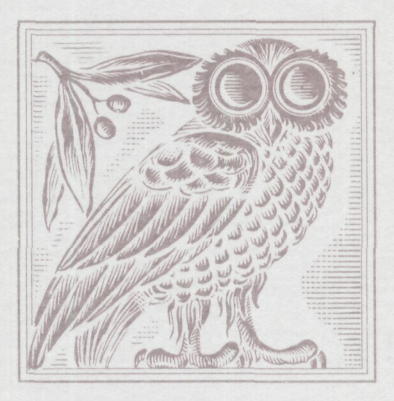
JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

TOMO II

L - Z

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

LA METTRIE [o LAMETTRIE] (JULIEN-OFFROY DE) (1709-1751), nac. en Saint-Malo (Bretaña), estudió medicina en Reims y Leyden. Siendo médico militar en el Ejército francés durante las guerras de Silesia contra María Teresa, La Mettrie observó la estrecha relación entre las facultades mentales y los fenómenos corporales, concluyendo que las primeras dependían de los segundos. Sus ideas al respecto suscitaron gran oposición, teniendo que salir de Francia y refugiarse en Leyden. Pero también en Holanda fue perseguido por sus ideas, refugiándose en la corte de Federico II de Prusia, el cual escribió un "Éloge de Julien Offray de la Mettrie" (*Oeuvres de Frédéric II, Roi de Prusse, publiées du vivant de l'auteur* [1789, vol. III, págs. 159 y sigs.]) y ofreció a La Mettrie una pensión. Le nombró, además, miembro de la Academia de Berlín, ciudad en la cual La Mettrie falleció cuando estaba a punto de trasladarse a París.

En sus primeras obras La Mettrie insistió en la unión estrecha del alma con el cuerpo y en la idea de que la primera no existe sin el segundo, pero a la vez el segundo —siendo puramente materia y, por tanto, puramente pasivo— no puede moverse sin la primera. La Mettrie se manifestó entonces (según indica Vartanian) partidario del mecanicismo cartesiano, pero sólo hasta cierto punto, ya que se opuso al dualismo cartesiano en nombre de una completa correlación psíquico-física. Al elaborar más sistemáticamente sus ideas sobre esta correlación, La Mettrie se fue inclinando hacia el materialismo y, como indicaremos luego, hacia una especie de hilozoísmo (VÉASE).

En su obra capital *L'Homme Machine*, La Mettrie destacó fuertemente la dependencia del "espíritu" de la "materia", de acuerdo con los versos de Voltaire que figuraban en la portada:

Est-ce là ce Raison de l'Essence [suprême,
Que l'on nous peint si lumineux?
Est-ce là cet Esprit survivant à [nous même?
Il naît avec nos sens, croit, [s'affloibit comme eux.
Hélas! il périra de même.

Según La Mettrie, hay dos sistemas sobre el alma: uno (el más antiguo), materialista; el otro, espiritualista. La Mettrie propugna el sistema materialista contra muchos filósofos modernos (cartesianos, malebranchistas, leibnizianos; a veces también Locke). Los fenómenos corporales y los fenómenos psíquicos están relacionados entre sí de modo completo; así, "el alma no puede dormir" cuando la circulación de la sangre es demasiado rápida. "Los diversos estados del alma son siempre correlativos a los de los cuerpos."

Sin embargo, la citada correlación no es un mero paralelismo; es consecuencia del hecho de que la materia está "animada" y da origen al "espíritu". Si el cuerpo es una máquina, lo es en tanto que "se da cuerda a sí misma: imagen viviente del movimiento perpetuo". Es comparable a una vela cuya luz se reanima en el momento de extinguirse.

La única realidad existente es la Naturaleza, la cual tiene posibilidades infinitas. De los animales al hombre no hay transición brusca; tampoco la hay de la Naturaleza al Arte. El espíritu humano es como "un diamante en bruto" que ha sido pulido por las lenguas, las leyes, las ciencias y las bellas artes.

De acuerdo con Locke, La Mettrie rechaza las ideas innatas y afirma que el origen de todo conocimiento se halla en las sensaciones. La Naturaleza no es enemiga del hombre y de su cultura: "el *peso del Universo* no *aplasta a* un verdadero ateo", el cual reconoce que la fuente de todo se halla en la Naturaleza y en "la máquina de la Naturaleza". "Ser máquina, sentir, pensar, saber distinguir entre el bien y el mal, así como entre el azul y el amarillo; en una palabra, haber nacido con inteligencia y un instinto seguro de la moral, y a la vez no ser más que un animal, no son, pues, cosas más contradictorias de lo que son ser un mono o un loro y saber darse placer a sí mismo."

En su moral, La Mettrie se manifiesta hedonista; la finalidad del hombre es buscar "goce" y la "vida feliz" consiste en saber gozar. El goce, sin embargo, no es incompatible con la virtud, y especialmente con el amor al prójimo al servicio de la Humanidad; por el contrario, el verdadero placer incluye el amor. Como las religiones y sus dogmas infunden temor y éste impide la felicidad, La Mettrie rechaza todas las religiones y sus dogmas. De este modo se manifiesta "epicúreo" y "lucreciano" —materialista y ateo— aunque confiesa con frecuencia ser un "pirrónico".

Obras: *L'histoire naturelle de l'âme*, 1745 [apareció como escrita por M. Charp y "traducida del inglés por M. H."; en la edición de *Obras* de 1751 lleva el título de *Traité de l'âme*]. — *L'Homme Machine*, 1748 (Trad. esp.: *El hombre máquina*, 1861, con int. y notas por Ángel J. Cappelletti). — *L'Homme plante*, 1748. — *Traité de la vie heureuse de Sénèque avec l'Anti-Sénèque, ou Discours sur le bonheur*, 1750 [llamado *l'Anti-Sénèque*; trad. del *De vita beata*, de Séneca, con el *Discours* indicado]. — *Les animaux plus que machines*, 1750. — *L'art de jouir*, 1751. — *Vénus métaphysique, ou Essai sur l'origine de l'âme humaine*, 1751.

Ediciones de obras: *Oeuvres philosophiques*, Londres, 1751; *Oeuvres philosophiques de Monsieur de la Mettrie*, Amsterdam, 1764 [incluye *Traité de l'âme; L'Homme Machine; L'Homme plante; Les animaux plus que machines, L'Anti-Sénèque; L'art de jouir;* además: *Abrégé des systèmes y Système d'Épicure*], reimp., 1796. — Ediciones de *L'Homme ma-*

chine: J. Assézat, 1865; Gertrude Caïman Bussey, 1912 [texto francés, trad. inglesa y extractos en trad. inglesa del "Éloge" de Federico II, y de la "Historia natural del alma"]; Maurice Solovine, 1921 [Collection des chefs-d'oeuvre méconnus, 16]; ed. en Collection Classique, 3, 1948; ed. crítica por Aram Vartanian: *La Mettrie's L'Homme Machine; a Study in the Origins of an Idea,* 1960, con introducción y numerosas notas.

Véase Nérée Quepat, *La philosophie matérialiste au XIIIe siècle. Essai sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres,* 1873. — F. Picavet, *La Mettrie et la critique allemande,* 1889. — Y. E. Poritzky, *J. O. de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke,* 1900. — E. Bergmann, *Die Satiren des Herrn Maschine,* 1913. — R. Boissier, *Lamettrie,* 1931. — G. F. Tuloup, /. *O. de La Mettrie, médecin-philosophe,* 1938. — P. Lemée, /. *O. de La Mettrie Saint Malo 1709-Berlin 17S1, médecin, philosophe, polémiste, sa vie, son oeuvre,* 1954. — Véanse también introducción de Vartanian a su ed. de *L'Homme Machine* cit. *supra* y F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart,* 1886, Libro I, sección 4, cap. 1 (trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su significación en el présente,* 2 vols., 1903).

LA VIA (VINCENZO) nac. (1895) en Nicosia (Sicilia), ha sido profesor desde 1940 en la Universidad de Messina (Sicilia), donde fundó, en 1946, la revista *Teoresi.* Seguidor primero de las enseñanzas de Marisco (v.) y de Gentile (v.), La Via pasó luego a una crítica interna del idealismo inmanentista y del actualismo (v.), lo que lo llevó a una posición calificada de "realismo absoluto". Esta posición supera, según La Via, las insolubles dificultades con que topa el actualismo, el cual no puede pasar nunca de] saber del yo al reconocimiento de su ser y tampoco puede, sin riesgo de negar sus propios supuestos, hacer del saber del yo una *realidad* absoluta. El actualismo, en suma, no puede pasar del concebir al ser ni tampoco admitir un *ser* del concebir. El realismo absoluto, en cambio, reconoce que la propia idealidad es algo puesto por el ser absoluto o trascendente. El yo consiste entonces en trascender hacia tal ser absoluto, lo que tiene lugar no solamente por medio del concebir, sino también, y especialmente, por medio del querer. Ello no lleva, según La Via, a un voluntarismo, sino a una unión de lo teórico con lo práctico que el actualismo no había podido alcanzar.

Obras: *L'idealismo attuale di G. Gentile,* 1925. — *Il problema della fondazione della filosofia e l'oggetivismo antico dalle origine ad Aristotele,* 1936, 2ª ed., 1941. — *Idealismo e filosofia,* 1942 [colección de escritos]. — *Dall'idealismo al realismo assoluto,* 1941. — Entre los trabajos publicados por V. La Via en *Teoresi* destacamos "La fondazione critica della filosofia come posizione dell'assoluto realismo" (I, 1946). — Autoexposición en el artículo "La restituzione del realismo", en el volumen *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 255-72. — Véase G. Bontandini, "La dottrina ontologica del professore V. La Via" y "La critica dell'attualismo secondo il professore V. La Via", *Rivista di filosofia neoescolastica,* 3 y 4 (1930), 289-302. — G. Ghersi, La teoreticità di V. La Via", *Teoresi,* 2 y 3 (1946). — M. F. Sciacca, *Il Secólo XX,* 2ª ed., 1947, págs. 577-82 y 863-64.

LAAS (ERNST) (1837-1885), nac. en Fürstenalde (Potsdam), fue, a partir de 1872, profesor en la Universidad de Estrasburgo. Suele presentarse a Laas como defensor del positivismo contra el idealismo. Ello es cierto, pero siempre que se tenga en cuenta que subyaciendo en la indicada defensa hay en Laas la idea de que positivismo e idealismo son dos "constantes" en la historia del pensamiento filosófico; por tanto, la idea de que dicho pensamiento ofrece una cierta continuidad: la continuidad de la oposición permanente entre dos tendencias fundamentales entre las cuales cabe decidirse — una oposición parecida, pues, a la de "los dilemas de la metafísica" de que habló Renouvier (v.). En dicha oposición Laas se decide terminantemente por el positivismo. Espera, además, poder dar razones valederas en favor de la decisión, pero sin estimar que tales razones son absolutamente convincentes. En efecto, Laas pone de relieve que es dudoso que la decisión en favor de una de las dos doctrinas esté determinada completamente por motivos objetivos *(aus sachlichen Motiven)* (*Idealismus und Positivismus.* Introducción, § 4).

Según Laas, el idealismo se manifiesta esencialmente bajo la forma del "platonismo", por el cual hay que entender no sólo la doctrina de Platón, sino de muchos otros filósofos "idealistas" y "anti-sensualistas": Parménides, Aristóteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, etc. Los motivos de adopción del idealismo —o "antisensualismo platónico"— son varios: motivos matematizantes y escolásticos; tendencia a "lo absoluto"; tendencia a la adopción de leyes racionales normativas; tendencia a afirmar la espontaneidad; tendencia trascendental. Todos ellos se caracterizan por una serie de posiciones básicas: tendencia a la metafísica, al esplritualismo, al innatismo, al apriorismo, al racionalismo, al trascendentismo y trascendentalismo, etc. El método —o métodos— del idealismo son: la deducción, la intuición intelectual, el punto de partida en algo inteligible o racional, etc. Por su lado, el positivismo se manifiesta bajo la forma del "antiplatonismo" de muy diversas maneras: heraclitismo, relativismo, sensualismo, materialismo, etc. Ello no significa que toda doctrina positivista despliegue todas las características citadas. Así, por ejemplo, en la época de Platón el "antiplatonismo" adoptaba dos formas —el sensualismo y el materialismo—, pero no estaban unidas.

Partiendo de esta descripción y análisis históricos Laas determina el tipo de positivismo que procederá a defender: es un positivismo cercano al de Hume y John Stuart Mill más bien que un positivismo del tipo del de Comte. Según este positivismo, todo está continuamente en movimiento; sujeto y objeto no son dos realidades en sí, sino que todo objeto lo es para un sujeto y todo sujeto lo es en tanto que percibe un objeto; las percepciones son yuxtaposiciones de sujeto y objeto. Por tanto, Laas no aboga por un subjetivismo, sino más bien por lo que llama un "correlativismo" *(op. cit.,* Libro I, ? 17), y en gran medida por una especie de "fenomenismo". Debe tenerse en cuenta, por lo demás, que para Laas el positivismo consiste menos en una doctrina que en el modo como se fundamenta la doctrina. Así, hay también en Platón un "correlativismo" de sujeto y objeto, pero está fundado metafísicamente y no "positivamente".

Laas trasladó estas ideas principalmente epistemológicas a la ética, y clasificó asimismo toda ética en idealista y positivista. La ética idealista

mantiene que hay normas absolutas y que generalmente éstas pueden demostrarse racionalmente. La ética positivista, en cambio, es fundamentalmente una ética utilitaria en la cual el sumo bien tiene un origen social (*op. cit.*, Libro II, 5 20).

Obras: *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*, 1876 (*Las analogías de la experiencia, de K. Estudio crítico sobre los fundamentos de la filosofía teórica*). — *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung*, 3 vols. (I, 1879; II, 1882; III, 1884) [I es sobre los principios fundamentales; II es sobre ética idealista y ética positivista; III es sobre teoría del conocimiento idealista y teoría del conocimiento positivista] (*Idealismo y positivismo. Una discusión crítica*). — *Literarischer Nachlass*, 1887, ed. B. Kerry [Escritos póstumos]. — Se deben a L. también algunas obras sobre problemas educativos: *Der deutche Aufsatz in den obern Gymnasialklassen*, 1860, 2» ed., Parte I, 1898; Parte II, 1894, y *Der deutsche Unterricht auf höhern Lehranstalten*, 1872, 2• ed., 1886. — L. colaboró en el *Vierteljahrschriftfür wissenschaftliche Philosophie* (1880-1902).

Véase Rudolf Hanisch, *Der Positivismus von E. L. dargestellt und kritisiert*, 1902 (Dis.). — Dragischa Gjurits, *Die Erkenntnistheorie des E. L.*, 1907 (Dis.). — K. Awakowa-Skijéwa, *Die Erkenntnistheorie von E. L.*, 1916 (Dis.). — N. Koch, *Das Verhältnis der Erkentnistheorie von E. L. au Kant*, 1940.

LABERTHONNIÈRE (LUCIEN) (1860-1932), nac. en Chazelet (Indre), ingresó en 1886 en la Congregación del Oratorio. Colaborador de los *Anales de philosophie chrétienne* a partir de 1897, dirigió esta publicación desde 1905 hasta 1913, fecha en que fue condenada por el Santo Oficio. Los escritos de Laberthonnière fueron incluidos entonces en el *Index librorum prohibitorum y* se prohibió al autor seguir publicando. En obediencia, Laberthonnière cesó toda publicación, pero siguió escribiendo. Parte considerable de sus escritos han salido luego como obras postumas.

Influido por la tradición agustiniana del Oratorio y siguiendo la misma tendencia hacia una nueva apologética que predicaba Blondel (v.), Laberthonnière se opuso al intelectualismo neotomista por estimar que se fundaba principalmente en abstraeciones. Con el fin de hacer revivir el pensamiento cristiano, Laberthonnière intentó fundarlo en un sentido concreto y viviente de la existencia y del ser. El ser no puede ser aprehendido desde fuera, pues entonces es una abstracción; sólo aprehendido desde dentro se convierte en realidad. El método de Laberthonnière es con ello parecido al "método de inmanencia" (v.) blondeliano. La fe no es algo simplemente dado, como sostiene en el fondo el tradicionalismo y el fideísmo. No es tampoco algo que está, por así decirlo, "ahí", dispuesto a ser dilucidado por la pura inteligencia. La fe es algo viviente, esto es, algo que "se hace"; lo primero que hay que hacer con la fe es "interiorizarla". Por eso Laberthonnière defendía un "realismo cristiano" opuesto al "idealismo griego", el cual constituía, a su entender, un intelectualismo extraño al cuerpo real y viviente de la fe.

Estas ideas parecían conducir a Laberthonnière a un "modernismo" (v.) en cuanto que tendían a hacer de la fe algo que se desarrolla históricamente, así como algo que radica esencialmente en el sujeto individual humano. Sin embargo, Laberthonnière ponía de relieve que su "dogmatismo moral" y su "realismo cristiano" son una posición intermedia y a la vez sintética opuesta tanto al intelectualismo como al tradicionalismo, tanto al fideísmo como al ontologismo. En todo caso, el sujeto humano al cual se refería Blondel no era el individuo natural o el individuo simplemente histórico: era el hombre entero en cuanto se halla ya penetrado por la gracia. Encontrar la fe en sí mismo no significaba, pues, producir la fe; significa descubrirla en cuanto depositada por Dios.

Obras principales: *Le dogmatisme moral*, 1898. — *Essais de philosophie religieuse*, 1903. — *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904. — *Positivisme et catholicisme*, 1911. — Sur *le chemin du catholicisme*, 1912. — Publicó también varios trabajos en los *Annales de Philosophie chrétienne* (especialmente "Dogme et théologie", 1908), que aparecieron de 1905 a 1913 y fueron en parte órgano de varias tendencias modernistas. Edición de *Oeuvres*, por Louis Canet, 1933 y sigs.; t. I, *Sicut ministrator ou Critique de la notion de souveraineté de la loi;* t. II, *Études sur Descartes;* t. III, *Pangermanisme et christianisme;* t. IV, *Esquisse d'une philosophie personnaliste;* t. V, *Critique du laïcisme ou comment se pose le problème de Dieu;* t. VI, *La notion chrétienne de l'autorité. Contribution au rétablissement de l'unanimité chrétienne.* — *Pages choisies*, ed. Thérèse Friedel, 1931. — Correspondencia: C. Tresmontant, ed., *Correspondance philosophique*, 1961 [correspondencia entre Blondel y L.]. — R. Ballarò, *La filosofia di L. L.*, 1927. — Marie-Madeleine D'Hendecourt, *Essai sur la philosophie du Père L.*, 1947. — F. Olgiati, *L.*, 1948. — Giulio Bonafede, *L.L. Studio critico con pagine scelte*, 1958.

LABRIOLA (ANTONIO) (1843-1904) nac. en Cassino (Italia), estudió en la Universidad de Ñapóles y fue nombrado en 1874 profesor de filosofía moral en la Universidad de Roma, cargo que ejerció hasta su muerte. Durante algunos años Labriola siguió las orientaciones de la escuela de Spaventa, pero pronto se entusiasmó con el hegelianismo. Tras un período de intenso interés por la filosofía de Herbert, se orientó, hacia 1890, en el socialismo marxista. Sus principales obras filosóficas y sociológicas proceden de este último período.

Labriola defendió el materialismo histórico como el más adecuado órgano de conocimiento de la realidad histórica y humana. No se trata para Labriola de una teoría que explique todos los hechos históricos, sino de un principio de investigación por medio del cual se pueden iluminar los hechos históricos y las complejas relaciones entre estos hechos. El materialismo histórico no es para Labriola una concepción dogmática. Ni siquiera es menester adoptar la tesis de la dependencia de todos los hechos de la estructura básica económica. Para Labriola es más importante la noción de "conciencia de clase" que la de estructura económica básica; en efecto, la noción de "conciencia de clase" permite unificar grupos de fenómenos diversos que los procesos económicos solos dejan inexplicados.

El materialismo histórico de Labriola es a la vez una "filosofía de las cosas" y una "filosofía de la *praxis*". Como "filosofía de las cosas", se opone a toda "filosofía de las ideas". La dialéctica de la "filosofía de las cosas" es una "dialéctica real" y no sólo conceptual. Por eso Labriola se opuso, justamente en nombre del materialismo histórico, al

materialismo científico, considerado como una "filosofía de las ideas". Como "filosofía de la *praxis*", el materialismo histórico de Labriola aspira a poner de relieve las exigencias de la "conciencia de clase" frente a las transformaciones históricas.

Obras principales: *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*, 1871, reimp. con el título: *Socrate*, 1909. — *Morale e religione*, 1873. — *Della liberta morale*, 1873. — *Dell'insegnamento della storia*, 1876. — *I problemi della filosofia della storia*, 1887. — *In memoria del manifesto dei Communisti*, 1896 (Trad. esp.: "En *memoria del manifiesto comunista*", incluido en el volumen *Biografía del manifiesto comunista*, 1949). — *Del materialismo storico*, 1897 [reimp. de estas dos últimas obras con el título: *La concezione materialistica della storia*, 1939]. — *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1898. — *Scritti varî di filosofia e politica*, 1906, ed. B. Croce. — Véase también *Ricerche sul problema della liberta e altri saggi di filosofia e di pedagogia (1870-1883)*, 1962, ed. Luigi dal Pane.

Véase S. Dambrini-Palazzi, *Il pensiero filosófico di A.L.*, 1923. — L. dal Pane, *A.L., la vita e il pensiero*, 1935. — Íd., íd., *Profilo di A.L.*, 1948. — S. Bruzzo, *Il pensiero di A. L.*, 1942. — G. Berti, *Per uno studio della vita e del pensiero di A.L.*, 1954. — Ludovico Actis Perinetti, *A.L. e il marxismo in Italia*, 1958.

LACHELIER (JULES) (1832-1918), nac. en Fontainebleau, fue profesor en el Liceo de Caen (1858-1864) y en la "École Normale Supérieure", de Paris (1864-1875). Lachelier es considerado como uno de los principales representantes de la tradición espiritualista e idealista francesa del siglo XIX; es considerado también como uno de los más destacados defensores de la corriente doctrinal a veces llamada "positivismo espiritualista" francés, en una línea que va de Maine de Biran y, sobre todo, de Ravaisson, a Boutroux y hasta a Bergson. Importante es en la filosofía de Lachelier el elemento kantiano. En efecto, en vez de buscar mediante introspección y análisis interno los fundamentos de la vida moral y religiosa, como habían hecho Maine de Biran y en parte Ravaisson, Lachelier comienza por plantearse "un problema kantiano" —cuando menos en el sentido de ser un problema legado por el kantismo—: el problema de la relación entre la necesidad natural y la libertad. El planteamiento del problema aparece bajo la forma de la cuestión del fundamento de la inducción. Según Lachelier, la posibilidad de la inducción radica en el doble principio de las causas eficientes y de las causas finales. Estamos todavía aquí dentro del *factum* de la ciencia. Pero inmediatamente se plantea la cuestión de cómo puede pensarse la realidad en cuanto realidad. Varias soluciones se ofrecen al respecto. Podemos, por ejemplo, pensar la realidad como algo "sentido" o "experimentado", o podemos pensarla como algo "intelectualmente intuido". En el primer caso nos adherimos al empirismo; en el segundo, al platonismo. Ahora bien, ninguna de estas posiciones puede solucionar el hecho de la ciencia y el problema del fundamento de la inducción. Entre lo puramente fenoménico y lo puramente inteligible la realidad se desvanece. La ley de las causas eficientes fundamenta la inducción, pero ella representa sólo un aspecto de la relación entre el pensamiento y los fenómenos; para ser completa, esta relación exige la presencia de la finalidad, no como una afirmación arbitraria destinada a salvar la libertad de la persona, sino como algo reflexivamente fundado en un análisis de los hechos. La causa eficiente garantiza la regularidad; la causa final garantiza la unidad. Por eso dice Lachelier que "la ley de las causas finales es, tanto como la de las causas eficientes, un elemento indispensable del principio de la inducción" *(Du fondement*, etc., ed. de 1924, pág. 72). Pues, naturalmente, la afirmación exclusiva de la causa eficiente podría mantener la unidad, pero sería una unidad meramente abstracta y mecánica; mejor aun, puramente formal. La unidad orgánica y, con ello, la libertad y plenitud de lo concreto se desvanecerían. Hay aquí, sin duda, una contraposición entre lo externo y diverso, y lo interno y orgánico que coincide con los supuestos fundamentales del idealismo. Pero Lachelier rechaza de este último la arbitrariedad de su punto de partida; el idealismo y la libertad deben ser afirmados, mas de un modo positivo, que permita justificar y no descartar el conocimiento científico de la Naturaleza. Ahora bien, la contraposición de lo abstracto y de lo concreto revelados en la Naturaleza misma no impiden subrayar la mayor realidad del segundo. La realidad noumenal es, así, la realidad efectivamente concreta, única que rompe la cadena de la explicación mecánica. Por este motivo se puede afirmar, según Lachelier, que las razones de las cosas son, en último término, los fines, esto es, las formas constitutivas de la realidad. Esto parece significar que Lachelier se ha decidido por subsumir lo eficiente en lo final en vista de la imposibilidad de encontrar ningún puente entre ambos. Sin embargo, no ocurre tal. Uno de los principales esfuerzos de Lachelier consiste justamente en descubrir términos medios —tales como el movimiento y la fuerza— que liguen la unidad del pensar con la diversidad de la apariencia sensible. Sin ello, no habría conciliación de finalidad y necesidad, de libertad y determinismo. De ahí que lo único que hace "el imperio de las causas finales" al penetrar en el terreno de las causas eficientes es sustituir "la inercia por la fuerza, la muerte por la vida, y la fatalidad por la libertad" *(op. cit.*, pág. 101). De este modo queda fundada la posición llamada "realismo espiritualista" (y también "esplritualismo positivo"). Esta posición es profundizada en los demás trabajos de Lachelier: en sus estudios sobre el silogismo, así como en su estudio sobre la relación entre psicología y metafísica. Aquí nos encontramos con la doble posibilidad de afirmar lo mecánico y lo espiritual en la vida anímica. Pero esta posibilidad —que conduce a las doctrinas opuestas del materialismo y del espiritualismo— se desvanece tan pronto como nos atenemos a los hechos. Estos nos muestran la presencia efectiva de una voluntad que, lo mismo que la fuerza y el movimiento, es un puente entre extremos. Ahora bien, esta voluntad no es tampoco una realidad en sí; la persistencia e identidad de la conciencia es la persistencia e identidad de sus modos. Por eso es necesario llevar más adelante el análisis, hasta el mismo pensamiento o conciencia intelectual como elemento que justifica la doble condición de toda relación del yo con el mundo. La metafísica última de Lachelier es, así, de nuevo, el idealismo. Pero se trata de un idealismo concreto, no

substancialista, es decir, no edificado sobre el modelo de la cosa. El idealismo y el espiritualismo no son, en suma, una suposición gratuita y arbitraria, sino los modos como se manifiestan los verdaderos principios de toda ciencia del pensamiento y de las cosas. Por este motivo la metafísica es para Lachelier "la ciencia del pensamiento en sí mismo". Y por este motivo también la más alta cuestión de la filosofía —"más religiosa ya acaso que filosófica"— es el paso "de lo absoluto formal a lo absoluto real y viviente, de la idea de Dios a Dios". "Si el silogismo fracasa en ella —escribe Lachelier en las *Notes sur le pari de Pascal*—, que la fe corra el riesgo; que el argumento ontológico ceda su lugar a la apuesta."

Obras: *De Natura Syllogismi*, 1871. — *Du fondement de l'Induction*, 1871. — "Psychologie et Métaphysique", *Revue philosophique*, XIX (1885). — *Études sur te Syllogisme, suivies de l'Observation de Platner et d'une note sur le Philèbe*, 1907. — Edición de todos estos escritos, junto con las notas sobre la apuesta de Pascal, 1924. Traducción española del mismo volumen bajo el título: *Del fundamento de la inducción*, 1928. — Véase G. Noël, "La philosophie de Lachelier", *Revue de Métaphysique et de Morale* (1898). — Gabriel Séailles, *La philosophie de Jules L.*, 1921. — P. Giglio, *L'idéale délia liberta nella filosofia di L.*, 1946. — Vittorio Agosti, *La filosofia di J. L.*, 1953. — Louis Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de L.*, 1959. — Gaston Mauchassat, *L'idéalisme de L.*, 1961.

LAERCIO. Véase DIÓGENES LAERCIO.

LAFFITTE (PIERRE) (1823-1903), nac. en Béguey (*Gironde*), fue primero profesor de matemáticas y en 1892 fue nombrado profesor de historia de la ciencia en el Collège de France. Laffitte se adhirió en 1844 al positivismo de Comte, de quien fue, hasta el final de su vida, el más fiel discípulo. Cuando Comte transformó, en 1852, el movimiento positivista en "religión positiva", Laffitte siguió a su maestro, a diferencia de los discípulos disidentes, como Emile Littré (v.). Poco antes de fallecer (1857) Comte designó a Laffitte como sucesor suyo y gran sacerdote en la "Iglesia positiva", dignidad que ocupó hasta 1897, cuando lo sucedió su discípulo Charles Jeannolle. La principal labor filosófica de Laffitte consistió en defender y organizar el positivismo comtiano contra todas las disidencias y contra todos los adversarios. En su "Curso de filosofía primera" resumió y sistematizó todos los temas del positivismo de Comte, pudiendo considerarse esta obra como la completa expresión de este movimiento y de las intenciones de su fundador.

Obras principales: *Cours philosophique sur l'histoire générale de l'humanité*, 1859. — *Les grands types de l'Humanité. Appréciation systématique des principaux agents de l'évolution humaine*, 3 vols., 1874-1875-1897. — *De la morale positive*, 1880. — *Cours de philosophie première*, 2 vols., 1889-1895.

LAFINUR (JUAN CRISÓSTOMO) (1797-1824), nació en San Luis (Argentina), y después de cursar estudios en la Universidad católica y en estrecha relación con los acontecimientos políticos de la época, propagó desde el Colegio de la Unión del Sur, como reacción contra el escolasticismo dominante, el sensualismo de Condillac y la filosofía de los ideólogos. Su *Curso filosófico*, comenzado en 1819, produjo gran conmoción en los medios oficiales, que llamaron a su autor "ateo" y "materialista". El contenido filosófico de la enseñanza de Lafinur se atiene más bien que a Condillac, al sensualismo tal como fue propagado por algunos de sus discípulos y, sobre todo, por Cabanis y Destutt de Tracy. Sin embargo, Lafinur intenta, partiendo de bases sensualistas, llegar a una coincidencia con el espiritualismo mediante una concepción del alma como actividad puramente espiritual. La renovación de Lafinur fue proseguida sobre todo por sus discípulos Diego Alcorta y Juan Manuel Fernández de Agüero *(Principios de ideología elemental abstractiva y oratoria)*, que siguieron fieles a la ideología y a la influencia de la Enciclopedia, preparando el tránsito a la generación positivista.

Edición del *Curso filosófico de Lafinur* por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1939. — Edición de los *Principios de Juan Manuel Fernández de Agüero* en el Instituto de Filología de la misma Universidad. — Delfina Várela Domínguez de Ghioldi, *Juan Crisóstomo Lafinur*, 1934. — Jorge R. Zamudio Silva, *Juan Manuel Fernández de Agüero*, 1940. — A Lafinur se refieren casi todas las obras sobre filosofía argentina citadas en la sección correspondiente de la bibliografía de FILOSOFÍA AMERICANA.

LAÍN ENTRALGO (PEDRO) nació (1908) en Urrea de Gaén (Teruel). Profesor de Historia de la Medicina en la Universidad Central (Madrid), ha publicado numerosos trabajos de investigación y exposición en su especialidad, pero no se ha limitado a ella: parte importante de su producción ha sido consagrada a estudiar e interpretar cuestiones relativas a la vida y a la cultura españolas, y otra parte, muy fundamental, ha sido dedicada al examen de problemas filosóficos. Esta última parte es la que nos interesa aquí especialmente.

Los trabajos de Laín Entralgo, filosóficos o no, están dominados por un estilo de pensar en el que se destacan dos características: una aguda conciencia histórica, y un afán de armonía. Ello no hace que el pensamiento de Laín Entralgo sea historicista o ecléctico; se trata de un pensamiento a la vez integrador y perspectivista. Los resultados más importantes hasta ahora conseguidos han sido una antropología filosófica en la cual Laín Entralgo ha tenido en cuenta no sólo los datos de la historia, sino también, y especialmente, los datos de la ciencia, especialmente la biología, la fisiología y la neurología. En su "antropología de la esperanza", Laín Entralgo ha descrito los mecanismos de la espera previos al proyectar humano, pero en vez de derivar este último de los primeros o de considerarlo como radicalmente distinto de los primeros, los ha integrado en forma tal que la esperanza humana aparece en una serie de modos a la vez fundados en la espera pre-humana e irreductibles ontológicamente a esta última. La esperanza tiene, así, su "biología", pero no es meramente biología. Análoga actitud ha adoptado Laín Entralgo en su extensa investigación del "otro" (véase OTRO [EL]). El "encuentro con 'el otro'" tiene supuestos psicofisiológicos e histórico-sociales, pero también metafísicos. Sobre estos supuestos se halla montada la realidad del encuentro como encuentro personal y sus diversas formas. De este modo Laín Entralgo sitúa la persona humana dentro del cuadro de la realidad total y, a la vez, dentro del cuadro de una "metafísica

tetra-mundana" para cuya aclaración son indispensables, pero no suficientes, los datos naturales y los datos históricos. En efecto, lo intra-mundano no se basta a sí mismo, y está como suspendido de lo trasmundano: el hombre, y tras él la Naturaleza entera, se "encaminan", por así decirlo, a Dios. En el curso de las investigaciones citadas —para las que Laín Entralgo aprovecha un amplio acervo de doctrinas filosóficas, teorías científicas y resultados experimentales, y en las que transparecen con frecuencias influencias de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri— Laín Entralgo se ha ocupado de varios temas filosóficos centrales. Entre ellos destacamos el problema de la realidad y el de la persona. El primero ha sido tratado por el autor mediante un examen de las notas y de los modos de la realidad; el segundo, mediante un examen de las características y de las formas de la vida personal e interpersonal.

Obras principales: *Medicina e historia*, 1941. — *Estudios de la medicina y antropología médica*, 1943. — *Sobre la cultura española*, 1943. — *Menéndez y Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, 1944. — *Las generaciones en la historia*, 1945. — *La generación del 98*, 1945. — *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, 1946. — *Clásicos de la Medicina: Bichat* (1946); *Claudio Bernard* (1947); *Harvey* (1948); *Laënnec* (1955). — *Vestigios. Ensayos de crítica y amistad*, 1948. — *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, 1950. — *Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal*, 1950. — *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*, 1950. — *La Universidad y el intelectual. Europa. Meditaciones sobre la marcha*, 1950. — *Palabras menores*, 1952. — *Sobre la Universidad hispánica*, 1953. — *Historia de la Medicina. Medicina moderna y contemporánea*, 1954. — *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad*, 1954. — *Las cuerdas de la lira. Reflexiones sobre la diversidad de España*, 1955. — *Cajal y el problema del saber*, 1956. — *España como problema*, 1956. — *La aventura de leer*, 1956. — *Hombre y cultura en el siglo XX*, 1957. — *La espera y la esperanza*, 1958. — *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, 1958. — *El médico en la historia*, 1958 [Cuadernos Taurus, 9]. — *Ejercicios de comprensión*, 1959. — *Ocio y trabajo*, 1960. — *Teoría y realidad del otro*, 2 vols. 1961 (I. *El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo;* II. *Otredad y projimidad*). — *Panorama histórico de la ciencia moderna*, 1962 [en colaboración con José M. López Piñero]. — *Marañón y el enfermo*, 1962.

De varias de estas obras hay diversas ediciones. Auto-selección en el volumen: Mis *páginas preferidas*, 1958.

LAIRD (JOHN) (1887-1946), nac. en Dorris (Kincardineshire, Escocia), estudió en las Universidades de Edimburgo y de Cambridge, y fue profesor en la Queen's University, de Belfast, en Irlanda del Norte (1913-1924) y en la Universidad de Aberdeen, en Escocia (desde 1924 hasta su muerte). Admirador de Samuel Alexander, algunos de cuyos manucristos publicó (v. bibliografía de ALEXANDER [SAMUEL]), Laird no manifestó, sin embargo, gran simpatía por las grandes especulaciones filosóficas sistemáticas. Su pensamiento está, según confesión propia, en la línea de Reid (v.) y, en general, del realismo gnoseológico y de la filosofía del sentido común, y, en todo caso, del realismo dentro del espíritu de Alexander y especialmente de G. E. Moore. Laird es considerado por ello como uno de los filósofos neo-realistas (véase NEO-REALISMO), aceptando lo que llama "los supuestos del realismo", esto es: la idea de que el conocimiento es siempre descubrimiento de algo; que lo descubierto es distinto e independiente del proceso de su reconocimiento; que nada conocido es "mental" excepto en cuanto es seleccionado por el sujeto cognoscente; y que si lo que tal sujeto selecciona es, en efecto, "mental" ello no afecta la validez de su conocimiento (*A Study in Realism*, pág. 181). Laird se inclinó hacia un teísmo "cosmológico" y más bien "inmanentista" para el cual señaló pueden encontrarse razones muy convincentes, pero en modo alguno completamente evidentes; se trata, en último término, de un teísmo "ilustrado" y "razonable", un teísmo del "sentido común" y opuesto a todo dogmatismo (*Theism and Cosmology*, págs. 69 y sigs.)

Obras: *Problems of the Self; an Essay Based on the Shaw Lectures*, 1917 [Edimburgo, 1914]. — A *Study in Realism*, 1920. — *The Idea of the Soul*, 1924. — *Our* Minas *and Their Bodies*, 1925. — A *Study in Moral Theory*, 1926. — *The Idea of Value*, 1929. — *Knowledge, Belief, and Opinion*, 1930. — *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1931. — *Hobbes*, 1934. — An *Enquiry into Moral Notions*, 1935. — *Theism and Cosmology*, 1940 [Gifford Lectures. Second Series]. — *Mind and Deity*, 1941 [Gifford Lectures. First Series]. — *The Device of Government. An Essay in Civil Polity*, 1944. — *Philosophical Incursions Into English Literature*, 1946. — On *Human Freedom*, 1947 [Forwood Lectures. Liverpool 1945]. — Autoexposición de su filosofía en *Contemporary British Philosophy*, I, 1924. — Véase W. S. Urquhart, *J.L.*, 1948.

LALANDE (ANDRÉ) (1867-1963) nac. en Dijon, profesor en la Sorbona desde 1904, defiende una filosofía radicalmente opuesta al evolucionismo de Spencer. En efecto, frente a la idea de la evolución como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, Lalande sostiene que un examen de la realidad en sus diferentes capas, desde la mecánica hasta la moral, muestra más bien el imperio de la idea de lo que al principio llamaba la disolución (VÉASE) y luego la involución o, mejor todavía, la asimilación. El proceso involutivo o asimilativo, el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo, se manifiesta ya en la misma realidad estudiada por la ciencia física: la repartición de la energía hace que las evoluciones sean, en último término, involutivas. Lo mismo ocurre en el reino de lo orgánico: la muerte y la consiguiente indiferenciación son entonces, por así decirlo, la espada que va cortando los nudos gordianos de las sucesivas evoluciones e individualizaciones. También en la vida psíquica: aparentemente se trata de la región donde el proceso asimilativo encuentra mayores dificultades; en verdad, a medida que se progresa en esta región se produce una superior involución que se manifiesta en la ciencia (con su afán de reducción a la unidad), en la moral (con la aspiración a una fundamentación moral común a todos los hombres y para todas las épocas), en el arte (con la tendencia a la universalidad). Finalmente, la vida social muestra un proceso de unificación que tiende a la supresión de todas las diferencias y a la constitución de una humanidad regida por el humanismo. La teoría asimilacionista de Lalande implica, por lo demás, una doctrina de la razón como "razón constituyente", últimamente

unificativa, así como una serie de esfuerzos para llevar a la práctica en filosofía este racionalismo que puede ser considerado como radical; en efecto, Lalande se propuso una unificación del lenguaje filosófico, que en parte es próxima a las tendencias neopositivistas, y realizó en su *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1ª ed. en fascículos, 1902-1923, 9ª ed. en 1 vol., 1962) y en sus esfuerzos para una labor cooperativa de los filósofos, manifestada a través de la Société Française de Philosophie y de los Congresos Internacionales iniciados en 1900, una labor encaminada a la difusión de su propio punto de vista filosófico.

Obras: *Quid de mathematica senserit Baconus Verulamius*, 1899 (tesis latina). — *Lectures sur la philosophie des sciences*, 1893, 2ª ed., 1907. — *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, 1898 (2ª ed. modificada, con el título: *Les illusions évolutionnistes*, 1921). — *Précis raisonné de morale pratique*, 1907. — *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945). — *La psychologie des jugements de valeur*, 1929. — *La raison et les normes*, 1948. — Autobiografía intelectual: "L'Involution", Le» *Études philosophiques*, N. S. I. (1947), 1-10.

LAMARCKISMO. V. DARWINISMO, EVOLUCIÓN.

LAMBERT (JOHANN HEINRICH) (1728-1777), nac. en Mühlhausen (Alsacia), fue llamado a Berlín como miembro de la Academia de Ciencias. Lambert se distinguió por sus investigaciones matemáticas, físicas, cosmológicas y filosóficas. En física se ocupó, entre otras, de cuestiones de fotometría e higrometría. En cosmología se ocupó de problemas de astronomía de posición. Muy numerosos son sus trabajos en matemáticas, y particularmente interesantes desde el punto de vista filosófico los llevados a cabo en estrecha relación con investigaciones lógicas.

Sus principales obras filosóficas, el *Nuevo Órgano* y la *Arquitectónica* (véase bibliografía), son en parte la elaboración y sistematización de una serie de ideas originadas en los intentos realizados para relacionar los términos lógicos con los matemáticos. En sus "Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre" ("Seis ensayos de un arte de los signos en la teoría de la razón"), publicados por J. Bernoulli en 1782 (véase bibliografía), Lambert concibió todo razonamiento como extracción de una idea de otra en la cual está contenida (el atributo en el sujeto, la especie en el el género, la idea abstracta en la idea concreta, etc.). Razonar es, pues, operar en un sentido análogo al de las operaciones matemáticas. Pueden, pues, establecerse relaciones de igualdad, adición y substracción entre las ideas. Además, pueden adoptarse signos que expresen, mediante exponentes, la posición de un género, de una especie, etc., en el orden de continente a contenido. Finalmente, pueden adoptarse signos para expresar elementos dados y otros para expresar incógnitas a despejar mediante el razonamiento (o cálculo). Pero el razonamiento no debe servir solamente, según Lambert, para la demostración, sino también para descubrir la verdad. A tal efecto Lambert desarrolló en el *Nuevo Órgano* una teoría del conocimiento dividida en cuatro partes: la dianoiología, o arte de pensar; la aletiología, o doctrina de la verdad; la semiótica, o doctrina de los caracteres exteriores de lo verdadero; y la fenomenología, o teoría de la distinción entre lo verdadero y lo falso. Hemos tratado con más detalle del contenido de estas partes del *Nuevo Órgano* de Lambert en artículos dedicados a Aletiología, Dianoiología, Fenomenología y Semiótica. Indiquemos ahora sólo que aunque algunas de las tendencias exhibidas por Lambert son muy similares a las que encontramos en Leibniz y en Wolff, hay en el primero muchos elementos que proceden de Locke. Entre éstos se halla la tesis de la división de las ideas en simples y complejas. Contra la excesiva importancia dada por Wolff a los principios formales y a las relaciones formales, Lambert manifiesta que el pensamiento debe ser pensamiento del objeto. El principio de contradicción por sí sólo no puede llevar al conocimiento de lo real; el principio de razón suficiente es aplicable a los objetos de la experiencia, pero no permite derivar tales objetos. Es necesario, pues, proceder ante todo a una selección de ideas simples y primitivas por medio de la experiencia con el fin de organizar el conocimiento. Los conceptos puramente abstractos, lejos de ser simples, son compuestos de elementos simples.

La *Arquitectónica* ofrecía el sistema de ideas simples y sus combinaciones posibles. Según Lambert, hay seis clases de elementos primitivos del conocimiento: (1) nociones como solidez, existencia, duración, extensión, fuerza, conciencia, voluntad, movilidad, unidad, magnitud; (2) nociones como la luz, los colores, los sonidos, etc.; (3) nociones como ser, devenir, tener, poder, hacer; (4) nociones como "no", "¿qué?", "¿cómo?", lo similar, lo uniforme, lo simultáneo; (5) nociones como "hacia", "antes de", "después de", "por medio de", etc.; (6) nociones como "porque", "también", "pero", etc. Junto a estos elementos primitivos hay dos tipos de principios: los ideales y los reales. Importante en la arquitectónica (v.) de Lambert —que es una ontología y a la vez una teoría de los objetos— es la idea de la posibilidad (o posibilidades) de combinación de elementos simples mediante los dos tipos de principios.

Obras: *Photometria sive de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrae*, 1760.—*Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, 1761 (*Cartas cosmológicas sobre la disposición de la estructura del universo*). *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, 2 vols., 1764 (*Nuevo Órgano o pensamientos sobre la exploración y designación de lo verdadero y su distinción entre el error y la apariencia*).. — *Anlage zur Architektonik oder Théorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, 2 vols., 1771 (*Plan para la arquitectónica o teoría de lo simple y lo primero en el conocimiento filosófico y matemático*), 2 vols., 1771. — *Logische und philosophische Abhandlungen*, 2 vols., 1782, ed. J. Bernoulli [contiene los "Sechs Versuche" referidos *supra*]. — *Deutscher Gelehrter Briefwechsel*, 4 vols., 1781-1784, ed. J. Bernoulli [incluye correspondencia de L. con Kant].

Ediciones más recientes de escritos de L.: *J. H. Lamberts Monatsbuch mit den zugehörigen Kommentaren wie mit einem Vorwort über den Stand der Lambertforschung*, 1915, ed. K. Bopp en *Abhandlungen der bayerischen Akad.* Math.-Phys. Kl, XXVII, 6.—*Criterium veritatis*, 1915, ed. K. Bopp [*Kantstudien*. Ergänzungshefte 36]. — *Über die Méthode, die Metaphysik, Théologie und Mo-*

ral richtiger zu beweisen, 1918, ed. K. Bopp [*ibid.*, 42]. — *Opera mathematica*, 1946, ed. A. Speiser. — Ed. de correspondencia entre Euler y L.: *Briefwechsel zwischen L. Euler und J. H. L.*, 1924, ed. K. Bopp. — Edición de obras: *Gesammelte philosophische Werke*, 6 vols., 1963 y sigs., ed. H. W. Arndt.

Véase R. Zimmermann, *L., der Vorganger Kants*, 1879. — Johann Lepsius, *J. H. L.*, 1881. — O. Baensch, *J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*, 1902. — K. Krienelke, *Lamberts Philosophie der Mathematik*, 1909. — K. Bopp, *Lamberts Stellung zum Raumproblem und seine Parallelentheorie in der Beurteilung seiner Zeitgenossen*, 1914 [Sitzungsberichte der Bay. Ak. der Wiss.]. — P. Sterkman, *De plaats van J. H. L. in de ontwikkeling van het idéalisme voor Kant*, 1928 (Dis.). — Max E. Eisenring, *J. H. L. und die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart*, 1942 (Dis.). — M. Steck, *J. H. L., Schriften zur Perspektive*, 1943 [con bibliografía].

LAMBERTO DE AUXERRE (*fl.* 1250) fue uno de los principales representantes de la llamada *logica modernorum*. No se sabe con seguridad si fue o no discípulo de Guillermo de Shyreswood, pero en todo caso sus concepciones de la lógica fueron substancialmente las mismas que las de este autor. Según Lamberto de Auxerre, la lógica es principalmente un método —un método riguroso para distinguir entre lo verdadero y lo falso— y, por consiguiente, un estudio más fundamental que la dialéctica, que se refiere solamente a lo probable. Lamberto de Auxerre fue uno de los varios autores de la época que elaboraron la teoría de las suposiciones (véase SUPOSICIÓN).

La *Dialéctica* de Lamberto de Auxerre (escrita hacia 1250) no ha sido aún publicada. Véase Prantl, III, 25-32.

LAMENNAIS [LA MENNAIS] (FELICITÉ ROBERT DE) (1782-1854), nacido en Saint-Malo (Bretaña), fue llevado en 1804, por un sacerdote amigo, a una activa participación en la defensa de ideas ultramontanas y anti-galicanas. Un año después de ser ordenado sacerdote (1816) comenzó la publicación del resonante *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1817-1823), que suscitó la oposición de los galicanos conservadores pero que contribuyó grandemente a la derrota del galicanismo. La insistencia de Lamennais en la creencia contra la indiferencia lo llevó a intentar renovar por completo la apologética católica. A tal efecto publicó una serie de obras sobre las relaciones entre el orden político y el religioso. Manifestando no cambiar su pensamiento, sino simplemente continuarlo, Lamennais pasó a una defensa de toda creencia dada por la fe al individuo. En 1830 Lamennais fundó, con Charles, Comte de Montalembert (1810-1870) y Jean Baptiste Lacordaire (1802-1861) el periódico *L'Avenir*, que suscitó numerosas polémicas. Lamennais se dirigió a Roma en 1831 para conseguir la aprobación del Papa, Gregorio XVII. Éste, sin embargo, condenó a *L'Avenir* en la Encíclica *Mirari nos* (1882) y luego las ideas filosóficas o teológico-filosóficas de Lamennais en la Encíclica *Singulari nos* (1834). Los escritos de Lamennais publicados entre 1828 y 1832 entran dentro del ciclo del llamado "humanitarismo liberal", hostil al sobrenaturalismo. En 1834 Lamennais publicó otra obra resonante: las *Palabras de un creyente*. Lejos de retractarse ante las condenaciones papales, Lamennais acentuó su actitud de rebeldía, defendiendo la "verdadera tradición universal" contra la tradición de la Iglesia e intentando apoyar sus ideas por medio de un sistema filosófico que debía, en su intención, poner de relieve la posición del hombre ante Dios y los aspectos fundamentales de la actividad humana.

A continuación nos referiremos principalmente al *Ensayo* y diremos luego unas palabras sobre el "sistema filosófico" de Lamennais.

Contra el racionalismo ilustrado, Lamennais predicaba en el *Ensayo* la doctrina según la cual el hombre no consiste en su razón (y menos aun en su razón individual), sino en sus creencias, gracias a las cuales el ser humano obra. Pensar lo contrario es abandonarse a la indiferencia, la cual engendra el pesimismo (o el optimismo progresista) y con él la disolución de la sociedad y de la religión verdadera. Hay, pues, que combatir la indiferencia en materia de religión. Esta indiferencia se presenta en forma de varios sistemas: el de quienes ven en la religión una institución política y la creen, por lo tanto, necesaria sólo para el pueblo; el de quienes consideran dudosa la verdad de todas las religiones positivas y opinan que cada cual debe seguir la religión en la cual ha nacido, ya que la única religión verdadera *es* la religión natural; y el de quienes admiten una religión revelada, pero suponen que, con excepción de algunos artículos fundamentales, pueden rechazarse las verdades que enseña. Cualquiera de estos sistemas termina con la desvinculación del hombre respecto a Dios y con el endiosamiento de la individualidad, ligados al endiosamiento de la razón y de la humanidad. Ahora bien, "no hay más que un medio de sacar a Jos hombres de la indiferencia donde los echa el abuso de la razón: es domar esta razón altanera, forzándola a plegarse a una autoridad tan alta y tan resplandeciente, que no puede desconocer sus derechos" (*Essai, I*, ii). Pues tal autoridad —la de la Iglesia católica— no afirma sino lo que todos los hombres conciben como verdadero y digno de ser creído en un acto de fe. Lamennais seguía, pues, en gran parte la misma línea de pensamiento coetáneamente desarrollada por Louis de Bonald y Joseph de Maistre. A diferencia de éstos, sin embargo, acentuaba más que ningún otro el aspecto de la creencia.

En sus escritos de la época del "humanitarismo liberal" Lamennais desarrolló una filosofía basada en la razón universal y en el sentido común, los cuales garantizan, a su entender, la creencia común de la Humanidad. La creencia religiosa queda de este modo ligada a una especie de fraternidad humana, en la participación de todos los hombres en una misma fe, capaz de salvarlos. Por la conciencia de esta fraternidad se puede, además, instaurar un nuevo orden social. En los escritos últimos, que pretendían ser más sistemáticos, Lamennais desarrolló una filosofía de lo Absoluto, el cual es materia de creencia. Lo Absoluto es originariamente una trinidad compuesta de Poder, Inteligencia y Amor. Esta Trinidad originaria constituye el modelo para otras estructuras trinitarias, tales como las de las actividades humanas en la industria, el arte y la ciencia.

Obras: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 vols., 1817-1823. — *De l'éducation du peuple*, 1818. — *De l'éducation considérée*

dans ses rapports avec la liberté, 1818. — De *la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil,* 2 partes, 1825-1826. — Des *progrès de la religion et de la lutte contre l'Église,* 1829. — *Paroles d'un croyant,* 1834. — *Affaires de Roma,* 2 vols., 1836-1837. — *Livre du peuple,* 1838 [Mariano José de Larra, "Fígaro", tradujo esta obra, que se publicó con otras de Larra]. — *La politique à l'usage du peuple,* 1838. — *De l'esclavage moderne,* 1839. — *Esquisse d'une philosophie,* 4 vols., 1841-1846. — *Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie,* 1841. — *De la religion,* 1841. — *Du passé et de l'avenir du peuple,* 1841.

Oeuvres inédites et correspondance, 2 vols., 1866, ed. A. Blaize. — Obras completas: *Oeuvres complètes,* 10 vols., 1836-1837. — Ediciones de correspondencia: *Correspondance inédite entre L. et le baron de Vitrolles,* 1886, ed., E. Forgues. — *Confidences de L., lettres inédites à M. Marión,* 1886, ed. A. Dubois de Villerabel. — *Lettres inédites de L. à Montalembert,* 1898, ed. E. Forgues. — *Lettres de Montalembert à La Mennais,* 1933, ed. Georges Goyau y P. de Lallemand. — Bibliografía: F. Duine, Essai *de bibliographie de Félicité de La Mennais,* 1923.

Ed. crítica del Essai con introducción y comentario por Yves Le Hir, 1949. — Ed. por el mismo Yves Le Hir de un texto inédito titulado: *Essai d'un système de philosophie catholique,* 1954.

Véase Paganel, *Examen critique des opinions de l'abbé de Lamennais,* 2 vols., 1825. — Lacordaire, *Considération sur le système philosophique de M. de L.,* 1834. — O. Bordage, *La philosophie de L.,* 1869. — A. Ricard, *L'école menaisienne. I: La Mennais et son école,* 1881. — Paul Janet, *La philosophie de L.,* 1890. — Abbé Roussel, *L. d'après des documents inédits,* 2 vols., 1893. — C. Boutard, *L., sa vie et ses doctrines,* 3 vols., 1905-1913. — Ch. Maréchal, *La jeunesse de La Mennais,* 1913. — Id., id., *La dispute de l'Essai sur l'indifférence,* 1925. — F. Duine, *La Mennais. Sa vie, ses idées, ses ouvrages d'après des sources imprimées et des documents inédits,* 1922. — Yves Le Hir, *L., sa vie, ses idées, ses ouvrages,* 1922. — Id., id., *L., écrivain,* 1948. — Jacques Poisson, *Le romantisme social de L. Essai sur la métaphysique des deux sociétés, 1833-1834,* 1932. — V. Giraud, *La vie tragique de L.,* 1933. — R. Bréhat, *L., trop chrétien,* 1941. — C. Carcopino, *Les doctrines sociales de L.,* 1942. — A. R. Vidler, *Prophecy and Papacy,* 1954 [The Birbeck Lectures 1952-1953]. — M. Mourre, *L. ou l'hérésie des temps modernes,* 1955. — H. Médine, *Esquisse d'un traditionalisme catholique,* 1956.

LANDSBERG (PAUL LUDWIG) (1901-1944) nac. en Bonn, fue profesor de filosofía en la Universidad de Bonn a partir de 1926. Huyendo de Alemania, se incorporó a la Universidad de Barcelona, donde dio seminarios sobre Nietzsche y Scheler. Al estallar la guerra civil española en 1936 se dirigió a París, donde formó parte del grupo de personalistas cristianos representados eminentemente por Emmanuel Mounier (v.) y la revista *Esprit.* Fue arrestado en marzo de 1943 en Pau y deportado al campo de concentración de Oranienburg, cerca de Berlín, donde falleció el 2 de abril de 1944.

Discípulo de Max Scheler, Landsberg desarrolló algunas de las ideas fundamentales de su maestro — por ejemplo, en la aplicación de la sociología del saber al estudio de la Academia platónica y en la elaboración de la antropología filosófica (VÉASE). Judío de raza, luterano de religión, inclinado hacia algunas de las posiciones del existencialismo (particularmente del llamado "existencialismo cristiano"), Landsberg estuvo en muchas ocasiones próximo al catolicismo. Ello es especialmente evidente en dos casos: en sus ideas sobre el orden del amor y en sus investigaciones acerca de la muerte y del suicidio. En lo que toca a las primeras, Landsberg se basó en la posibilidad de una aprehensión emotiva y al mismo tiempo objetiva y rigurosa de los valores, aprehensión que lo condujo a profundizar en las raíces agustinianas del *ordo amoris.* En lo que respecta a las segundas, Landsberg ha sostenido que la experiencia de la muerte revela mejor que nada la realidad de la persona espiritual. En cuanto al suicidio, lo considera aceptable si nos atenemos (como los estoicos) a las razones que pueden promoverlo, pero debe rechazarse si consideramos la muerte de Cristo.

Obras: *Die Welt des Mittelalters und wir: ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters,* 1922 (trad. esp.: *La Edad Media y nosotros,* 1925). — *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie,* 1923 (trad. esp.: *La Academia platónica,* 1926). — *Pascals Berufung,* 1929 [monog.] (La *vocación de Pascal*). — *Einführung in die philosophische Anthropologie,* 1934 (*Introducción a la antropología filosófica*). — *Die Erfahrung des Todes,* 1937 (trad. esp.: *Experiencia de la muerte,* 1940 [con otros dos ensayos]). — *Problèmes du personnalisme,* 1952.

LANFRANCO [LANFRANC, LANFRANCUS] (*ca.* 1005-1089) nac. en Pavía, donde estudió leyes. Desterrado de Pavía, pasó un tiempo al parecer en Bolonia. Luego regresó a Pavía, pero hacia 1036 se trasladó a Francia, estudiando en Tours con Berengario (v.). Tras enseñar en varios lugares, incluyendo especialmente Avranches, gramática, retórica y posiblemente (según A. J. Macdonald [Cfr. *infra)]* dialéctica, entró (ca. 1040) en el monasterio benedictino de Bec, en Normandía, siendo nombrado prior del mismo hacia 1045. En Bec se enseñaban el *trivium y* el *quadrivium;* Lanfranco tuvo como discípulo en Bec, entre otros que se hicieron ilustres, a Anselmo de Aosta (véase ANSELMO [SAN]). En 1066 Lanfranco fue nombrado Abate en Caen. Tras la conquista de Inglaterra por Guillermo I, fue llamado a ocupar la sede del arzobispado de Canterbury, donde lo sucedió Anselmo de Aosta.

Lanfranco mantuvo por espacio de unos veinte años (aproximadamente entre 1049 y 1079) una agitada controversia teológica con Berengario de Tours. La controversia versó sobre todo acerca del modo de interpretar el dogma de la transubstanciación en la Eucaristía, Contra Berengario, que adoptaba una posición "nominalista", Lanfranco mantenía una posición "realista": "una cosa —decía— no puede cambiarse en otra sin dejar de ser lo que fue". Por tanto, hay cambio real de substancia en la Sagrada Forma.

A veces se considera a Lanfranco como uno de los "antidialécticos" del tipo de San Pedro Damián. Sin embargo, el juicio de Lanfranco sobre el papel y el uso de la dialéctica (v.) en teología fue más bien moderado. La oposición de Lanfranco a Berengario era principalmente doctrinal, pero también "metódica"; según Lanfranco, Berengario confiaba excesivamente en el poder de la "dialéctica" (de los "argumentos lógicos") para comprender y probar las verdades revela-

das y transmitidas por la autoridad de la Iglesia, de modo que ningún argumento dialéctico debe sobreponerse a ellas. Tanto o más que los argumentos dialécticos, deben usarse, para comprender y probar dichas verdades, los textos de las Escrituras. Pero si los argumentos dialécticos son usados con moderación, no hay motivo para oponerse totalmente a ellos. Por esta razón la mayor parte de los historiadores de la filosofía medieval tienden a considerar a Lanfranco como partidario de una posición intermedia entre los "antidialécticos" extremos, del tipo de San Pedro Damián, y los "dialécticos radicales", del tipo de Berengario de Tours.

Los escritos de Lanfranco (*De corpore et sanguine Domini* [redactado hacia 1509]; *De sacra coena* [íd. 1062]; *Commentarii in omnes Pauli Epistolas*; *Sermo sive sententiae*; *Epistole*) se hallan recogidas en Migne, *P. L.*, CL. — Véase J. A. Endres, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, 1915 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XVII, 2-3]. — A. J. Macdonald, *Lanfranc: A Study of His Life, Works, and Writing*, 1926. — G. Morin, "Bérenger contre Bérenger", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* [Louvain], IV (1932), 109-33. — Véase también L. C. Ramírez, *La controversia eucarística del siglo XI. Berengario de Tours a la luz de sus contemporáneos*, 1940.

LANGE (FRIEDRICH ALBERT) (1828-1875), nac. en Wald, cerca de Solingen, en el distrito de Dusseldorf, se trasladó a los 12 años de edad, con su padre, a Zurich, en Suiza, estudió en la Universidad de esta ciudad y en la Universidad de Bonn. Profesor en el "Gymnasium" de Colonia, fue nombrado en 1855 "Privat-Dozent" en Bonn. De 1858 a 1861 enseñó en el "Gymnasium" de Duisburg; luego fue secretario en la Cámara de Comercio de Duisburg y de 1862 a 1866 director de la *Rhein- und Ruhrzeitung*. Interesado por las cuestiones sociales y especialmente por "la cuestión obrera", Lange intervino en varias publicaciones periódicas socialdemocráticas. En 1870 entró en la Universidad de Zurich como "Privat-Dozent" y en 1872 fue nombrado profesor en la Universidad de Marburgo.

La obra más conocida de Lange es su *Historia del materialismo* (véase bibliografía), desde los atomistas griegos hasta su tiempo. El materialismo es para Lange un sistema completo; es, además, el primer sistema filosófico en el tiempo, pero también el que se halla en "el nivel más bajo". El materialismo —dentro del cual Lange incluye asimismo tendencias como el naturalismo y el positivismo— tiene su justificación como norma para la investigación científica y como explicación de los fenómenos naturales. El materialismo —o sus diversas formas— muestra asimismo los aspectos débiles del "idealismo" cuando éste es simplemente un dogmatismo especulativo. Sin embargo, el materialismo no puede explicar la actividad de la conciencia como realidad organizadora y categorizadora. La superación de las insuficiencias del materialismo se obtiene solamente, según Lange, cuando se adopta la teoría kantiana del conocimiento. Lange es considerado por ello como un kantiano y, en rigor, como uno de los promotores del neokantismo (VÉASE). Pero, a diferencia del idealismo objetivo de otros neokantianos —por ejemplo, los filósofos de la llamada "Escuela de Marburgo"—, Lange defiende una interpretación psicológica, y hasta psicofisiológica, del sujeto trascendental. Las categorías son, pues, formas del sujeto real y no condiciones puras de la posibilidad del conocimiento.

Lange rechaza el valor científico de la metafísica, a la cual estima como "poesía conceptual". Sin embargo, esta "poesía" parece ser necesaria como expresión de ciertas aspiraciones humanas. La metafísica es en este sentido análoga a la religión y a la ética. Contrariamente a Kant, Lange considera que la ética no puede ser un conocimiento riguroso; es un "complemento de la realidad", es decir, la manifestación de una aspiración a la armonía total. Metafísica, religión y ética son, últimamente, de carácter "estético": son, en último término, expresiones de "ideales" y no de realidades.

Obras: *Die Grundlagen der mathematischen Psychologie, ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch*, 1865 (*Los fundamentos de la psicología matemática: ensayo de mostrar la falla fundamental de H. y D.*). — *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, 1865, 5ª ed., 1894; ed. por F. Mehring, 1910 (*La cuestión obrera en su significación para él presente y él futuro*). — *Die Geschichte des Materialismus und Kritik semer Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., 1866, 10ª ed., con introducción por Hermann Cohen, 1921 (trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su significación en el présente*, 2 vols., 1903). — *J. Stuart Mill Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey*, 1866 (*Las opiniones de J. S. M. sobre la cuestión social y la supuesta transformación de la ciencia social por C.*). — *Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 1867 (*Nuevas contribuciones a la Historia del materialismo*). — *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie*, 1877, ed. H. Cohen, 2ª ed., 1894 (*Estudios lógicos. Contribución a la nueva fundamentación de la lógica formal y de la teoría del conocimiento*). — Lange escribió asimismo un largo artículo sobre el pensamiento de Juan Luis Vives para la *Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesen* (ed. K. A. Schmidt, tomo IX); este artículo fue trad. al esp.; la trad., rev. por Menéndez y Pelayo, fue publicada en forma de libro [reimp., 1944].

Véase H. Braun, *F. A. L. als Sozialeokonom*, 1881. — O. A. Ellisen, *F. A. L., eine Lebensbeschreibung*, 1891. — A. Faggi, *F. A. L. e il materialismo*, 1896. — W. Genz, *Der Agnostizismus H. Spencers mit Rücksicht auf A. Comte und F. A. L.*, 1902. — Véase también Hans Vaihinger, *Hartmann, Dühring und L.*, 1876.

LANGER (S[USANNE] K[ATHERINE]) nac. (1895) en Nueva York, ha profesado en Viena, en Radcliffe Collège (Cambridge, Mass., EE.UU). y en el Connecticut Collège for Women (New London, Connecticut). Influida por los trabajos contemporáneos sobre los símbolos y el simbolismo (Cassirer, Wittgenstein y otros), S. K. Langer ve en la investigación de los símbolos y de la simbolización en todas las esferas de la actividad humana (ciencia, religión, arte, etc.) la "nueva clave" de la filosofía. Dicha investigación no necesita, a su entender, estar envuelta en una determinada metafísica —por ejemplo, una metafísica idealista—; la transformación simbólica es para S. K. Langer una actividad natural y no la manifestación de un espíritu humano trascendental. Se parte, pues, del estudio de los símbolos, no se llega a él a

través de una previa metafísica del hombre (a diferencia de lo que propone Cassirer). Sólo de este modo puede ser fiel la filosofía a su tarea de formular problemas en lugar de comenzar con soluciones dadas. La oposición al idealismo es paralela a la oposición al mero empirismo, que olvida que los datos de los sentidos son ya primariamente símbolos. Por lo demás, los símbolos no deben confundirse con los meros signos —ya usados por el animal—; estos últimos son simplemente señales, mientras que los primeros pueden ser signos, pero signos usados para hablar acerca de las realidades.

Cada una de las manifestaciones de la cultura humana —mito, ciencia, religión, arte (o artes), etc.— está ligada a un determinado sistema o universo simbólicos cuya estructura y relación con otros sistemas o universos simbólicos investiga el filósofo. S. K. Langer se ha ocupado en particular de los sistemas simbólicos correspondientes a las diversas artes. Cada arte produce un sistema (o reino) simbólico en el que se expresan uno o varios aspectos del sentir *(feeling)*. El sentir se manifiesta por medio de formas, las cuales poseen entonces "significación" — son "formas concretas significativas. Tal significación no es ni mera expresión de sentimientos del artista ni tampoco reproducción pretendidamente "objetiva" de la realidad. Los símbolos de que se vale cada una de las artes constituyen una peculiar ordenación de la vida perceptual y sensible, la cual puede de este modo refinarse y, por así decirlo, "progresar".

Obras: An *Introduction to Symbolic Logic*, 1937. — *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art,* 1942 (trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte,* 1958). — *Feeling and Form: a Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key,* 1953. — *Problems of Art: 10 Philosophical lectures,* 1961. — *Philosophical Sketches,* 1962 [nueve ensayos].

LAO-TSE. Véase TAOÍSMO.

LAPLACE (PRINCIPIO DE). Véase DETERMINISMO.

LAROMIGUIÈRE (PIERRE) (1756-1837), nacido en Livignac-le-Haut (Aveyron), miembro del "Institut" y profesor de filosofía en la Facuitad de Letras de la Academia (Universidad) de París, ejerció considerable influencia filosófica en Francia, sobre todo a través de los cursos de lecciones (luego publicadas) dadas en 1811 y 1812. Laromiguière siguió en filosofía el método según el cual "el espíritu descompone los objetos para hacerse con otras tantas ideas distintas de sus cualidades; compara estas ideas para descubrir sus relaciones de generación, y para remontarse de este modo hasta su origen, hasta su principio" *(Leçons,* Parte I, Lección 1) — lo que equivale simplemente, según el autor advierte, al "análisis". Suele presentarse a Laromiguière como un filósofo que partió de Condillac, pero que se separó de él en algunos puntos muy fundamentales. En tanto que se ocupó primariamente del problema de "las facultades u operaciones del alma", y en cuanto tuvo muy en cuenta los análisis de Condillac, la filosofía de Laromiguière no puede entenderse, en efecto, históricamente sin la de Condillac. Sin embargo, Laromiguière consideró "el sistema de Condillac" no sólo como *insuficiente*, sino también como erróneo. Lejos de derivar todas las facultades de la sensación, Laromiguière pone de relieve que sensación y atención son facultades distintas entre sí, y aun mutuamente opuestas (*ibid.*, Lección 6). El "análisis de las operaciones del alma" muestra, según Laromiguière, que ésta no está limitada a una "simple capacidad de sentir": "está dotada de una actividad original, inherente a su naturaleza (*ibid.*, Parte II, Lección 3). El alma es, pues, "una fuerza que se mueve y se modifica a sí misma". La actividad propia del alma se concentra enteramente en la atención (*loc. cit.*), la cual necesita, para ejercitarse, no excitar los sentidos, sino silenciarlos. Ello no quiere decir que el alma empiece a actuar por la atención; en sus comienzos, cuando no existe recuerdo, la atención solamente puede actuar sobre sensaciones presentes. Pero cuando la atención se robustece e independiza, se convierte en principio de dirección; por eso el razonamiento procede de la atención y no de las sensaciones. En suma, el alma consiste propiamente en "una nueva manera de sentir" distinta de la sensibilidad, y esta nueva manera de sentir "parece no tener nada de común con las sensaciones". "Al dar a la sensibilidad el nombre de facultad de sentir, se habían asociado, identificado, dos ideas incompatibles. Nosotros hemos separado estas dos ideas... El análisis de la actividad, al hacernos conocer las facultades del entendimiento, nos ha hecho conocer las causas de la inteligencia" (*ibid.*, Parte II, Lección 13). De este modo Laromiguière reconoció la existencia y primado de un "principio interior" activo similar al "sentido íntimo" de Maine de Biran y otros autores, por lo cual Laromiguière es considerado como uno de los más destacados representantes del "esplritualismo francés" y de la tendencia a formular una metafísica partiendo del "análisis psicológico".

Obras: *Projet d'Éléments de Métaphysique,* 1793. — *Paradoxes de Condillac; ou Réflexions sur la Langue des Calculs,* 1805. — *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence ou sur les causes et sur les origines des idées,* 2 vols., 1815-1817, 6ª ed., 1844.

Véase J. Ferréol-Perrard, *Logique classique d'après les principes de philosophie de M. Laromiguière. Suide de réponses aux questions de métaphysique et de morale, etc., par J. F.-P.,* 2 vols., 1828. — *Leçons de philosophie de M. L. jugées par MM. Vict. Cousin et Maine de Biran,* 1829.

Véase también: Lami, *La philosophie de L.,* 1867. — P. Alfaric, *L. et son école,* 1929 [Publications de la Faculté de Lettres de Strasbourg, II, 5].

LARROYO (FRANCISCO) nac. (1908) en Mexico, D. F., profesor en la Universidad Nacional de México desde 1930, estudió en Alemania y ha propagado en México las ideas neokantianas de la Escuela de Marburgo. Desde este punto de vista ha criticado, en estrecha colaboración con Guillermo Héctor Rodríguez, las otras tendencias filosóficas influyentes en México: orteguismo, existencialismo, diltheyanismo, escolasticismo, etc. El órgano de la tendencia fundado por Larroyo ha sido *La Gaceta filosófica*. Ahora bien, las tendencias marburguianas se han mezclado en Larroyo y Rodríguez con tendencias de la escuela de Badén, especialmente en la medida en que dichos autores han insistido en la necesidad de transformar la filosofía en una teoría y crítica de los valores y, en general, en un análisis de las formas culturales. Las ideas de La-

rroyo y sus colaboradores han ejercido influencias diversas sobre otros pensadores mexicanos. Pueden mencionarse entre ellos a Adolfo Menéndez Samará (nac. 1908) —aunque hay que tener en cuenta que este pensador ha abandonado luego el neokantismo para aproximarse a posiciones existencialistas cristianas, análogas a las defendidas por Gabriel Marcel—; y a Miguel Ángel Cevallos.

Obras de Larroyo: *La filosofía de los valores,* 1936. — Los *principios de la ética social,* 1936, 6ª ed., 1946. — *Bases para una teoría dinámica de las ciencias,* 1941. — *Exposición v crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo: Misiva a F. Romero,* 1941. — *El romanticismo filosófico: observaciones a la Weltanschauung de J. Xirau,* 1941. — *Historia general de la pedagogía,* 1946. — *Historia de la filosofía en Norteamérica,* 1946. — *El existencialismo: sus fuentes y direcciones,* 1951. — *La filosofía americana; su razón y su sinrazón de ser,* 1958. — También: *La lógica de las ciencias,* 1938 8* ed., 1954 [en colaboración con Miguel Ángel Cevallos]. — Obras de Menéndez Samará: *La estética y sus relaciones: ensayo de historia,* 1937. — *La estética y su método dialéctico: el valor de lo bello,* 1937. — *Dos ensayos sobre Heidegger,* 1939. — *Fanatismo y misticismo,* 1940. — *Breviario de psicología,* 1941, 2ª ed., 1945. — *Iniciación en la filosofía.* — *Menester y precisión del ser,* 1946. — Obras de G. H. Rodríguez: *El ideal de justicia y nuestro Derecho positivo,* 1934. — *El metafisicismo de Kelsen,* 1947. — *Ética y jurisprudencia,* 1947. — La obra principal de M. A. Cevallos es: *Ensayo sobre el conocimiento,* 1944.

LASK (EMIL) (1875-1915), nac. en Wadiwice (Austria), estudió en Friburgo i.B. con Rickert, doctorándose en 1902. En 1905 recibió en Heidelberg la "habilitación" bajo la dirección de Windelband. Poco después sucedió en la cátedra, en Heidelberg, a Kun Fischer. Al estallar la guerra se alistó en el Ejército y falleció en el frente ruso en 1915.

Miembro de la Escuela de Badén (v.), sus más importantes ideas filosóficas se hallan, sin embargo, bastante lejos de las que caracterizaron el pensamiento de Rickert y Windelband. Lask se interesó sobre todo por el problema de la "lógica de la filosofía", concebida por él como un examen de las "categorías de las categorías", de las "formas de las formas", es decir, como una aplicación a las categorías lógicas del mismo análisis a que se someten habitualmente sus contenidos. La lógica de la filosofía es, por lo tanto, en opinión de Lask, una profundización de la crítica kantiana y una justificación superior de toda lógica trascendental. Siguiendo en parte a Husserl y procurando completarlo, Lask admite la intuición de las esencias, la captación directa y originaria de lo categorial y de lo lógico, pero exige que lo inteligible mismo sea contenido de una forma, de una categoría que es justamente la categoría de lo lógico o la "forma de la forma". Según Lask, la categoría de la categoría no es solamente justificada, sino totalmente necesaria; la relación en que una categoría se encuentra con respecto a la que la envuelve no es, en efecto, una fusión ni una penetración mutua: es simplemente una relación de forma a contenido en donde el contenido no resulta construido, sino i l u m i n a d o por la categoría superior. Forma y materia, y categoría y contenido son, por lo tanto, elementos entre sí irreductibles, aunque no por ello inseparables. El carácter esencialmente impenetrable de todo contenido, y no sólo del contenido real, mas también del ideal, no significa para Lask más que el reconocimiento de la irracionalidad esencial de los contenidos, susceptibles, ciertamente, de ser envueltos por categorías, pero no por ello menos impenetrables. Esta irracionalidad, asimismo evidente en el caso del contenido ideal, no equivale, consiguientemente, a la mera ausencia de carácter lógico. La lógica de la filosofía, que se aplica justamente al problema de las categorías de las categorías ha de reconocer en ellas la coexistencia de la irracionalidad y del carácter lógico. Lask consigue de este modo una síntesis entre el racionalismo y el irracionalismo, que se habían mantenido durante mucho tiempo en oposición irreductible. La unificación de todas las categorías por su carácter "intencional", es decir por su referencia a un contenido, real o ideal, ajeno a ellas, representa, en su filosofía, el tránsito de la distinción a la unidad y del análisis al sistema. Sólo por esta unificación basada en la intencionalidad esencial de la forma es posible someter la totalidad de lo existente y de lo valente a la inherencia de las categorías, convertidas a su vez en contenidos a los cuales se aplican intencionalmente las formas de las formas hasta llegar a una forma única, primitiva y absoluta, a la forma primaria, protoforma, *Urform.* La oposición al constructivismo racionalista se manifiesta sobre todo en la idea del carácter intencional de las categorías, con inclusión de la categoría suprema, pero el hecho de la existencia de ésta y especialmente la atribución a la misma de una preeminencia sobre las restantes en el análisis de la lógica sobre sí misma, convierte a la protoforma en un principio destinado a transformar la lógica de la filosofía en un sistema completo, análogo a los del idealismo alemán.

La filosofía de Lask incluye no sólo una lógica de la lógica como parte justificada de la lógica trascendental general, sino también una doctrina de lo Absoluto y una teoría de la verdad. La doctrina de lo Absoluto es consecuencia de la tesis acerca de la protoforma o forma originaria. Ésta representa la cúspide en la pirámide de las categorías, pero también la unidad de ellas. La unidad en cuestión no es la última síntesis en la dialéctica de los contrarios. Pero como es unidad de todas las formas, tiene que englobar asimismo las que son, o aparecen, como contrarias. Se trata de una unidad del ser, pero también, y sobre todo, del valor. En cuanto a la teoría de la verdad, se basa en la idea de un "objeto puro", el cual funda la verdad de todos los objetos como objetos.

Lask distingue entre una actividad práctica basada en voliciones y una actividad teórica (o teórico-contemplativa) consistente en la aprehensión de valores transubjetivos, especialmente valores estéticos y religiosos. La actividad práctica es personal; la teórico-contemplativa es transpersonal. Pero como la actividad práctica recibe su sentido solamente de la realización de los valores, éstos son los que predominan en última instancia. Lo Absoluto al que nos referimos antes puede ser concebido, en rigor, como un valor o, mejor aun, como la cúspide de todos los valores. Al mismo tiempo, este valor supremo da su sentido a todo ser. Por este motivo la filosofía en cuanto reflexión sobre las formas hasta llegar a la proto-forma

es primariamente una teoría de los valores.

Obras: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 1902 *(El idealismo de F. y la historia)* (Disc.). — *Rechtsphilosophie*, 1905 (trad. esp.: *Filosofía jurídica*, 1946). — *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1912 (*La lógica de la filosofía y la teoría de las categorías*). — *Die Lehre vom Urteil*, 1913 *(La teoría del juicio)*. — Edición de escritos: *Gesammelte Werke*, 3 vols. (I, II, 1923; III, 1924), ed. Eugen Herrigel. El tomo III incluye el "Nachlass": un trabajo sobre Platón, otro sobre el sistema de la lógica, otro sobre el sistema de la filosofía y otro sobre el sistema de las ciencias *(Platón; Zum System der Logik; Zum System der Philosophie; Zum System der Wissenschaften)*.

Véase la introducción de H. Rickert a la ed. de *Gesammelte Werke*. — Además: Georg Pick, *Die Übergegensätzlichkeit der Werte. Gedanken über das religiöse Moment in E. Lasks logischen Schriften vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus*, 1921. — Friedrich Freis, "Zu Lasks Logik der Philosophie", *Logos*, X (1921-1922), 227-43. — Eugen Herrigel, "E. Lasks Wertsystem. Versuch einer Darstellung aus seinem Nachlass", *ibid.*, XII (1923-1924), 100-22. — Aníbal Sánchez Reulet, E. L. *y el problema de las categorías filosóficas*, 1942 (monografía).

LASSALLE (FERDINAND) ['Lassalle' es la forma francesa del apellido judío 'Lassel'] (1825-1864) nac. en Breslau, estudió en Berlín, siguiendo sobre todo las tendencias hegelianas. En 1845 se trasladó a París, y en 1848 entró en contacto con Marx y Engels — con quienes, por lo demás, estuvo luego en desacuerdo. En 1849 fue encarcelado por su intervención en un movimiento de agitación política en Dusseldorf. Unos años después se trasladó a Berlín. Importante fue en su carrera política su participación en el Congreso obrero de Leipzig, el año 1863, con motivo de la fundación del primer partido obrero alemán.

Lassalle es considerado, desde el punto de vista filosófico, como un hegeliano de izquierda (véase HEGELIANISMO), y como uno de los principales teóricos del socialismo alemán. Sus ideas socialistas chocaron con las de Marx, por cuanto propugnó un "socialismo de Estado" en el cual el Estado tenía que intervenir con el fin de fomentar y regular las cooperativas obreras. Sólo de este modo podía superarse, según Lassalle, "la férrea ley de los salarios", dándose a los obreros participación en las empresas económicas, y aun rigiendo tales empresas en forma de asociaciones de productores. Lassalle propugnó asimismo el sufragio universal dentro del Estado popular alemán, e intentó llevar a Bismarck a adoptar sus ideas del "socialismo de Estado".

Las bases filosóficas de las teorías sociales de Lassalle eran principalmente hegelianas. En efecto, la evolución de las ideas y de las instituciones jurídicas era para Lassalle una evolución fundamentalmente histórica; sólo la historia da validez (temporal) a las ideas y a las instituciones. A la vez, estas ideas e instituciones representan en cada caso "el espíritu de la época". Ahora bien, se ha destacado a menudo la influencia en Lassalle de las ideas políticas e históricas de Fichte, especialmente en cuanto insistió en la noción de "pueblo" (*Volk*) como unidad histórica capaz de articular muy diversas maneras de actuar, y en cuanto estimó que es menester para el "pueblo" alcanzar la libertad — la cual se consigue por medio de la realización de su propio "espíritu".

Obras principales: *Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos*, 2 vols., 1858 (*La filosofía de Heráclito de Éfeso, el Oscuro*). — *System der erworbenen Rechte*, 2 vols., 1861 *(Sistema de los derechos adquiridos)*. — Para las ideas socialistas de Lassalle son importantes el "Offenes Antwortschreiben an das Zentral-Komitee zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Kongresses zu Leipzig" (1863) y *Herr Bastiat-Schultze von Delitzsch, der ökonomische Julián; oder Kapital und Arbeit* (1864). — Ediciones de obras: *Gesamtwerke*, 6 vols., s/f., ed. Erich Blum. — *Gesammelte Reden und Schriften*, 12 vols., 1919-1920, ed. Eduard Bernstein. — *Nachgelassene Briefe und Schriften*, 6 vols., 1921-1925, ed. Gustav Mayer.

Véase Eduard Bernstein, *L. und seine Bedeutung für die deutsche Arbeiterklasse*, 1904, 2ª ed., 1919. — E. di Cario, *Per la filosofia délia storia di F. L.*, 1911. — íd., íd., *L.*, 1919. — Karl Vorländer, *Marx, Engels und L. als Philosophon*, 3ª ed., 1926. — Gustav Mayer, *L.*, 1925. — Íd., íd., *Bismarck und L.*, 1928. — D. Footman, *L.*, 1946. — W. Ziegenfuss, *Die Genossenschaften*, 1948. — Th. Ramm, F. *L. als Rechtsund Sozialphilosoph*, 1953.

LATITUDINARIO, LATITUDINARISMO. Estos términos pueden emplearse en tres sentidos: teológico, moral y estético.

Teológicamente se ha calificado de "latitudinarios" a una serie de pensadores miembros de la Iglesia anglicana, especialmente en el siglo XVII: Whichcote, Culverwee y, en general, los "platónicos cantabrigianos" (véase CAMBRIDGE [ESCUELA DE]). Los latitudinarios —los *latitude-men*— fueron así llamados por su criterio de "amplitud" —*latitudo*— en sus creencias religiosas y por su actitud "liberal" frente a miembros de otras Iglesias y sectas. El latitudinarismo acentuaba la tolerancia religiosa indicando que había un número reducido de creencias comunes a todos los cristianos y que si éstos se atenían a estas creencias más bien que a complicados desarrollos dogmáticos podían llegar a unirse en una sola Iglesia.

Los católicos han llamado con frecuencia "latitudinarismo" a la actitud según la cual todos los hombres pueden salvarse, y también a la actitud de tolerancia considerada excesiva —y calificada por ello de "falsa tolerancia" (véase TOLERANCIA)— frente a otras Iglesias o sectas o frente a otras creencias.

Moralmente se llaman "latitudinarios" a quienes predican o defienden una actitud moral un tanto "laxa" o a quienes estiman que hay ciertas acciones que no son morales o, mejor dicho, que no son ni morales ni inmorales, sino "moralmente indiferentes". Kant ha contrapuesto los latitudinarios a los rigoristas — y, por tanto, el latitudinarismo al rigorismo. Los que no admiten que hay algo moralmente intermediario, en las acciones (*adiaphora*) [véase INDIFERENCIA]) o en el carácter son rigoristas; los que admiten que hay algo intermediario son latitudinarios — sea indiferentistas, sea sincretistas (véase RIGORISMO). El latitudinarismo puede ser teórico o práctico, según se manifieste en las ideas o en las acciones.

Estéticamente pueden llamarse "latitudinarios" a quienes estiman que en las bellas artes "todo está permitido". W. T. Krug (VÉASE) usó en este respecto los términos 'latitudinario' y 'latitudinarismo' al referirse a la actitud ejemplificada por la *Lucinda* de Schlegel, o en los *Lustspiele* de Kotzebue. El latitudinarismo estético pue-

de, y suele, ofrecer un carácter moral.

Para el sentido de *latitudo* en varios filósofos naturales del siglo XIV, véase INTENSIÓN.

LAURIE (SIMON SOMMERVILLE) (1829-1909), nac. en Edimburgo, fue profesor de pedagogía en la Universidad de Edimburgo y desplegó gran actividad en la reforma de la instrucción pública en Escocia. En filosofía Laurie desarrolló un pensamiento metafísicamente idealista y gnoseológicamente realista que el propio autor calificó de "vuelta al dualismo". Característico de este pensamiento es el tratar de obtener acceso "fenomenológico" (y en parte dialéctico) a una realidad que va desde un indeterminado sentir hasta la suprema reab'dad de Dios. Laurie parte de lo que llama el puro sentir (*feeling*) o sensibilidad, sin diferenciación de sujeto y objeto. Después de ella —lógica y acaso cronológicamente— se halla la sensación, en la cual bay ya una experiencia de lo externo y, por lo tanto, una primera escisión. Sobre ella se halla lo que llama la "atuición", en cuyo estadio el sujeto aprehende el objeto como tal, y aun las distinciones entre objetos. En el siguiente estadio, el de la percepción, el sujeto se hace activo y la diferencia entre él y el objeto se convierte ya en una contraposición. La racionalidad, que surge cuando aparece el hombre, no es, empero, el fundamento último de la mencionada actividad subjetiva; la diferenciación y la contraposición son más bien determinadas por la voluntad o, como dice Laurie, por una "voluntad-razón" en la cual el sujeto, entrado en sí misino, aparece a la vez como algo que puede dominar el objeto. El ascenso dialéctico hacia esa voluntad-razón corresponde, por lo demás, a la estructura fenomenológica "ascendente" de la realidad misma, de tal modo que en el hombre se revela a la vez, a través sobre todo de la moralidad y de los fines que el sujeto se propone, la posesión de la realidad por sí misma. Desde esta situación puede ser ya afrontado el problema de Dios, el cual aparece para Laurie, en tanto que suma perfección, como algo trascendente y en tanto que vida, como algo inmanente. De ahí que Dios no sea solamente el punto final de ese proceso, sino también el elemento que pervive a través de él y constituye el fundamento de toda diferenciación. El hombre queda entonces ligado por Dios, pero no absorbido en Él y por eso lo negativo de Dios no es sino la falta de positividad que en Él se revela cuando es visto desde el hombre.

El pensamiento de Laurie influyó sobre el filósofo francés Georges Rémacle, que trató de unir asimismo un realismo gnoseológico (según el cual el fenómeno es una realidad objetiva) con un idealismo metafísico, y que expuso la filosofía de Laurie (véase bibliografía).

Obras: *On the Philosophy of Ethics*, 1866. — *Metaphysica Nova et Vetusta, a Return to Dualism*, 1884 (2ª ed., aumentada, 1889). — *Ethica, or the Ethics of Reason*, 1885 (2ª ed., aumentada, 1891). — *Synthetica: Being Méditations Epistemological and Ontological*, 2 vols., 1906. La *Metaphysica* y la *Ethica* aparecieron bajo el pseudónimo "Scotus Novanticus". — Véase J. B. Baillie, "Professor's Laurie Natural Realism", *Mind*, N. S., XVII (1908), 475-92 y XVIII (1909), 184-207. — Georges Rémacle, *La philosophie de S. S, Laurie*, 1909.

LAVELLE (LOUIS), (1883-1951), nac. en Saint-Martin-de Villéreal (Lot-et-Garonne), profesor en los liceos Condorcet, Louis-le-Grand y Henri IV (Paris), encargado de curso en la Sorbona (1932-34), profesor desde 1941 en el Collège de France, ha desarrollado una metafísica que intenta interpretar la realidad y, con ella, la existencia, por medio de una filosofía del ser que incluya la comprensión del acto (VÉASE). Se trata, según sus propias palabras, de una "dialéctica del eterno presente" en la cual el acto aparece como algo idéntico al ser. Pero esta identidad hace justamente del acto lo único que real y verdaderamente hay sin que sea posible preguntarse por su fundamento. El acto es, dice Lavelle, el origen interior del propio yo y del mundo, y por eso el acto no podrá ser jamás un objeto o una razón, aun cuando éstos aparezcan siempre en el interior del acto como algo engendrado por su actividad incesante. Esta metafísica del acto se articula, así, en una dialéctica general que comprende ante todo una teoría del ser, donde se muestra el primado de esta noción con respecto a las otras, lo que permite, en caso de no hallarse nada más allá del ser, "realizar el enlace con el absoluto de la experiencia que tenemos de nosotros mismos y de la que poseemos del mundo". El segundo momento de esta dialéctica, y también el momento central, es la teoría del acto donde se intenta mostrar que "la interioridad del ser es un acto siempre en ejercicio y en el cual no cesamos nunca de participar". El tercer momento es una teoría de la participación, fundamento a su vez de una doctrina de la relación de la eternidad (VÉASE) con el tiempo. El cuarto y último parece ser una teoría del alma que culmina, a su vez, en una doctrina de la sabiduría con la cual podría cerrarse el ciclo dialéctico regresando al mismo fundamento que le había dado origen: la sabiduría final, que es la base de toda actuación, es también el cimiento de toda comprensión, y el acto puede aparecer entonces como aquello cuyo ser es la radical mismidad e intimidad de un Absoluto, el ser del cual es, a su vez y en último término, libertad, valor y creación. La dialéctica del eterno presente realiza de este modo el programa que se había propuesto al comenzar a tratar de la noción del ser y al establecer la fundamentación de la propia ontología. Lavelle había hecho, en efecto, del ser aquello que no puede por principio ser destruido, aquello dentro de cuyo ámbito se da todo lo que hay, con inclusión del tiempo. Este ser "interior" no podía reducirse entonces a ser mero atributo de un sujeto a menos que lo consideráramos a la vez como sujeto de todos los atributos. Sólo después de esto cabía pasar a considerar el ser en su relación con el yo como aquello por medio del cual el ser es dividido. Ahora bien, en sus últimas obras Lavelle confirma este programa al considerar el ser como la primera de las categorías ontológicas fundamentales y al derivar de ella la existencia como acto de "participación en el ser" por medio de la posición de un sujeto. Sólo a partir de esto podría comprenderse lo que se llama la realidad en tanto que objetivada o, mejor dicho, en tanto que dada a la existencia como un objeto. La identificación del ser con el bien, de la

existencia con el valor y del objeto con el ideal representaría, por lo demás, el necesario paralelo axiológico de una estructuración ontológica que tiende siempre a huir de todo formalismo, pero que a la vez tiende a eludir toda subsunción del ser en la "existencia" y, con más razón aun, en la existencia puramente contingente y temporal.

Lavelle inició, en colaboración con Le Senne (VÉASE), un movimiento conocido con el nombre de "filosofía del espíritu" (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL), que es más bien una orientación general que una "escuela filosófica" propiamente dicha.

Obras: *La dialectique du monde sensible*, 1921 (tesis). — *La perception visuelle de la profondeur*, 1921 (tesis). — De *l'Être*, 1928 (2ª edición, modificada, 1947). — *La conscience de soi*, 1933. — *La présence totale*, 1934 (trad. esp.: *La presencia total*, 1961). — *Le moi et son destin*, 1936. — *De l'Acte*, 1937. — *L'erreur de Narcisse*, 1939. — *Le mal et la souffrance*, 1940. — *La parole et l'écriture*, 1942. — *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942. — Du *temps et de l'éternité*, 1945. — *Introduction à l'ontologie*, 1947. — *Les puissances du moi*, 1948 (trad. esp.: *Las potencias del yo*, 1954). — *De l'âme humaine*, 1951. — *Traité des valeurs*, 2 vols. (I. *Théorie générale de la valeur*, 1951; II. *Le système des différentes valeurs*, 1955). — *Çuatre Saints*, 1952 (trad. esp.: *Cuatro Santos*, 1952; sobre S. Francisco de Asís, S. Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, S. Francisco de Sales). — *L'intimité spirituelle*, 1955 (colección de artículos publicados entre 1935 y 1951). — *Conduite à l'égard d'autrui*, 1957. — *Morale et religion*, 1960 [Chroniques philosophiques, 1 (Crónicas publicadas en *Le Temps*, 1930-1942)]. — *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962 [póstumo]. — Las obras sobre el ser, el acto, el tiempo, la eternidad y otra obra (aún no publicada, con el título *De la sagesse)* constituyen cinco partes de una serie titulada *La dialectique de l'éternel présent.*

Véase O. M. Nobile, *La filosofia di L. L.*, 1943. — E. Centineo, *Il problema della persona nella filosofia di L.*, 1944. — Gonzague Truc, *De Jean-Paul Sartre à L. L.*, 1946. — Bernard Delfgaauw, *Het spiritualistische Existentialisme van L. L.*, 1947. — Pier Giovanni Grasso, *L.*, 1949. — V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, 1953, Cap. VIII. — B. Sargi, La *participation à l'être dans la philosophie de L. L.*, 1957. — Mateo Andrés, S. I., *El problema del Absoluto-Relativo en la filosofía de L. L.*, 1957. — G. Davy, J. École, J. Lacroix, J. Pucelle, artículos sobre L. en *Études philosophiques*, XII, 2 (1957). — G. Davy, A. Forest, P. Levert, M. F. Sciacca, *ibid.*, XIII, 1 (1958). — Tarasio Meirelles Padilha, *A ontologia axiológica de L. L.*, 1958. — Jean École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. L.*, 1959. — Wesley Piersol, *La valeur dans la philosophie de L. L.*, 1959. — Paule Levert, *L'être et le réel selon L. L.*, 1960. — C. Joanne Opalek, M. S. C., *The Expérience of Being in the Philosophy of L. L.*, 1962.

LAX (GASPAR) (1487-1560), nac. en Sariñena (Aragón), estudió en Zaragoza y fue profesor en la Universidad de París y en Zaragoza. Considerado como uno de los "escolásticos decadentes", Lax fue acerbamente combatido, entre otros humanistas, por Juan Luis Vives, según el cual las doctrinas de Lax y otros escolásticos españoles que profesaban en París (Luis Núñez Coronel, Fernando de Encinas, etc.) no son sino un cúmulo de oscuridades inútiles y de vanas sutilezas presentadas en un lenguaje bárbaro. Este juicio desfavorable es certero en parte. En parte, sin embargo, la "falsa sutileza" de Lax no debe hacer olvidar que hay en su obra un interés constante por el formalismo lógico y, por lo tanto, que Lax se halla situado en la tradición del florecimiento escolástico de la lógica que fue olvidado o preterido durante el Renacimiento. El principal defecto de la obra lógica de Lax radica más bien en haber mezclado sin suficiente criterio cuestiones diversas —por ejemplo, cuestiones lógicas con semánticas— que los lógicos anteriores habían casi siempre cuidadosamente distinguido.

Escritos: *Tractatus exponibilium propositionum*, 1507. — *De solubilibus et insolubilibus*, 1511. — *Obligationes*, 1512. — *Tractatus de materiis et de oppositionibus in generali*, 1512. — *Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali et de earum equipollentiis*, 1512. — *Tractatus syllogismorum*, 1519. — *Tractatus summularum*, 1521. — *Tractatus parvorum logicalium*, 1521. — *Summa parvorum logicalium*, 1525. — Summa *oppositionum, tam generalis, quam specialis*, 1528. — *De arte inveniendi médium*, 1528. — *Summa syllogismorum*, 1528. — *Summa propositionum*, 1529. — *Praedicabilia*, 1529. — *Quaestiones in libros Peryermenias et Posteriorum Aristotelis*, 1532. — *Tractatus consequentiarum*, 1532. — Además de estos escritos lógicos se deben a Lax: *Arithmetica speculativa duodecim libris demonstrata*, 1515. — *Proportiones*, 1515. — *Quaestiones phisicales*, 1527. — Las críticas de Vives a Lax, en *Libert in pseudo dialécticos.* — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t III, 1941, págs. 19-33.

LE ROY (EDOUARD) (1870-1954) nació en París y profesó en varios Liceos (Michelet, Condorcet, Charlemagne, todos ellos en París), y en el "Collège Stanislas", antes de ser nombrado, en 1921, profesor en el Collège de France para ocupar el puesto que había dejado vacante Bergson.

Le Roy ha sido uno de los más fieles bergsonianos, pero junto a las influencias recibidas de Bergson hay que contar las procedentes de Blondel, de algunas tendencias "modernistas" y del "convencionalismo" de Poincaré y Duhem. Todas estas influencias ayudan a comprender el pensamiento de Le Roy, si bien éste no es simplemente un resultado mecánico de ellas. En efecto, Le Roy se esforzó por repensar a fondo las cuestiones de la relación entre el conocimiento científico y la fe religiosa, así como las cuestiones planteadas por la relación entre la estructura del conocimiento científico y la del conocimiento filosófico.

Fundamental en el pensamiento de Le Roy es su crítica de los supuestos metafísicos del mecanicismo moderno. Esta crítica lo llevó a examinar las formas del saber y a encontrar que éstas pueden ser básicamente tres: el conocimiento común, el científico y el filosófico. Con ello parecía haberse escindido la esfera del saber en tres secciones independientes, y aun hostiles, entre sí. En efecto, cada una de estas formas de saber usa un "método" distinto y llega con ello a resultados al parecer diferentes. Sin embargo, el saber no puede ser múltiple, sino que debe ser uno, o estar fundado en alguna unidad. Esta unidad es proporcionada por el conocimiento de lo real, a diferencia del conocimiento

de los modos de hacer uso de las realidades. Estos modos —propios del conocimiento común y del científico— no deben ser eliminados; sólo ocurre que no deben ser considerados como un saber de lo que la realidad en el fondo es. Los modos común y científico se basan en gran parte en convenciones cuya "verdad" es el resultado obtenido en la manipulación de las cosas.

El saber que alcanza lo real es una filosofía del devenir, análoga a la bergsoniana. Esta filosofía se contrapone a las "filosofías estáticas" propias de las metafísicas subyacentes en los modos de conocimiento común y científico — especialmente en la ciencia de tipo mecanicista. La verdadera realidad es la de lo vivido inmediatamente como puro devenir y evolución creadora. Esta filosofía del devenir no es incompatible con "un idealismo de un género bastante particular, no ideológico ni deductivo, sino amigo de la experiencia concreta, que ve en el principio y en el fondo del ser menos *cosas* que *acciones*" *(Les origines*, etc., pág. 8). Pero Le Roy va todavía más lejos que Bergson en la afirmación de un dualismo entre lo viviente y lo inerte, hasta el punto de que la dificultad consistirá luego en la justificación de la existencia del último. La hipóstasis de lo viviente no es, sin embargo, más que un momento de tránsito para llegar a concretar su realidad. Ahora bien, la realidad de lo viviente es, en último término, el espíritu del hombre. De ahí el interés particular que Le Roy manifiesta por el hecho del desenvolvimiento de la inteligencia. Ésta parece ser el resultado de la evolución; en rigor, es lo que permite otorgar a la evolución su sentido. La inteligencia de que habla Le Roy no es, así, idéntica a la "inteligencia clásica", puramente analítica: se halla movida por la intuición, la cual incluye de este modo el pensamiento. A base de ello Le Roy se opone a la crítica del intuicionismo por parte de un intelectualismo que, siguiendo ciertos precedentes, no niega la posibilidad de que la inteligencia alcance el mundo de los trascendentales. Lo mismo ocurre con la teoría de Le Roy sobre la dogmática y la idea de Dios. Le Roy se inclina en este punto a un pragmatismo inmanentista en la medida en que justifica la existencia de la persona divina a través de una acción que engloba el pensamiento, pero niega que este pragmatismo sea puramente convencionalista o resultado de un vago sentimentalismo. La concepción "práctica" del dogma estaría también en la vía del inmanentismo y aun en la del modernismo, pero Le Roy insiste continuamente en que la práctica no es sólo la acción exterior, sino el acto interno, el pensamiento-acción dentro del cual se da la posibilidad de toda realidad trascendente. La concepción del dogma como conducta práctica es, pues, para Le Roy una simple negación del intelectualismo vacío y del sentimentalismo impreciso, pero no una negación de la realidad que el propio dogma ha establecido.

Obras: "Science et Philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, VII (1899), 375-425, 503-62, 706-31; VII (1900), 37-72. — *Dogme et Critique, Études de philosophie et de critique religieuse*, 1907. — *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, 1912 (trad. esp., B., 1928). — *L'exigence idéaliste et le fait de révolution*, 1927. — *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1928. — *La pensée intuitive*, 2 vols., 1929-1930. — *Le problème de Dieu*, 1929. — *Introduction à l'étude du problème religieux*, 1943. — "Notice générale sur l'ensemble de mes travaux philosophiques", *Les Études philosophiques*, N. S., Año X (1955), 161-88. — *Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale*, 2 vols., 1956-1958 (I. *La pensée;* II. *L'action*). — *La pensée mathématique pure*, 1960 [de cursos dados en el Collège de France, 1914-1915 y 1918-1919, revisado desde 1919-1920 para su publicación, con 5 apéndices procedentes de otros cursos, 1922 a 1926].

Véase J. de Tonquédec, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, 1908. — F. Olgiati, *E. Le R. e il problema di Dio*, 1929. — R. Jolivet, *A la recherche de Dieu. Notes critiques sur la théodicée de M. E. Le R.*, 1931 [Archives de philosophie, III, 1]. — Maria do Carmo Tavares de Miranda, *Théorie de la vérité chez E. Le R.*, 1957.

LE SAULCHOIR. En Flavigny (Côte-d'Or, Francia) se estableció oficialmente en 1868 un *studium générale* dominico. Tras diversas vicisitudes se trasladó en 1904 a Le Saulchoir (cerca de Tournai, Bélgica). En 1907 se aplicó una nueva *ratio studiorum*, en gran parte gracias a los esfuerzos de A. Gardeil (VÉASE), regente de estudios entre 1897 y 1911. El *studium* fue transferido posteriormente a Étioles (Seine-et-Oise), donde se halla actualmente. Los maestros del *studium* han constituido un grupo teológico conocido con el nombre de *Le Saulchoir* o *Escuela de Le Saulchoir*. Además de A. Gardeil, el principal mentor del grupo, han profesado en el *studium* en diversos períodos: P. Mandonnet, A.-D. Sertillanges, G. Théry, R. Vaux, M.-D. Roland-Gosselin, H.-D. Gardeil, A.-J. Festugière, D. Dubarle, M.-J. Congar y M.-D. Chenu, todos ellos de la Orden de los Predicadores.

Aunque principalmente teológico, el grupo de Le Saulchoir ha realizado también un programa y estudios filosóficos, por lo que podemos considerarlo asimismo como una escuela de filosofía.

Desde el punto de vista teológico ha caracterizado los trabajos de Le Saulchoir la atención prestada al "dato revelado", pues se ha considerado que la teología es la fe *in statu scientiae* y no algo externo a la fe. La Escritura y la tradición no son, pues, para los maestros de Le Saulchoir meros repertorios de argumentos para la teología, de modo que, como escribe Chenu, "explotar los textos de San Pablo *para* demostrar la causalidad física de los sacramentos es marchar a contrapelo: la causalidad física es más bien un medio de concebir plenamente el realismo sacramental de San Pablo" *(op. cit. infra*, págs. 55-6). No se prescinde, pues, del "método histórico"; se aspira a una armonía entre teología y exégesis histórica, único modo de mostrar que la tradición no es un "agregado", sino una continuidad orgánica. Inspirándose en Santo Tomás, los maestros de Le Saulchoir han desarrollado la ciencia teológica como *intellectus fide*; sin despreciar "el sistema teológico" se ha distinguido entre ciencia teológica y sistema teológico. Ello ha conducido en filosofía a subrayar que no debe haber contaminación entre ella y la teología y que no debe suponerse que la filosofía "conduce" sin más a la teología. Pero rechazar la contaminación no significa abogar por la separación. Hay que encontrar una "relación verdadera" entre la teología como *intellectus fidei y* la filosofía como *philosophia perennis* — *philosophia perennis*, porque está

siempre en formación y no porque hay que tomar los resultados filosóficos como ya dados para siempre. Por eso el tomismo no debe ser tomado a la letra —lo que daría lugar a una especie de wolffismo—, sino según su espíritu. Tampoco debe ser considerado como una filosofía —y menos como la filosofía—, sino como expresión de un espíritu teológico. El tomismo no es un "aristotelismo prolongado": es una inspiración, un método, ciertos principios orgánicos y percepciones primeras. No importa que los resultados no sean tomistas, con tal que lo sea el espíritu. En último término, "adquirir conciencia de la realidad de la época" es un imperativo que, según los maestros de Le Saulchoir, el propio Santo Tomás no hubiera rehusado jamás.

M.-D. Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir,* 1937. — Las publicaciones fundadas o desarrolladas por los maestros de Le Saulchoir son: la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (desde 1907), el *Bulletin thomiste* (desde 1924), la *Bibliothèque thomiste,* las publicaciones de las *Journées d'Études de la Société Thomiste* y la colección de publicaciones de *La vie spirituelle.*

LE SENNE (RENÉ) (1883-1954) nac. en Elbeuf-sur-Seine (Seine Maritime), ha sido profesor en los Liceos de Chambéry y Marsella, en varios Liceos de París, en la Escuela Normal Superior de Sèvres y (hasta 1952) en la Sorbona. Inspirándose en parte en las orientaciones criticistas, tendió luego hacia una acentuación de los aspectos idealistas y espiritualistas de aquéllas, representando de un modo eminente la corriente llamada en Francia de la "filosofía del espíritu". La reducción del ser a la conciencia es, por lo demás, típica de un pensamiento cuyo punto de partida es el análisis del espíritu — análisis "empírico", si bien de un empirismo "totalista", antinaturalista, antiasociacionista y anticondicionista. Este "análisis del espíritu" no es, sin embargo, o no es enteramente, asunto de la psicología; es un análisis reflexivo similar al llevado a cabo por los espiritualistas franceses que se calificaron a sí mismos de "espiritualistas positivos" (como Lachelier). Lo que, en todo caso, interesa a Le Senne es una psicología fuertemente impregnada por la metafísica.

Según Le Senne, la conciencia —como "conciencia reflexiva"— es como un "ámbito" dentro del cual se da toda actividad y, por consiguiente, también todas las actividades cognoscitivas, de modo que la ciencia aparece asimismo como un elemento integrante del análisis reflexivo. Sólo a partir de esta base se puede llegar a la idea del ser y aun a la idea de su inteligibilidad, con lo cual las ideas de "conciencia" y "espíritu" propuestas por Le Senne se aproximan a la noción tradicional de "inteligencia" en cuanto es capaz de comprender el reino de los "trascendentales". Le Senne ha desarrollado su filosofía sobre todo a base de una consideración del deber. Éste muestra que el ser no es un puro dato ni un puro hecho, que es algo que se va haciendo, que se "consigue" a medida que el deber se cumple. El deber interpone un obstáculo que, a su vez, constituye el ser. A ello sigue un examen de la relación entre deber y obstáculo que desemboca en una teoría general de la experiencia. Ésta puede conducir hacia el obstáculo (que es determinación) o hacia el valor (que es vida espiritual, es decir, creación e invención). El obstáculo es una condición del deber y éste a su vez una condición del ser. Pero el ser no será ya entonces el puro ente, sino el espíritu concreto y libre. La metafísica se une así con la moral y aun resulta fundada en ella. Por eso dice Le Senne que "la libertad es la primera y última palabra sobre el espíritu" *(Traité de morale générale,* pág. 642), por eso la metafísica es una revelación del valor que surge como el polo al parecer opuesto al ser, pero, en última instancia, constitutivo del ser, o cuando menos revelador del ser.

Obras: *Introduction à la philosophie,* 1921 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* 1954). — *Le mensonge et le caractère,* 1930 (tesis). — *Le devoir,* 1930 (tesis). — *Obstacle et valeur. La description de la conscience,* 1934. — *Traité de morale générale,* 1942. — *Traité de caractérologie,* 1945 (trad. esp.: *Tratado de caracterología,* 1953). — *La destinée personnelle,* 1951. — Véase Jean Paumen, *Le spiritualisme de René Le Senne (Humanisme et philosophie),* 1949. — A. Guzzo, G. Clava, C. Rosso, M. Ghio, *R. Le Senne,* 1951. — E. Centineo, *R. Le Senne; idealismo personalistico e metafisica assiologica,* 1953. — J. Pirlot, *Destinée et Valeur. La philosophie de R. Le Senne,* 1954. — Número de *Les Études philosophiques,* N. S. Año X (1955), 361-566, dedicado a Le Senne.

LEALTAD. Véase FIDELIDAD, ROYCE (JOSIAH).

LEBENSWELT. Esta expresión, usada especialmente por Husserl, puede traducirse por 'mundo vital' Por haberse convertido en una expresión técnica dentro de una cierta fase de la fenomenología husserliana y por haber sido usada en forma alemana por autores de lengua no alemana, la dejamos sin traducir. Lo mismo hemos hecho con otras expresiones (Cfr. *Dasein*).

En su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaftenun die transzendentale Phänomenologie* (1954, ed. W. Biemel; *Husserliana,* VI [las Partes I y II fueron ya publicadas en la revista *Philosophia,* ed. A. Liebert, 1936], Husserl desarrolla el concepto de *Lebenswelt* (Cfr. especialmente Parte III: $$ 28, 29, 33, 34, 44, 51). Según Husserl, hay en Kant un "supuesto" no expresado: el de un "mundo circundante vital" (*Lebensumwelt*) que se da por valedero sin más. Este supuesto determina los modos como se plantean los problemas de la crítica de la razón. El mundo circundante vital es el mundo vivido y no —o todavía no— "tematizado". Es el mundo de "lo que se da por sentado o supuesto" — el mundo de las *Selbstverständlichkeiten.* Ahora bien, este mundo no tiene por qué ponerse aparte como indigno de descripción e investigación. En rigor, se trata de un mundo extremadamente rico, el mundo de los "fenómenos 'anónimamente' subjetivos". Ni la ciencia objetiva, ni la psicología, ni la ciencia universal de lo subjetivo ni la filosofía se han hecho tema de este "mundo de lo subjetivo" — ni siquiera se ha hecho tema de él la filosofía kantiana a pesar de intentar encontrar las condiciones subjetivas de la posibilidad de un mundo objetivamente experimentable y cognoscible.

Pero como la fenomenología trascendental es una ciencia de fundamentos últimos, no puede dejar de lado ese mundo. En todo caso, el problema del *Lebenswelt* constituye uno de los problemas básicos en el problema general de la ciencia objetiva. Esta ciencia incluye una ciencia del *Lebenswelt.* No se trata de una cien-

cia "lógico-objetiva", pero sí de una ciencia que, en lo que toca a la "fundamentación", posee un valor muy elevado. Husserl indica que la ciencia del *Lebenswelt* se refiere a las "experiencias subjetivo-relativas", y que debe averiguarse el modo como tales experiencias pueden utilizarse para las ciencias objetivas. El *Lebenswelt* es un universo que posee una "intuitividad en principio". Parece tratarse, así, de algo parecido a lo que se ha llamado a veces "conocimiento del hombre"; en todo caso, está ligado a ciertas investigaciones de "antropología (v.) filosófica", y puede relacionarse con lo que se ha llamado "crítica de k vida cotidiana" (H. Lefèbvre) — si bien esta última incluye motivos de carácter "social" que Husserl no parecía tener en cuenta, o no parecía tenerlo suficientemente. Ahora bien, este "conocimiento del hombre" se basa, según Husserl, en una "ontología": la "ontología del *Lebenswelt*". Ésta describe y examina todas las "formas prácticas" (*praktische Gebilde*), esto es, todo lo que son "hechos" en el mundo de la vida (*die Welt des Lebens*), incluyendo, por tanto, las ciencias objetivas como hechos culturales. Puede verse con ello que la ciencia del *Lebenswelt* aparece de modo distinto según el punto de vista adoptado: por un lado, es una ciencia objetiva, la cual se convierte para la constitución de toda ciencia objetiva; por otro lado, precede a toda ciencia objetiva, la cual se convierte en "hecho" del *Lebenswelt.* Que las ciencias hayan olvidado que han surgido o emergido de un *Lebenswelt,* muestra uno de los aspectos, si no el aspecto fundamental, de "la crisis de la ciencia europea". El *Lebenswelt* es, en efecto, como la suma de las "franjas" y de los "horizontes" en los cuales emergen y se constituyen los hechos "mundanos". Pero justamente porque el *Lebenswelt* no es propiamente un hecho, sino un "horizonte de hechos" (véase HORIZONTE), no es comparable al "mundo natural" — el cual es uno de los elementos del *Lebenswelt.* El *Lebenswelt* no es dado de una vez para siempre, sino que se desarrolla —acaso históricamente— y tiene "formas" y "estilos".

Este *Lebenswelt,* sin embargo, no es lo que aparece "primero" en la experiencia natural; tiene que ser, por así decirlo, "reconquistado" de tal experiencia, lo mismo que de las interpretaciones científicas y otras, por medio de una "reducción" (VÉASE). Así, el estudio del *Lebenswelt* es una fenomenología: la fenomenología "mundana" (*weltliche*). Por eso la reducción del *Lebenswelt* precede a todas las demás reducciones fenomenológicas — o, si se quiere, el desenterrar el *Lebenswelt* precede, en el orden del saber, a la reducción trascendental fenomenológica.

Tanto la idea del *Lebenswelt* como el modo de describir tal "mundo" han sido objeto de numerosas discusiones. Por lo pronto, puede preguntarse en qué relación se halla la descripción del *Lebenswelt* con otras descripciones de "mundos", tales como las que llevan a cabo los antropólogos (especialmente los "antropólogos culturales"), los historiadores (especialmente "los historiadores del espíritu" en el sentido de Dilthey), algunos psicólogos y hasta ciertos "conocedores del hombre" como algunos novelistas y simplemente "hombres de experiencia". Parece que podrían destacarse numerosas relaciones entre estas últimas descripciones y las que Husserl propone. Luego, puede preguntarse en qué relación se halla el análisis realizado por Heidegger del *Dasein y* en particular del "estar-en-el-mundo" con la idea husserliana; a este efecto se ha indicado a veces que la relación es muy estrecha — tan estrecha, que la idea de Husserl puede muy bien haber surgido de indicaciones recogidas de Heidegger. En todo caso, el análisis heideggeriano del "estar-en-el-mundo" puede considerarse como una sistematización de la noción del *Lebenswelt.* Finalmente, puede preguntarse si una descripción del *Lebenswelt* no amenaza con convertirse en una vaga descripción de "lo obvio". En este último respecto, hay diversas opiniones. Autores como Merleau-Ponty, Alphonse de Waelhens y otros han recogido, y elaborado, la idea husserliana del *Lebenswelt* haciéndola objeto de examen riguroso y sistemático. Otros autores, en cambio, especialmente los que se oponen a la fenomenología y a las diversas formas de la "filosofía de la existencia" rechazan la idea del *Lebenswelt* como idea propiamente filosófica. Ahora bien, como John Wild ha observado (Cfr. *Existence and the World of Freedom* [1963], especialmente Caps. III, IV y V), ciertos pensadores que rechazan la idea en cuestión, o que no la tienen simplemente en cuenta, hacen uso de nociones similares. Tal sucede con los "filósofos del lenguaje corriente", especialmente del llamado "grupo de Oxford": su análisis de ciertas expresiones o, mejor, del uso (v.) de ciertas expresiones parece estar fundado en la idea de que la filosofía es, por lo menos en parte, un examen de algo "corriente" u "obvio" (o aparentemente "obvio"). En todo caso, hay más analogías entre el *modo de filosofar* de dichos pensadores y el modo de filosofar de los que han hecho suya, con mayores o menores modificaciones, la idea husserliana del *Lebenswelt,* que entre cualquiera de estos modos de filosofar y la mayor parte de los "tradicionales" o, en todo caso, más decididamente "académicos".

Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, s/f. (1962) [Symposion. Philosophische Schriftenreihe]. — José Gaos, Ludwig Landgrebe, Enzo Paci, John Wild, *Symposium sobre la noción husserliana de Lebenswelt,* 1963 [del XIII Congreso Internacional de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México].

LECCIÓN (LECTIO). Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

LECTIO (LECCIÓN). Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

LEFÈBVRE (HENRI) nac. (1901) en el Béarn, trabaja en el Centre National de la Recherche Scientifique, en París. Lefèbvre encontró en el marxismo la solución de una crisis filosófica personal que lo había hecho desconfiar de la filosofía, hacia la cual se había sentido vocado desde su juventud. El marxismo lo llevó a la adhesión al Partido Comunista francés y —según propia confesión— se dejó "impresionar por el inmenso aparato de autoridad, prestigio y propaganda" del "marxismo oficial", aun cuando ya desde dentro de él comenzó a replantearse las cuestiones fundamentales del marxismo especialmente a través de un estudio de los manuscritos de Marx sobre la enajenación (VÉASE). En situación ambigua con la dirección intelectual del Partido, Lefèbvre acabó por abandonarlo, pero no para romper con el marxismo, sino, al contrario, para hacer, o seguir haciendo, de éste una doctrina viva y no la serie

de dogmas caracterizados por el rótulo *Diamat* (materialismo dialéctico) — dogmas que "no van más allá del nivel de la filosofía de Victor Cousin" (La *Somme et le reste,* I, pág. 56). Según Lefèbvre, la verdad —que es atención a la realidad— se halla por encima del dogmatismo estéril de una ideología oficial. Lefèbvre vuelve de este modo a la misma fuente del marxismo —a Marx—, pero no para repetir los textos, sino para repensarlos, es decir, para repensar a fondo la intuición básica de Marx. Se trata, pues, de un "retorno a Marx como teórico del fin de la filosofía y como teórico de la praxis" (*ibid.*, pág. 75). El marxismo es, en efecto, todo lo contrario de un "marxologismo". Éste es rígido; el marxismo vivo, en cambio, sigue un desarrollo contradictorio que es solidario de las contradicciones del mundo moderno.

Partiendo de esta base Lefèbvre ha examinado en forma que podría llamarse "dialógica" —de diálogo consigo mismo, con el pensamiento de Marx, con la experiencia del filósofo y con el mundo contemporáneo— las cuestiones básicas de la "praxis filosófica". De este examen se han destacado los temas de la enajenación, de la objetividad, del humanismo y del "hombre total". Importante en la obra de Lefèbvre es su "crítica de la vida cotidiana". Se trata de un esfuerzo por describir y comprender "el hombre total". La "vida cotidiana" es definida por Lefèbvre como "región de la apropiación por el hombre no tanto de la naturaleza exterior como de su *propia naturaleza* —como zona de demarcación y de unión entre el *sector no dominado* de la vida y el *sector dominado*— como región donde los *bienes* se confrontan con las necesidades más o menos transformadas en deseos" *(Critique,* etc., t. II, pág. 51).

Obras: *Le nationalisme contre les nations,* 1937. — *Hitler au pouvoir. Bilan de cinq années de fascisme en Allemagne,* 1938. — *Nietzsche,* 1939. — *Le matérialisme dialectique,* 1939 [Nouvelle Encyclopédie Philosophique]. — *L'Existentialisme,* 1946. — *Logique formelle, logique dialectique,* 1947 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica dialéctica,* 1956). — *Marx et la liberté,* 1947. — *Descartes,* 1947. — *Critique de la vie quotidienne.* I (*Introduction*), 1947, 2ª ed. [con un extenso "Avant-Propos"], 1958; II *(Fondements d'une sociologie de la quotidienneté),* 1961. — *Pour comprendre la pensée de Marx,* 1948. — *Pascal,* 2 vols., 1949-1954. — *Diderot,* 1949. — *Contribution à l'esthétique,* 1953. — *Musset,* 1955. — *Rabelais,* 1955. — Pignon, 1956. — *La pensée de Lénine,* 1957 ["Pour comprendre"]. — *Les problèmes actuels du marxisme,* 1958 (trad. esp.: *El marxismo,* 1961). — *La somme et le reste,* 2 vols., 1959. — *Introduction à la modernité,* 1962.

En colaboración con N. Guterman: *La conscience mystifiée,* 1936. — *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel,* 1938.

Véase: Eugenio Werden, *El materialismo dialéctico según H. L.,* 1955.

LEGALIDAD se llama a lo que tiene calidad legal; todo lo que se halla sometido a una ley (VÉASE) tiene el carácter de legalidad. Como la propia ley, la legalidad puede entenderse en varios sentidos: legalidad divina; legalidad humana; legalidad natural; legalidad moral. En la actualidad el concepto de legalidad es estudiado sobre todo en tres sentidos: la legalidad jurídica; la legalidad científica y la legalidad moral.

En lo que respecta a la legalidad jurídica, ha ocupado a los filósofos especialmente la cuestión de si tal legalidad es pura o no pura. Cuando no es pura, la legalidad depende de otras instancias que la pura ley, o la pura posibilidad de leyes: Dios, la Naturaleza, la sociedad humana, la historia, etc. Cuando es pura, la legalidad es la estructura de toda posible ley jurídica en el sentido en que esta tesis ha sido defendida por Kelsen (v.) y por otros miembros de la "Escuela legal vienesa".

En lo que toca a la legalidad científica, puede ser natural o histórica, o ambas a un tiempo. Por lo común, los filósofos se han ocupado de la legalidad científico-natural. Todos los autores que han estudiado la naturaleza y el carácter de las leyes en la ciencia natural se han ocupado de cuestiones de legalidad científico-natural. Los filósofos que se han ocupado de la legalidad histórica, y que han admitido tal legalidad, se han dividido usualmente en dos bandos: los que sostienen que la legalidad histórica es del mismo carácter que la científico-natural y los que sostienen que hay una legalidad histórica peculiar e irreductible a la natural.

En cuanto a la legalidad en sentido moral, su sentido más estricto es el que encontramos en Kant. Kant distingue entre legalidad (*Legalität*) y moralidad (*Moralität*). La determinación de la voluntad que tiene lugar según la ley moral (*gemäss dem moralischen Gesetze*) se llama "legalidad"; sólo la determinación de la voluntad que tiene lugar por amor de la ley (*um des Gesetzes willen*) puede llamarse "moralidad" (*K. p. V.*, 126-7). Respecto al deber, la legalidad es la acción conforme al deber (*pflichtmässig*) en tanto que la moralidad es la acción por el deber (*aus Pflicht*), que es lo mismo que respecto a la ley (*Achtung fürs Gesetz*) *(ibid.,* 144; Cfr. también 213). En rigor, no puede hablarse propiamente de una moralidad de las acciones, sino más bien de legalidad (o no legalidad) de acciones; en cuanto a la moralidad, es una moralidad de las intenciones (Gesinnungen) (*ibid.*, 269-70). El conformarse a la legalidad no produce, o no produce necesariamente, la moralidad; en efecto, el sujeto puede conformarse a la legalidad por temor a castigos que puedan sobrevenir si hay infracciones a la ley, o por la esperanza de recompensas si obedece la ley. En cambio, la conformidad con la moralidad es independiente de todo temor, de toda esperanza y, en general, de toda fuente externa a la ley moral misma.

Dos problemas por lo menos se plantean aquí. Por un lado, parece que puede haber legalidad sin moralidad y moralidad sin legalidad, lo cual lleva a considerar que legalidad y moralidad son completamente independientes entre sí. Aunque Kant parece en ocasiones subrayar esta independencia al máximo, con el fin de poner de relieve la pureza de la ley moral, se da cuenta de que esta independencia puede llevar a concebir un sujeto cuyas intenciones morales sean puras pero que constantemente rompa las normas de la legalidad. Para evitar esta dificultad, Kant tiende a considerar que la moralidad está unida a la conciencia de ella, lo cual envuelve asimismo conciencia de la legalidad.

Por otro lado, parece que mientras hay incentivos bien definidos para actuar de acuerdo con la legalidad, no los hay para atenerse a la moralidad. Aquí también Kant pone de relieve que el respeto a la ley es idéntico a la conciencia del propio deber. Conocer la ley moral no exige obedecer la ley moral, pero induce a sentir

respeto por tal ley. Conciencia de la ley moral y respeto por tal ley son, pues, idénticos. Puede hablarse, además, de un cultivo de la moralidad (*Kultur der Moralität in uns*); los impulsos morales *(moralische Triebfeder)* pueden desarrollarse no sólo por *contemplatio*, sino también por *exercitio* (*Metaphysik der Sitten*, especialmente 219, 392, 397).

LEIBNIZ (GOTTFRIED WILHELM) (1646-1716) nac. en Leipzig, donde estudió y presentó, en 1963, su tesis *De principio individui*. De 1663 a 1667 estudió matemáticas en la Universidad de Jena y jurisprudencia en la de Altdorf. Poco después entró al servicio del Elector de Maguncia y fue enviado, en 1672, a París con una misión diplomática. En 1673 visitó Inglaterra y poco después regresó a París, donde residió hasta 1676. Luego fue a Alemania, siendo nombrado bibliotecario de la corte del duque de Hannover, y encargándose de la redacción de la historia de la familia Brunswick. En 1682 fundó las *Acta Eruditorum y* en 1700 fue nombrado primer presidente de la Sociedad de Ciencias de Berlín — la posterior *Preussische Akademie der Wissenschaften*.

Desde muy joven Leibniz manifestó gran interés por todas las ciencias, por la historia y por las cuestiones políticas y religiosas. A su conocimiento de la escolástica, especialmente de la "escolástica moderna" (Suárez y otros) unió el conocimiento de la ciencia y de la filosofía modernas, interesándose grandemente por el pensamiento de Francis Bacon, Hobbes, Gassendi, Descartes, Galileo, Huygens y otros. Leibniz mantuvo relación personal con no pocos autores a quienes encontró durante sus viajes (Boyle en Inglaterra; Malebranche y Arnauld en París; Spinoza en Holanda, etc.) y mantuvo correspondencia con ellos y con muchos más; de hecho, en la extensa correspondencia de Leibniz se hallan indicaciones muy importantes acerca de su propio pensamiento filosófico y de sus descubrimientos científicos. Tal sucede, para citar sólo un par de casos, con su correspondencia con Arnauld y con Clarke. Su actividad diplomática y política se manifestó en diversos momentos y en varias formas; baste citar sus esfuerzos para convencer a Luis XIV y luego al Zar Pedro el Grande de constituir una alianza de Estados cristianos, abandonando las luchas internas y dirigiéndose contra los musulmanes. Ello estaba en estrecha relación con su ambición de unir las Iglesias cristianas: primero, los católicos y protestantes (lo que dio lugar a la resonante controversia con Bossuet) y luego a los calvinistas y luteranos. Leibniz fracasó en todas estas empresas, pero no cesó de alentarlas. El deseo de unificación y de armonía se manifestó asimismo en su interés por la formación de sociedades eruditas y científicas y la publicación de "Actas" de estas sociedades con el fin de mantener en estrecho contacto a todos los que trabajaran en las diversas ciencias. Algunas de las polémicas suscitadas por Leibniz alcanzaron enorme resonancia; tal ocurrió particularmente con la que tuvo lugar sobre la cuestión de la prioridad en el descubrimiento del cálculo infinitesimal. Leibniz llegó a la idea de este cálculo en 1676. Newton había alcanzado (independientemente) la misma idea algunos años antes, pero mientras Leibniz publicó sus resultados en 1684, Newton no lo hizo sino hasta 1687. Se discutió, pues, quién había sido el primero — disputa que tuvo lugar entre partidarios de Leibniz y Newton más bien que entre los propios autores, y disputa, por supuesto, baldía, ya que cada uno había descubierto el cálculo sin tener noticia de los trabajos del otro. La notación propuesta por Leibniz fue la que se adoptó con preferencia y la que sigue todavía en parte usándose.

Estas múltiples actividades e intereses de Leibniz se hallan en estrecha relación con la naturaleza de su propio pensamiento filosófico. Éste se halla dominado por varias ideas centrales, de las que mencionaremos las siguientes: la armonía, la continuidad y la universalidad. Lejos de rechazar la tradición, Leibniz aspiró a incorporarla e integrarla con las ideas propuestas por la filosofía y la ciencia modernas. Así, por ejemplo, Leibniz desarrolló el mecanicismo, pero trató de armonizarlo con la doctrina de las formas substanciales; destacó la importancia de la idea de substancia, pero no sin detrimento de la idea de relación, etc. Corno el propio Leibniz dijo en una ocasión: *je ne méprise presque rien* — nada, o "casi nada", debe menospreciarse; todo o "casi todo", puede integrarse y armonizarse; el "mundo mejor" es, en todo caso, "el mundo más lleno". Por eso Leibniz aspiró a ser el heredero de una *philosophia perennis*, una filosofía que cambia pero de un modo continuo y en donde cada momento sucede al anterior y anuncia el posterior. Nada de extraño que en su tiempo Leibniz fuera considerado como un típico "filósofo ecléctico" — una imagen de Leibniz que hoy nos sorprende, por ser incompatible con lo que pensamos sobre Leibniz y sobre el eclecticismo, pero que no deja de tener su fundamento en la tendencia del filósofo hacia la composición, por supuesto armónica, de muy diversas doctrinas. La idea de la armonía estaba ligada en Leibniz a la de la continuidad. Ambas estaban, además, vinculadas a la idea de la universalidad en cuanto expresión del deseo de constituir una ciencia universal y un lenguaje universal accesible a todos los humanos y capaz de describir todas las ideas posibles.

De hecho, en los inicios de su carrera filosófica Leibniz se ocupó de la posibilidad de una *ars combinatoria* (VÉASE) y de una *characteristica universalis*. Esta última era un lenguaje universal expresado en forma simbólica que permitiera a todos usar los mismos símbolos con el mismo significado. La primera era un sistema deductivo que permitiera combinar los símbolos deductivamente, de tal forma que "pudiera ponerse punto final a esas cansadoras polémicas con que las gentes se fatigan unos a otros" (Gerhard, VII, 186 [Cfr. bibliografía]). Pero ello será posible sólo cuando se hagan los razonamientos "tan tangibles como los de las matemáticas, de suerte que podamos descubrir un error a simple vista, y que cuando haya disputas entre gentes podamos simplemente decir: 'Calculemos', a fin de ver quién tiene razón" (*Opuscules et fragments inédits*, ed. Couturat, pág. 176 [Cfr. bibliografía]). Así, la ciencia universal soñada por Leibniz procede al modo de la lógica y de la matemática, si bien estas últimas son solamente partes de tal ciencia universal. Por lo demás, la ciencia universal en cuestión es posible solamente porque, como escribió Leibniz, "el cuerpo entero de las ciencias puede ser comparado a un océano, que es continuo en todas partes, sin hiatos o

divisiones, bien que los hombres conciban que hay partes en él y les den nombre según su conveniencia" (Couturat, pág. 530). Debe advertirse que en la constitución de tal ciencia universal, aunque los caracteres usados sean arbitrarios, "hay en su aplicación y conexión algo que no es arbitrario, es decir, una relación que existe entre los caracteres y las cosas", por lo que "la verdad no se basa en lo que es arbitrario en los caracteres, sino en lo que es permanente en ellos, es decir, en la relación que hay entre los caracteres y las cosas" (Gerhardt, VII, 191). En suma: los conceptos expresados por los caracteres de la ciencia universal tienen *fundamentum* t'n *re.*

Las nociones de universalidad *y* continuidad implicadas en la idea de la ciencia universal postulada por Leibniz corresponden a la universalidad y continuidad que se hallan en la realidad misma. El cálculo infinitesimal no es por ello una simple serie de convenciones: es el mejor modo de conceptualizar y matematizar la continuidad de la realidad entera y del movimiento. Puede considerarse este cálculo como el instrumento o, cuando menos, uno de los instrumentos conceptuales (y calculatorios) cuyo uso le fue sugerido a Leibniz por su idea de la perfecta continuidad de lo real.

En toda exposición de la filosofía de Leibniz ocupan un lugar prominente una serie de principios. A algunos de ellos nos hemos referido ya implícitamente: son los que pueden llamarse "principio de armonía" y "principio de continuidad". A ellos pueden agregarse otros: el "principio de plenitud", el "principio de perfección", el "principio de la identidad de los indiscernibles", el "principio de la composibilidad". Todos ellos se refieren a la realidad. Hay otros dos principios que atañen más bien al modo como se entiende la realidad: son el "principio de no contradicción" (que Leibniz equipara con frecuencia al de identidad) y el "principio de razón suficiente". Ello no quiere decir que haya una separación estricta entre los que podrían llamarse "principios reales" y los "principios conceptuales" (o "principios ontológicos" y "principios gnoseológicos"). En efecto, los principios que se refieren más bien a la realidad no dejan de ser principios que afecten de algún modo al lenguaje en el cual se describe o explica la realidad, y, a la vez, los principios que atañen más bien al modo como se entiende la realidad no dejan por ello de ser de algún modo principios de la realidad. Ello sucede por la muy estrecha correlación que hay en Leibniz entre realidad y lenguaje, y se manifiesta sobre todo en alguno de estos principios, tal como el de razón suficiente, el cual puede formularse diciendo que nada sucede en la realidad sin que haya una razón suficiente para que acontezca, y que nada puede explicarse de la realidad si no se halla una razón suficiente que lo explique.

Hemos tratado de varios de estos principios en diversos artículos de la presente obra; véanse a tal efecto los artículos ARMONÍA, CONTINUO, COMPOSIBILIDAD, IDENTIDAD, INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS), PERFECCIÓN, RAZÓN SUFICIENTE — a los cuales pueden agregarse otros, tales como ESENCIA, EXISTENCIA. Nos limitaremos aquí a destacar ciertos aspectos de algunos de estos principios. Por lo pronto, en el de continuidad. Este principio se revela claramente en la matemática —bien que en alguna ocasión Leibniz haya dicho que toda repetición puede ser o discreta o continua (Gerhardt, IV, 394)— y se manifiesta no menos claramente en la Naturaleza — bien que el mundo de Leibniz sea no sólo un mundo continuo, sino también un mundo monadológico, lleno de individuos. El principio de continuidad es un principio universal en el que se hace patente la armonía entre lo físico y lo geométrico. Es un principio según el cual todo en el universo está relacionado "en virtud de razones metafísicas", y ello no sólo en un presente, sino a través de la duración, ya que el presente se halla siempre grávido de futuro. El principio de continuidad hace posible dar razón de cualquier realidad y de cualquier acontecimiento, ya que sin tal principio habría que concluir que hay hiatos en la Naturaleza, cosa que sería incompatible con el principio de razón suficiente (A. Buchenau y E. Cassirer, *Leibniz ...Werke*, II, 556). Pero a la vez el principio de razón suficiente sería inaplicable si no hubiera el principio de continuidad. Al mismo tiempo, el principio de continuidad y el de razón suficiente están ligados al principio de plenitud; en efecto, el universo es continuo sólo porque es "pleno" y viceversa. Esta "plenitud" es la que resulta del modo como Leibniz concibe el mundo de las esencias (o los "posibles") y su relación con las existencias. Como hemos visto en los artículos pertinentes, Leibniz supone que los posibles se caracterizan por su aspiración (*conatus*) a existir y que el mundo resultante es aquel en el cual se realiza "la serie máxima de posibilidades". En otros términos: todo posible que no sea contradictorio está, por así decirlo, "destinado a existir"; todo posible se hace actual siempre que no haya nada que se oponga a su realización, es decir, en la medida en que haya una razón suficiente para que se lleve a cabo. La razón suficiente para que Dios elija ciertos posibles más bien que otros para realizarse reside, arguye Leibniz, en la conveniencia o grados de perfección que poseen los diversos mundos posibles. Hay muchos (un número infinito) de mundos posibles, pero sólo uno ha llegado a la existencia. Éste es el mundo "mejor", donde 'mejor' tiene no sólo un sentido moral, sino también, y acaso primariamente, un sentido metafísico. 'Mejor' quiere decir 'el más perfecto posible' (o, simplemente, 'el que es perfecto') y también el más 'lleno'. Parece como si hubiera un universo donde pulularan los posibles y del cual se extrajera el mundo que fuese efectivamente el "más real".

En el modo como Leibniz presenta "el mundo mejor" se ve ya claramente la función que desempeñan los dos principios a que nos hemos referido: el de no contradicción y el de razón suficiente. El principio de contradicción opera una primera selección entre los posibles; el principio de razón suficiente explica por qué ciertos posibles más que otros han llegado a la existencia. Pero el principio de razón suficiente no es para Leibniz solamente un principio muy general; es un principio que se aplica en todos los casos en los que se trata de saber por qué algo es como es y no de otro modo. En su forma más corriente, el principio en cuestión se expresa diciendo que "Nada acontece sin razón suficiente". Ello quiere decir, según Leibniz, que deben evitarse cambios inestables tanto cuanto sea posible. El principio de razón suficiente intervie-

ne, junto con el de no contradicción, en todos los razonamientos. El principio de razón suficiente es aplicable a las cosas contingentes en tanto que el de no contradicción lo es a las cosas necesarias. Por eso las leyes del movimiento dependen del principio de razón suficiente; no son, dice Leibniz, geométricamente necesarias, sino que se originan en la voluntad de Dios gobernada por la razón (Gerhardt, II, 181). El principio en cuestión es un principio a la vez metafísico, físico y moral; en efecto, sirve para explicar por qué hay algo y no más bien nada; por qué los movimientos se efectúan como se efectúan y en el sentido en que lo hacen; por qué tal o cual acto es libre, es decir, por qué el alma —que no puede hallarse nunca en estado de completa indiferencia— elige esto más bien que lo otro.

Sería largo exponer las concepciones físicas de Leibniz, y sobremanera complejo tratar de aclararlas con ayuda de los citados principios. Nos limitaremos a poner de relieve que la física de Leibniz —por lo demás estrechamente ligada a su metafísica— se opone a la cartesiana por cuanto niega que la esencia de un cuerpo consista solamente en la extensión; hay en los cuerpos algo más que propiedades puramente geométricas, lo que hace que para explicar los cuerpos y sus movimientos se necesite "una noción más elevada o metafísica, es decir, la de substancia, acción y fuerza". Leibniz no niega que los cuerpos sean extensos, pero sostiene que no deben confundirse las nociones de lugar, espacio o pura extensión con la noción de substancia, la cual, además de la extensión "incluye la resistencia, es decir, la acción y la pasividad". Ello lleva a Leibniz a insistir sobre la importancia de la noción de fuerza; la fuerza es lo que permanece constante y no, como pretendía Descartes, la cantidad de movimiento. Pero la fuerza no es una entidad oculta; es la constante de todo movimiento, susceptible de ser expresada matemáticamente. Por eso Leibniz no cree que el puro mecanicismo sea suficiente para explicar los cuerpos naturales y sus movimientos; sin duda, todo lo que ocurre en la Naturaleza tiene lugar mecánicamente, pero "los principios mismos de la mecánica, es decir, las primeras leyes del movimiento, tienen un origen más sublime que los proporcionados por la pura matemática" (Cfr. artículo en *Journal des Savants*, 18-VI-1691). En otros términos, la fuerza y la resistencia sólo pertenecen a substancias, y no a simples propiedades geométricas de los cuerpos. Se ha dicho por ello que Leibniz combinó el mecanicismo con la teleología, pero podría decirse también, y acaso con mayor justificación, que combinó el geometrismo con el dinamismo.

Tanto la física como la metafísica de Leibniz se hallan dominadas por una distinción básica a la cual hemos dedicado ya un artículo: la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho (véase VERDADES DE HECHO, VERDADES DE RAZÓN). Indiquemos, o recordemos, aquí que esta distinción es paralela, si no idéntica, a la que hay entre proposiciones necesarias (o necesariamente verdaderas) y proposiciones contingentes (o, mejor dicho, proposiciones sobre realidades contingentes). Las proposiciones necesarias son aquellas que no pueden ser negadas sin caer en contradicción; las proposiciones contingentes son aquellas cuya negación es posible. Así, es necesariamente verdadero y es, por tanto, una verdad de razón, que si A existe, A existe, es decir, que si A existe no es verdad que A no existe. Pero es contingente que A exista (siempre que A no sea Dios, cuya existencia es necesaria). Se ha equiparado con frecuencia la distinción entre verdades de razón o proposiciones necesarias y verdades de hecho o proposiciones contingentes con la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. Hay razones en favor de esta equiparación, pero hay que advertir que ella no es completa. En efecto, aunque una mente finita no puede llevar a cabo el análisis requerido para explicar que A existe, y por qué existe A, una mente infinita puede llevar a cabo este análisis. En otras palabras, las proposiciones contingentes pueden ser sintéticas para una mente finita, pero son ciertamente analíticas para una mente infinita. Esta mente puede reducir las cosas existentes a sus posibles, o a los fundamentos de su posibilidad. Por otro lado, la proposición que Dios existe, aunque se refiere a una existencia, es distinta de todas las demás proposiciones existenciales; como hemos visto en otro lugar (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]), basta saber que Dios es posible para afirmar que es real.

Si se preguntara cuáles son los elementos con los cuales Leibniz construye su universo a base de los principios antes introducidos, podría contestarse simplemente del modo que sigue: substancias y relaciones. De estos dos elementos sólo las substancias son reales; las relaciones (entre las cuales se destacan el espacio [VÉASE] y el tiempo [VÉASE]) no son propiamente reales, cuando menos en el sentido de no ser substanciales. De ahí la importancia capital que desempeña en la filosofía de Leibniz la noción de substancia (VÉASE). Substancia es, en cuanto ser existente, actividad. La doctrina leibniziana de la substancia es, por supuesto, compleja, pero puede simplificarse considerándola desde el punto de vista de la monadología (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA). Leibniz parte de las mónadas como substancias simples, que no tienen partes y que, por tanto, no son extensas a la manera de los átomos. Las mónadas no se distinguen entre sí por la figura, sino por la representación y el grado de representación. Las mónadas son individuos. Ahora bien, el universo se compone de una infinidad de representaciones desde las más oscuras e indistintas hasta las más distintas y claras. Las mónadas "no tienen ventanas"; son, en sí mismas, universos, expresiones diferentes de una misma realidad total. Su diferencia es la diferencia de representación que cada una tiene del universo. Desde las mónadas inferiores, que tienen únicamente percepciones o representaciones inconscientes, hasta las superiores que, como el espíritu, tienen representaciones conscientes o apercepciones, hay una jerarquía en la cual cada elemento posee una apetición o tendencia a transformar la oscuridad de las percepciones en mayor claridad. Por eso Leibniz llama apetición (VÉASE) a "la acción del principio interno que produce el cambio o tránsito de una percepción a otra". La apetición no alcanza siempre todo aquello hacia lo cual tiende, pero consigue siempre percepciones nuevas. Siendo la mónada un reflejo contiene, clara u oscuramente, todo su pasado y el germen de su porvenir, aunque sólo la mónada suprema, es decir, Dios, posee un saber actual absolutamente conscien-

te de su pasado y futuro; es espíritu puro, inmaterialidad pura, pura conciencia de percepción. La diversidad de las monadas queda formulada en el principio de identidad de los indiscernibles (v.) según el cual la distinción radica solamente en la discernibilidad. En efecto, Leibniz afirma que las substancias simples se distinguen por sus cualidades, pues "lo que se encuentra en lo compuesto sólo puede venir de los ingredientes simples, y no poseyendo cualidades, las mónadas serían indiscernibles unas de otras por no diferir en cantidad". El principio de los indiscernibles equivale, por lo tanto, a la afirmación de que no hay nunca en la Naturaleza dos seres perfectamente iguales entre sí "y en los cuales no sea posible encontrar una diferencia interna o que esté fundada en una denominación intrínseca". De ahí que la indiscernibilidad corresponda solamente a la identidad, la cual es definida justamente como identidad de los indiscernibles. La doctrina de las mónadas sirve, por otro lado, para la explicación de la *armonía* preestablecida en donde se revela de modo tan luminoso el optimismo del sistema leibniziano. La armonía preestablecida no es más que lo que vincula entre sí a las mónadas, la ley de su interdependencia y sucesión. Es armonía por cuanto todo se corresponde según ley; es preestablecida porque Dios ha fijado de antemano y para siempre toda la serie de las sucesiones. Leibniz compara esta armonía con el hecho de dos relojes iguales que marcasen siempre los mismos tiempos, no por interacción ni por la intervención constante de un ser supremo, sino por el establecimiento previo de su mutuo acuerdo. Leibniz no niega con ello, empero, la libertad, que es adscrita en mayor o menor medida a las mónadas según su puesto en la jerarquía universal. La existencia del mal en el mundo, que Leibniz clasifica en mal metafísico, físico y moral, no demuestra para él que Dios sea el autor del pecado; demuestra únicamente que el espíritu humano es demasiado limitado para comprender que el mal es una parte necesaria en el conjunto armónico del mundo, que es, dentro de todos los mundos posibles, el mejor que Dios ha podido crear. La supuesta imperfección es sólo, por consiguiente, desconocimiento del papel que lo imperfecto desempeña en el orden perfecto total.

La monadología permite también resolver para Leibniz los problemas de las ideas innatas, que fueron determinantes para la especulación filosófica de su siglo. Leibniz admite el empirismo que sostiene que nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos, pero agrega que ello rige para todo "salvo para el intelecto mismo". Por ser las mónadas representación, el innatismo (VÉASE) es inherente a ellas, pero semejante innatismo no consiste en la idea clara y distinta en el sentido cartesiano, sino que se extiende a partir de la más oscura e indistinta percepción, a partir del sentimiento inconsciente que para el intelectualismo leibniziano no es un elemento diferente, sino inferior al conocimiento o a la percepción consciente. Como en los demás aspectos de su filosofía, tiende Leibniz también aquí a la conciliación y a la resolución de las oposiciones en una unidad armónica. Esta tendencia a la armonía culmina justamente en la doctrina de las mónadas, donde quedan sumidas todas las contradicciones reveladas por los anteriores sistemas filosóficos para constituir el cuerpo de lo que Leibniz llama "filosofía perenne" —*perennis philosophia*—, donde la exclusión es sustituida por la integración.

Hemos subrayado en este artículo las doctrinas de Leibniz que suelen considerarse más destacadas. Estas son: (1) la doctrina según la cual todo es continuo; (2) la doctrina según la cual hay siempre una razón suficiente para la explicación de cualquier ser o de cualquier acontecer; (3) la doctrina según la cual todo está compuesto de mónadas; (4) la doctrina según la cual la comunicación entre las substancias y, en general, la relación entre las mónadas está regida por el principio de la armonía preestablecida; (5) la doctrina según la cual el intelecto prima sobre la voluntad o sobre el sentimiento; (6) la doctrina según la cual este mundo, aun cuando contiene el mal, es el mejor de todos los mundos posibles. Algunos puntos, también capitales, de la filosofía de Leibniz no han podido ser dilucidados aquí con la extensión que merecían; con el fin de compensar esta deficiencia nos hemos referido a ellos en otros artículos (Cfr. *supra*). Ahora bien, debe tenerse presente que ha habido con frecuencia discusiones sobre la más plausible interpretación que puede darse a la filosofía de Leibniz. Algunos han considerado que el centro de su doctrina se halla en su metafísica y que su lógica es una consecuencia de ella; otros (como Couturat o Russell) han propuesto la tesis de que lo fundamental en Leibniz es su lógica y de que la metafísica es o un resultado de la lógica o bien un modo de "ocultación" de su verdadero pensamiento. Aunque nosotros hemos seguido en buena parte la primera opinión —que es la tradicional— no nos adherimos enteramente a ella. Tampoco, empero, nos adherimos a la segunda. En rigor, consideramos que lógica y metafísica en Leibniz se apoyan mutuamente y que es difícil considerar la una como el fundamento de la otra. Si la metafísica de Leibniz fuera tan desplazada en su obra como algunos autores proponen, no se entendería el modo de escribir de Leibniz. En efecto, así como cada mónada refleja el universo entero desde una sola perspectiva, siendo un punto de vista sobre el todo, así también cada una de las proposiciones de Leibniz refleja desde un punto de vista particular la filosofía entera. Pero, a la vez, si la lógica de Leibniz fuera tan subordinada a la metafísica como algunos autores imaginan, no se entendería que, una vez subrayada la novedad y particularidad de cada ente y de cada acontecer, Leibniz intente siempre reducirlos a una verdad única, alcanzada mediante un proceso de identificación.

Las primeras disertaciones filosóficas de Leibniz comprenden: *De principio individui*, 1663. — *Specimen quaestione philosophicarum ex jure collectarum*, 1664. — *Dissertatio de arte combinatoria... Praefixa est demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta*, 1666. — *Hypothesis physica nova*, 1671 (incluyendo la *Theoria motus concreti*). — *Theoria motus abstracti*, 1671. — Muchos escritos de Leibniz breves, pero importantes para el conocimiento de su filosofía, aparecieron en las *Acta eruditorum Lipsiensium*, a partir de 1684 y en el *Journal des Savants* a partir de 1691. También es importante su correspondencia (la habida entre Leib-

niz y Clarke, de los años 1715 y 1716, fue publicada ya en Londres en 1717). Escritos como las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1664); *Confessio Naturae* (1668); Con/mío *philosophi* (escrita aproximadamente en 1673); *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1694); *De rerum originatione radicali* (1697), *De ipsa natura* (1698) y otros son asimismo iluminativos. Los escritos más conocidos de Leibniz son el *Discours de métaphysique* (1686), el *Système nouveau de la nature* (1695), las *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1697), los *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* terminados entre 1701 y 1704 y publicados sólo en 1765, los *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* ya publicados en 1710 y, desde luego, *La Monadologie,* escrita probablemente en 1714. Además, deben citarse los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (publicados por vez primera en 1719). Las obras de Leibniz son numerosísimas y hasta la fecha todavía no hay una edición completa de ellas; debe tenerse en cuenta que abarcan no sólo sus libros "formales", sino muchos bosquejos y una gran cantidad de cartas cruzadas, entre otros, con Clarke, Hobbes, Bernoulli, Spinoza, Arnauld, Gallois, Malebranche, por no decir nada de los escritos históricos, políticos y religiosos. Entre las ediciones de Leibniz (todas ellas incompletas) se destacan la colección *Oeuvres philosophiques latines et françaises de M. de Leibnitz,* 1 vol., Amsterdam y Leipzig, 1676; la edición de L. Dutens *(Opéra omnia, nunc prima collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio Ludovici Dutens,* en 6 tomos, Ginebra, 1768; la de *j.* E. Erdmann *(Opéra philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germánica omnia,* Berlín, 1840, reimp. con ampl. por R. Vollbrecht, 1958); la sólo iniciada de G. H. Pertz, 1843-1863 (obras filosóficas, históricas, matemáticas, correspondencia); la de A. Foucher de Careil, 7 vols., París, 1859-1875; la de Otto Klopp, Hannover, 11 vols., 1864-1885, que abarcó sólo, en una primera serie de 8 tomos, escritos políticos e históricos; la de Paul Janet *(Oeuvres philosophiques de Leibniz,* 2 vols., París, 1866; reimp., 1900); la de C. J. Gerhardt (*Philosophische Schriften*, 7 vols., Berlin, 1875-1890, reimp., 1960-1961, y *Mathematische Schriften*, 7 vols., Berlin, 1849-1863), reimp., 1952 y sigs., importante por la publicación por vez primera de muchos escritos inéditos; la de A. Buchenau y E. Cassirer (*G. W. Leibniz Philosophische Werke*, 4 vols., 1924). Incompleta ha quedado la edición que debía abarcar todos los escritos de Leibniz, la de la Academia de Ciencias de Berlín, que debía comprender un total de 40 volúmenes agrupados en las siguientes series: I (12 tomos), *Correspondencia general, política e histórica;* II, *Correspondencia filosófica;* III, *Correspondencia matemática, científico-naturaly técnica;* IV, *Escritos políticos;* V, *Escritos históricos;* VI, *Escritos filosóficos*; VII, *Escritos científicos y técnicos.* De ella se han publicado (1923 y siguientes) hasta ahora los tomos 1, 2, 3, 4 y 5 de la serie I, el tomo I de las series II y IV, y los tomos 1 y 2 de la serie VI. Más reciente edición de obras, *Werke,* en 20 vols., ed. W. E. Peuckert (desde 1949). Hay por otro lado numerosas ediciones separadas de textos inéditos, como la de Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz,* 1854, y *Nouvelles Lettres et opuscules inédits de Leibniz,* 1857; los *Opuscules et fragments inédits* publicados por Couturat en 1903, reimp., 1961; los textos inéditos publicados por Jean Baruzi en 1909. Entre los más recientes citamos: *Lettres et fragments inédits concernant les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704),* publicados con introducción y notas por Paul Schrecker, 1934; la colección de *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre,* publicados y anotados por G. Grua, 2 vols., 1948; *Lettres à Arnauld d'après un manuscrit inédit,* ed. G. Lewis, 1952; la *Confessio philosophi,* ed. y trad. por Yvon Belaval, 1961 [de esta *Confessio philosophi* se había publicado una edición algo defectuosa en 1915, a cargo de Ivan Jagodinsky: *Leibnitiana inédita,* con introducción y notas en ruso]. Nuevos textos de L. en Pierre Costabel, *L. et la dynamique,* 1960. — Se han publicado asimismo ediciones anotadas de obras de L. según manuscritos originales; así, por ejemplo, una edición de la *Monadología* y de los *Principios de la naturaleza y de la gracia,* por A. Robinet (1954); una edición, con amplio (aunque no siempre pertinente) comentario del *Discurso de metafísica,* por Pierre Burgelin (1959).

En español se publicó una edición de *Obras* de L. en 6 vols., a cargo de P. de Azcárate. Además, se han publicado ediciones de varias obras: *Monadología. Nuevo sistema de la naturaleza y de la gracia,* etc. (1919); *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* (1928); *Teodicea* (1928); *Tratados fundamentales* (1939); *Discurso de metafísica* (1942) [con comentario de Julián Marías]); otra trad. de dicho *Discurso* (1946); *Monadología* (1957), etc.

Una biografía de L. todavía hoy fundamental es la de E. G. Guhrauer, *L.*, 2 vols., 1842, 2* ed., 1846. — Nutrida información biográfica en Paul Wiedeburg, *Der junge L., das Reich und Europa, 2* vols., 1962 [Historische Forschungen, 4]; el vol. I es una exposición y el vol. II contiene notas.

Bibliografía de obras de L. por Emile Ravier en *Bibliographie des oeuvres de L.*, 1937 [véase complemento de Paul Schrecker en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* CXXVI (1938)].

Las obras sobre el pensamiento de L. son muy numerosas; además de los primeros escritos de Bilfinger (1723), Carl Günther Ludovici (1737), Baumeister (1741), Ploucquet (1748), De Justi (1748) hay que mencionar los libros publicados en el siglo XIX, entre los cuales figuran las obras de Hartenstein (1846), de R. Zimmermann (1847, 1849 y 1852), de E. Saisset (1857), de Foucher de Careil (1861), de A. Pichler (1869-70), de Otto Caspari (1870). Seleccionamos aquí algunas obras aparecidas después de 1870; atendiendo principalmente a los libros de conjunto o a aquellos en que se subraye algún punto capital de su filosofía para la interpretación global de ella: Fr. Kirchner, *L., Sein Leben und Denken,* 1877. — Ed. Dillmann, *Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, 1891. — E. Sigall, *Platón und L. über die angeborenen Ideen,* 2 vols., 1897-1898. — Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of L.*, 1900; nueva ed., 1937. — Ernst Cassirer, *Leibnizs System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902. — Louis Couturat, *La logique de L. d'après des documents inédits,* 1903, reimp., 1962. — A. Foucher de Careil, *Mémoire sur la philosophie de L.,* 1905. — M. Halbwachs, L., 1906. — Jean Baruzi, *L. et l'organisation religieuse de la terre,* 1907. — A. Gôrland, *Der Gottesbegriff bei Leibniz,* 1907. — W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen L.*, 1909. — E. van Biema, *L'espace et le temps chez L. et chez Kant,* 1908. — Hans Ludwig Koch, *Materie und Organismus bei L.*, 1908 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 30]. — Clodius Piat, *L.*, 1915. — Walter Kinkel, *L.* [en *Grosse Denker,* ed. E. von Aster, vol. II, 1912; trad. esp. en la serie ti-

hilada "Los Grandes Pensadores", vol. II, 1925]. — Bogumil Jasinowski, *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, 1918. — Hans Pichler, *L.*, 1919. — M. Ettlinger, L. *als Geschichtsphilosoph*, 1921. — O. H. Schmalenbach, *L.*, 1921. — G. Carlotti, *Il sistema di L.*, 1923. — D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925, reimp., 1963 [del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII]. — F. Olgiati, *Il significato storico di L.*, 1930, 2ª ed., 1934. — G. Stammler, *L.*, 1930. — M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, 1934. — H. L. Matzat, *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibniz'schen Zeichenkunst*, 1938. — Íd., íd., *Die Gedankenwelt des jungen L.*, 1947. — Íd., íd., *Gesetz und Freiheit. Eine Einführung in die Philosophie von G. W. L.*, 1948. — F. Amerio, *L.*, 1943. — A. Galimberti, *L.*, 1946. — G. Friedmann, *L. et Spinoza*, 1946. — S. dal Boca, *L.*, 1947. — G. Galli, *Studi sulla filosofia di L.*, 1949. — H. W. B. Joseph, *Lectures on the Philosophy of L.*, 1949. — I. Pape, *L.*, 1949. — F. Brunner, *Études sur la signification historique de la philosophie de L.*, 1951. — R. L. Saw, *L.*, 1954. — R. M. Yost, Jr., L. *and Philosophical Analysis*, 1954 [University of California Publications in Philosophy, 27]. — J. Moreau, *L'Univers leibnizien*, 1956 [Problèmes et doctrines, 11]. — G. Grua, *La justice humaine selon L.*, 1956. — Maria Eugenia Valentié, *Una metafísica del hombre. Ensayo sobre la filosofía de L.*, 1956. — José Ortega y Gasset, *La idea de principio en L. y la evolución de la teoría deductiva*, 1958. — H. H. Holz, *L.*, 1958 [Urban-Bücher, 34]. — J. O. Fleckenstein, *G. W. L.*, 1958. — R. Kauppi, *Über die Leibnizsche Logik mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intensión und der Extensión*, 1960 [Acta Philosophica Fennica, 12]. — Gottfried Martin, *L. Logik und Metaphysik*, 1960. — Hans M. Wolff, *L. Allbeseelung und Skepsis*, 1961. — Yvon Belaval, L. *Initiation à sa philosophie*, 1962 [2ª ed. de: *Pour connaître la pensée, de L.*].

Con motivo del 300 aniversario del nacimiento de L. se publicaron en Alemania una serie de monografías. Mencionamos: I. N. Hartmann, L. *als Metaphysiker*, 1946; II. E. Benz, *L. und Peter der Grosse*, 1947; III. E. Hochstetter, *Zu Leibniz' Gedächtnis*, 1948; IV. J. E. Hoffmann, *Leibniz Mathematische Studien in Paris*, 1948; V. K. Dürr, *Leibniz' Forschungen im Gebiet der Syllogistik*, 1949; VI. W. Conze, *L, als Historiker*, 1951; VII. R. Zocher, *Leibniz' Erkenntnistheorie*, 1952; VIII. R. F. Merkel, L. *und China*, 1952.

LEISEGANG (HANS) (1890-1951) nació en Blankenburg (Turingia), fue profesor en Leipzig (1929-1930) y en Jena (1930-1934). En 1934 fue destituido de su cargo por su oposición al régimen nacionalsocialista. En 1945 fue nombrado de nuevo profesor en Jena y a partir de 1948 profesor en la Universidad Libre (Freie Universität) de Berlín. Leisegang se distinguió por sus estudios sobre el pensamiento y la religión de la época helenística, especialmente las formas que tal pensamiento ha impreso sobre los elementos espirituales procedentes de otras culturas. Estos estudios lo llevaron a una investigación sobre lo que llamó las formas del pensar (*Denkformen*), por las cuales entendió las formas lógicas de pensar, aun cuando en un sentido muy amplio del término 'lógicas'. Las formas de pensar son, según Leisegang, más fundamentales que las usuales tipologías de las concepciones del mundo. Se trata de estructuras generales de concepción (y expresión) ligadas a estructuras de la realidad o, mejor dicho, a diversos tipos posibles de organización de estas estructuras. Nos hemos referido con más detalle a las ideas al respecto de Leisegang, con exposición de su clasificación de las formas de pensar en el artículo Perifilosofía (VÉASE). Leisegang concluye que la concepción de las formas del pensar no conduce a un relativismo epistemológico, pues un pensamiento es verdadero cuando es adecuado a la estructura de los objetos a los cuales se aplica y logra expresar tal estructura.

Obras: *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatoniken*, 1911 (Dis.) (*La teoría del espacio en el platonismo posterior, especialmente en Filón y en los neoplatónicos*). — *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, 1913 (*Los conceptos de tiempo y eternidad en el platonismo posterior*). — *Der Heilige Geist; das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, 1919 (*El Espíritu Santo; naturaleza y evolución del conocimiento místico-intuitivo en la filosofía y religión de los griegos*). — *Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, 1922 (*P. H. [Espíritu Santo] El origen del concepto de espíritu de los evangelios sinópticos a base de la mística griega*). — *Griechische Philosophie von Thales bis Platon*, 1922. — *Hellenistische Philosophie*, 1923. — *Die Gnosis*, 1924, 3ª ed., 1942. — *Weltanschauung; philosophisches Lesebuch*, 2 vols., 1926 [en colaboración con E. Bergmann] (*Concepción del mundo; libro de lectura filosófica*). — *Deutsche Philosophie ira 20. Jahrhundert*, 1928 (*La filosofía alemana en el siglo XX*). — *Denkformen*, 1928, 2ª ed., 1950 (*Formas del pensar*). — *Die Platondeutung der Gegenwart*, 1929 (*La interpretación actual de Platón*). — *Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1930 (*La filosofía actual de la religión*). — *Lessings Weltanschauung*, 1931 (*La concepción del mundo, de Lessing*). — *Goethes Denken*, 1932 (*El pensamiento de Goethe*). — *Dante und das christliche Weltbild*, 1941 (*Dante y la imagen cristiana del mundo*). — *Hegel, Marx, Kierkegaard*, 1948. — *Einführung in die Philosophie*, 1951 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1961). — *Meine Weltanschauung*, 1952 (*Mi concepción del mundo*). — Leisegang colaboró en la *Realenzyklopädie* de Paul-Wissowa con varios artículos (Logos, Philon, Platon, Sophia y otros). Preparó también el índice de la edición crítica de Filón (v.), de L. Cohn y P. Wendland.

LENGUAJE. "La pregunta filosófica por el origen y por la naturaleza del lenguaje —ha escrito Cassirer— es en el fondo tan antigua como la pregunta por la Naturaleza y por el origen del ser" (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923, t. I, pág. 55). Podría, según esto, superponerse a la historia general de la filosofía una historia de la filosofía del lenguaje. En este artículo nos limitaremos a destacar algunos momentos capitales de esta última historia y trataremos luego de algunos problemas relativos al lenguaje especialmente tal como han sido planteados en el pensamiento contemporáneo.

Comenzando por los presocráticos, muchos pensadores griegos equipararon de algún modo "lenguaje" y "razón": ser un "animal racional" significaba en gran parte ser "un ente capaz de hablar" y al hablar, reflejar el universo. Con lo cual el universo podía hablar, por así decirlo, de sí mis-

mo a través del hombre. El lenguaje es, o un momento del logos (VÉASE) o es el logos mismo. El logos-lenguaje era así equivalente a la estructura inteligible de la realidad. Desde los comienzos de la "filosofía del lenguaje", por tanto, vemos hasta qué punto la cuestión del lenguaje y la de la realidad como realidad están estrechamente imbricadas. En los artículos consagrados a varios pensadores presocráticos, particularmente a Heráclito y Parménides (VÉANSE) hemos tocado brevemente este punto. Limitémonos aquí a señalar que, no obstante las diferencias entre dichos dos filósofos, coincidían cuando menos en considerar el lenguaje como un aspecto de la realidad: la "realidad hablante". El lenguaje es, en suma, en muchos presocráticos, "el lenguaje del ser".

Los sofistas examinaron el lenguaje tanto desde el punto de vista gramatical como retórico y "humano". Uno de sus problemas magnos fue el de examinar en qué medida y hasta qué punto los nombres del lenguaje son o no convencionales. Aunque las teorías de los sofistas sobre el lenguaje no pueden reducirse a una sola fórmula, era muy común entre dichos pensadores propugnar una doctrina convencionalista del lenguaje y de los nombres. Los nombres son, según ello, convenciones establecidas por los hombres con el fin de "entenderse". Este problema fue recogido por Platón en su diálogo *Cratilo.* En este diálogo aparecen Cratilo (que representa a Heráclito) y Hermógenes (que representa a Demócrito o a Protágoras). Cratilo defiende la doctrina de que los nombres están naturalmente relacionados con las cosas; Hermógenes, la doctrina de que los nombres son convenciones. Más específicamente, las posiciones discutidas, y las dificultades encontradas en cada una de ellas, pueden esquematizarse como sigue:

1. Supongamos que "los nombres lo son por naturaleza". Esto no se refiere simplemente al origen, sino a la naturaleza de los nombres. Significa que: (a) Cada nombre designa una cosa, no más, pero no menos que ella (b) Cualquier modificación introducida en un nombre hace de él otro nombre que designa otra cosa, o ningún nombre, el cual no designa nada. (c) Tiene que haber tantos nombres como hay cosas; los sinónimos son en principio imposibles. (d) Pronunciar o escribir un "nombre falso" es lo mismo que pronunciar o escribir una serie de sonidos o signos sin significación.

Hay cuando menos una dificultad para cada una de las anteriores proposiciones: (a1) El lenguaje se compone de partículas que no son nombres: preposiciones, conjunciones, etc. Debe aceptarse el "significado" (que luego será llamado "sincategoremático" [VÉASE] de dichas partículas. pues de lo contrario no se podría hablar — o escribir. Lo que pretende Hermógenes es encontrar un lenguaje compuesto de puros nombres yuxtapuestos. (b1) La mayor parte de nombres tienen significados que van cambiando con el tiempo. (c1) Todos los nombres —excepto los "formalizados" por convención— tienen con frecuencia un significado "vago": el nombre no reproduce la realidad, como la imagen no reproduce la realidad, pues en tal caso no serían nombre o imagen, sino la realidad misma. (d1) Hay proposiciones falsas que poseen significación, pues esta última se da dentro del marco de un lenguaje y no dentro del marco de las cosas.

2. Supongamos que los nombres son convencionales. Ello significa que: (a) Los nombres pueden cambiarse a voluntad. (2) Cada nombre puede designar cualquier cosa. (c) Hay un número en principio infinito de nombres para cada cosa.

Hay también cuando menos una dificultad para cada una de estas proposiciones: (a2) El lenguaje no está compuesto de una serie finita (o infinita) de nombres independientes entre sí, sino que está dado en un contexto. (b2) No es lo mismo la significación que la denotación. (c2) No es lo mismo un lenguaje formalizado que un lenguaje no formalizado (lenguaje natural o corriente).

Hemos expresado las ideas desarrolladas en el *Cratilo* en un "lenguaje moderno" en parte para mostrar que los problemas suscitados por Platón son, o son también, problemas modernos. En todo caso, son problemas sobre los que cabe todavía discusión.

Abundantes fueron las consideraciones sobre el lenguaje en Aristóteles, entre los estoicos (que, según Pohlenz, fueron los primeros en analizar filosóficamente el lenguaje) y entre los escépticos (que trataron con detalle la teoría de los signos [véase SIGNO]). Nos hemos referido a algunas de sus opiniones al respecto en los artículos a ellos dedicados, así como en otros artículos, tales como Nombre (VÉASE); en este último artículo, además, hemos presentado partes de las doctrinas sobre el lenguaje mantenidas por autores medievales, modernos y contemporáneos. Común a todas estas doctrinas, cuando menos a las de Aristóteles y los estoicos, es el introducir otro elemento además del lenguaje y "la realidad": es el concepto, o noción, que puede ser entendido o bien como un concepto mental o bien como un concepto lógico (o. como se dijo oportunamente, "formal"). Los problemas del lenguaje se complican desde entonces con la cuestión de la relación entre expresión lingüística y concepto mental, expresión lingüística y concepto formal, y cada uno de estos conceptos en tanto que lingüísticamente expresados y "la realidad". Todo ello hace que los problemas del lenguaje dejen de ser estrictamente "gramaticales" para convertirse en problemas "lógicos".

Durante la Edad Media las cuestiones relativas al lenguaje fueron tratadas dentro del marco de las investigaciones lógicas — en un sentido muy amplio de 'lógicas'; en efecto, una de las cuestiones capitales al respecto consistió en las repercusiones que tuvo sobre la concepción del lenguaje la posición adoptada en la doctrina de los universales (VÉASE). Más directamente se ocuparon de cuestiones de la naturaleza y formas del lenguaje los autores que escribieron sobre gramática especulativa (v.) y se ocuparon de los "modos de significar" y, en general, del problema de la significación (v.) y significaciones. Puede concluirse que hubo durante la Edad Media numerosas investigaciones filosóficas sobre el lenguaje, pero que no hubo, propiamente hablando, una "filosofía del lenguaje".

Esta última apareció solamente durante la Edad Moderna — si bien no todavía, como en fecha más reciente, como una disciplina filosófica. Puede hablarse *grosso modo,* siguiendo a Urban, de dos actitudes respecto al lenguaje: una actitud de "confianza en el lenguaje (y en su poder lógico)" y una actitud de "desconfianza hacia el lenguaje". La primera actitud es representada sobre todo por los raciona-

listas, especialmente en la medida en que fueron, además, como ocurrió con algunos, "realistas" (en la cuestión de los universales). La segunda es representada sobre todo por los empiristas, y en particular por los que fueron, además, nominalistas. En general, los racionalistas —o los que, por razones de comodidad, suelen llamarse tales— se ocuparon poco explícitamente del lenguaje como tema "aparte" — si bien el problema del lenguaje fue fundamental, por ejemplo, en Leibniz. Los empiristas, en cambio, solieron tratar del lenguaje extensamente: tal fue el caso de Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. En todos ellos se pone de relieve que el lenguaje es un instrumento capital para el pensamiento, pero que a la vez hay que someter el lenguaje a "crítica" con el fin de no caer en las trampas en que nos tiene cogidos, o nos puede tener cogidos, "el abuso (o abusos) del lenguaje". Una de estas trampas fue denunciada por empiristas, y especialmente por nominalistas, incansablemente: la que consiste en hacernos creer que, porque hay un término o una expresión en el lenguaje, hay una realidad designada por este término o expresión.

En otra línea de investigación del lenguaje se hallan los que, como, por ejemplo, Vico y Herder, se interesaron ante todo por estudiar el modo o modos como el lenguaje o lenguajes surgen en la sociedad y a lo largo de la historia. En este caso el lenguaje aparece como uno de los elementos constitutivos de la realidad social e histórica humana y no, o no sólo, como un tema de investigación gramatical, semiótica o lógica.

El mayor florecimiento en la filosofía del lenguaje ha sido alcanzado durante el siglo XX, cuando se ha llegado inclusive a considerar la crítica del lenguaje, el análisis del lenguaje, etc. como la ocupación principal, si no la única, de la filosofía. Las tendencias llamadas analíticas, así como las neopositivistas (positivismo lógico y otras similares) han sobresalido en este interés por las cuestiones relativas a la estructura del lenguaje o de los lenguajes. Para no repetir aquí lo que se ha dicho ya en otros artículos de la presente obra, preferimos remitir al lector a los artículos que figuran en el "Cuadro sinóptico" al final de ella bajo el epígrafe "Filosofía del lenguaje y semiótica"; especialmente importantes al respecto son artículos tales como: ATOMISMO LÓGICO; COMUNICACIÓN; DISCURSO; EXPRESIÓN; ISOMORFISMO; LOGOS; METÁFORA; METALENGUAJE; NOMBRE; OBRA LITERARIA; PROPOSICIÓN; RETÓRICA; SEMÁNTICA; SEMIÓTICA; SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR; SIGNO; SÍMBOLO Y SIMBOLISMO; SINTAXIS; VAGUEDAD; VERDAD. Nos limitaremos por el momento a poner de relieve que las doctrinas contemporáneas sobre el lenguaje pueden examinarse por lo menos bajo los cinco siguientes respectos: (1) Doctrinas pragmatistas, en las cuales el lenguaje es examinado sobre todo como un instrumento. En algunos casos estas doctrinas están ligadas al intuicionismo —por lo menos en el sentido de Bergson— en cuanto que se supone que sólo la intuición puede alcanzar el fondo de la realidad y el lenguaje limitarse a apresar la realidad bajo forma de manipulación. (2) Doctrinas más o menos "existenciales" de la comunicación (v.), en las cuales el lenguaje aparece sobre todo como "lenguaje humano" y como "manifestación de la persona". Aunque no puede ser considerada estrictamente como una doctrina "existencial", no podemos dejar de mencionar aquí la importancia creciente que ha adquirido el tema del lenguaje en Heidegger. Remitimos al efecto al artículo sobre este autor y especialmente a lo indicado en él sobre el lenguaje como "casa del ser" y sobre "ser y lenguaje". (3) Doctrinas lógico-positivistas y lógico-atomistas en las cuales desempeña un papel importante la formalización de los lenguajes. (4) Doctrinas que se han interesado por el análisis del "lenguaje corriente" tal como han sido desarrolladas por los llamados "filósofos de Oxford" (v.). (5) Doctrinas que han examinado el lenguaje desde el punto de vista de la teoría del símbolo y del simbolismo (v.).

Numerosos son los temas tratados en cada una de estas doctrinas. Nos confinaremos a modo de ejemplos a algunos de ellos en ciertas direcciones destacadas de la "filosofía del lenguaje" contemporánea.

En Heidegger el lenguaje aparece, primero, bajo la forma del habla *(Rede)* como uno de los modos en que se manifiesta la degradación o inautenticidad del *Dasein*. Frente a este modo inauténtico la autenticidad parece consistir no en el habla, o siquiera en ningún lenguaje, sino en el "silencio", en el "llamado" de la conciencia. Pero este modo "existenciario" de considerar el lenguaje se transforma en Heidegger en un modo propiamente "ontológico" cuando el lenguaje es visto como el hablar mismo del ser. El lenguaje como un "poetizar primario" es el modo como puede efectuarse "la irrupción del ser", de tal suerte que el lenguaje puede entonces convertirse en "un modo verbal del ser".

En Wittgenstein el lenguaje aparece primero como una especie de impedimento para conseguir el "lenguaje ideal" en donde la estructura del lenguaje corresponde a la de la realidad. Pero al abandonar esta noción de lenguaje ideal, Wittgenstein lanzó la investigación del lenguaje por una vía muy distinta: de ser "el padre de los formalistas" se convirtió en el "padre de los lingüistas" — de los "filósofos del lenguaje corriente". Lo que importó entonces fue la noción de los "juegos lingüísticos" de que nos ocupamos brevemente en los artículos LENGUAJE (JUEGOS DEL) y WITTGENSTEIN (LUDVVIG).

En uno y otro caso el tema del lenguaje aparece como un tema sobremanera rico y, en rigor, como el tema capital de la filosofía. Por eso se ha podido decir, desde varios puntos de vista, que el pensamiento filosófico actual es primariamente una "filosofía lingüística" — lo cual no es sólo una filosofía del lenguaje, sino la filosofía como lenguaje acerca del lenguaje. Ello parece haber "trivializado" la filosofía por haberla colocado fuera de la "realidad". Sin embargo, es posible ver en el caso tanto de Heidegger como de Wittgenstein —y muchos otros pensadores contemporáneos— que el interés por el lenguaje y temas relativos al lenguaje (el lenguaje y el ser; los juegos lingüísticos; la posibilidad o imposibilidad del llamado "lenguaje privado", etc.) sólo en apariencia es una "huida de la realidad" y un mero "hablar sobre el habla". Algunos de los enunciados más intrigantes de la filosofía contemporánea aparecen bajo la forma de proposiciones sobre el lenguaje. Para limitarnos a los dos autores últimamente citados, he aquí algunos: "Los límites de mi lenguaje son los límites

de mi mundo" (*primer Wittgenstein*); "la filosofía es una lucha contra el embrujamiento de la inteligencia por medio del lenguaje" (último Wittgenstein); "El lenguaje habla (*spricht*). Su hablar (*Sprechen*) habla para nosotros en lo hablado" (último Heidegger).

Nos ocuparemos ahora brevemente de dos cuestiones: (a) de varias posibles teorías filosóficas muy generales sobre el lenguaje; (b) de la clasificación de los lenguajes.

Las teorías filosóficas generales sobre el lenguaje suelen diferir entre sí según el tipo de pregunta formulada. En el siglo XIX, por ejemplo, lo común era interrogar acerca del origen del lenguaje. Dos respuestas fundamentales pueden darse a esta pregunta: la naturalista y la teológica. Según la primera, el lenguaje ha surgido en el curso de la evolución biológica (biopsicológica y biosociológica) a base de un núcleo originario, parecido al grito inarticulado del animal. De acuerdo con la segunda, el lenguaje ha sido otorgado por Dios al hombre. Común a ambas respuestas es el interés por el motivo causal, pero aparte de ello las respuestas son enteramente distintas. Caben, naturalmente, otras respuestas tales como las siguientes: el hombre se ha hecho como tal por medio del lenguaje; el lenguaje es una manifestación del pensar; el lenguaje es un instrumento para el dominio de la realidad, etc.

En la época actual interesa menos (entre los filósofos) la cuestión del origen del lenguaje. Los filósofos se han preocupado sobre todo de las cuestiones suscitadas por la estructura del lenguaje, por la relación entre lenguaje y pensamiento, lenguaje y realidad, etc. Complementando lo dicho en párrafos anteriores, mencionaremos ahora algunas teorías típicas formuladas desde fines del pasado siglo.

Ciertos autores han estimado que el pensamiento y el lenguaje son una y la misma cosa. En tal caso la filosofía puede reducirse a una "gramática" (la "filosofía glotológica" de Georg Runze). Otros han considerado que las relaciones entre pensamiento y lenguaje son de muy diversa índole y, en todo caso, sumamente complejas. Muy corriente ha sido la tesis de que el lenguaje oculta el pensamiento, el cual resulta falsificado cuando el lenguaje (el lenguaje natural) no es debidamente controlado. Muchos problemas han sido denunciados como pseudo-problemas en virtud de ser manifestaciones de una "mala gramática". También se ha propuesto la tesis de que las ocultaciones del pensamiento por el lenguaje son debidas a que este último no ha seguido "el sentido común" (o la "metafísica natural del espíritu humano"). Se ha argüido asimismo por ciertos autores que el lenguaje es capaz de falsificar el pensamiento por ser incapaz de seguir las visiones del fondo de la realidad proporcionadas por la intuición. No ha faltado quienes han declarado que el lenguaje debe ser extemo al pensamiento y reducirse a una serie de símbolos que se manejan de acuerdo con ciertas convenciones previas y que se organizan según los fines propuestos por el sujeto (o por la sociedad). Parece difícil acordar entre sí estas teorías. En vista de ello, algunos filósofos han señalado que antes de teorizar acerca del lenguaje es menester describir cuidadosamente las formas de éste y que sólo cuando se posea un número suficiente de datos al respecto podrán proponerse interpretaciones. Pero esta propuesta tiene el inconveniente de olvidar que en numerosos casos las descripciones supuestamente puras de la forma del lenguaje se basan en previas interpretaciones, pues lo que se ve del lenguaje depende fundamentalmente de si se considera a éste como un conjunto de convenciones, como una exacta reproducción del pensamiento, etc., etc. Lo más plausible es, pues, admitir que la descripción y la interpretación se implican mutuamente y que hay que pasar de continuo de la una a la otra, y viceversa.

En lo que toca a la clasificación de los lenguajes, pueden adoptarse varios puntos de vista. Por lo pronto, puede distinguirse entre un lenguaje formalizado (véase FORMALIZACIÓN) y un lenguaje no formalizado; entre lenguaje científico y lenguaje corriente; entre lenguaje "interior" y lenguaje "exterior" (lenguaje como expresión y hasta como "comportamiento"); entre lenguaje real y lenguaje ideal; lenguaje como instrumento de comprensión y lenguaje como instrumento de acción, etc., etc. A continuación nos referiremos con algún mayor detalle a una serie de clasificaciones de que se ha hablado abundantemente en el pensamiento contemporáneo. Puede completarse lo que se diga al respecto con las indicaciones sobre tipos de lenguaje que figuran en varios otros artículos de la presente obra, especialmente en los artículos IMPERATIVO y OBRA LITERARIA.

1. Los lenguajes pueden dividirse en *naturales* (llamados a veces *ordinarios) y artificiales.* Los lenguajes naturales son los producidos en el curso de la evolución psicológica e histórica; ejemplos de tales lenguajes son el copto, el griego, el sueco, el español. Los lenguajes artificiales son los construidos de acuerdo con ciertas reglas formales; ejemplos de tales lenguajes son la lógica y la matemática.

2. Los lenguajes pueden dividirse en lenguajes que *mencionan* (lenguaje como mención) y lenguajes que *anuncian* o *expresan* (lenguajes como anuncio o como expresión). Esta división ha sido propugnada por varios fenomenólogos, entre ellos Max Scheler. Ejemplo de un lenguaje que menciona es la frase 'Las hojas de los árboles son verdes en verano'. Ejemplo de un lenguaje que expresa es la frase 'Me duele la cabeza'.

3. Los lenguajes pueden clasificarse según tres funciones: la *expresión*, la *apelación* y la *representación.* Esta clasificación ha sido propuesta por Karl Bühler. Ejemplo de lenguaje como expresión es la frase '¡Qué alegría verte!' Ejemplo de lenguaje como apelación es la frase '¡Ven acá!' Ejemplo de lenguaje como representación es la frase 'El sol ha salido hoy a las 6.45'.

4. Puede distinguirse en todo fenómeno lingüístico entre el *lenguaje propiamente dicho*, la *lengua* (o *habla) y* la *palabra.* Estas distinciones han sido propuestas por Ferdinand de la Saussure. El lenguaje propiamente dicho es la expresión de la estructura común a todo idioma. La lengua (o habla) es el lenguaje como fenómeno de una comunidad humana. La palabra es el lenguaje como fenómeno individual.

5. Los lenguajes pueden dividirse en *cognoscitivos y emotivos.* Esta clasificación ha sido adoptada por muchos autores con mayores o menores modificaciones. Ha recibido también diversos nombres. Los lenguajes cognoscitivos han sido llamados a veces

indicativos, enunciativos, referenciales y *simbólicos.* Los lenguajes emotivos han sido llamados también *evocativos.* Los lenguajes cognoscitivos son los que enuncian si algo es o no, si una proposición es verdadera o falsa. Los lenguajes emotivos expresan simplemente el acontecer psíquico de un sujeto y por eso no puede decirse de sus proposiciones que sean verdaderas o falsas. Ejemplos de lenguajes cognoscitivos son los lenguajes de las ciencias. Ejemplos de lenguajes emotivos son los poéticos.

6. Los lenguajes pueden dividirse en *indicativos* y *prescriptivos.* Los lenguajes indicativos coinciden con los cognoscitivos en el sentido antes apuntado. Los lenguajes prescriptivos son los que proporcionan normas. Estos últimos pueden ser *imperativos* —o lenguajes que formulan mandatos— y *valorativos* — o lenguajes que formulan juicios de valor.

7. Los lenguajes pueden ser *reversibles* e *irreversibles.* Los lenguajes reversibles son los que están compuestos de expresiones el orden de cuyos elementos puede ser alterado sin que se modifique la significación de la expresión. Los lenguajes irreversibles son los que están compuestos de expresiones el orden de cuyos elementos no puede ser alterado sin que se modifique la significación de la expresión. Ejemplo de lenguajes reversibles son los lenguajes científicos. Ejemplo de lenguaje irreversible es el lenguaje poético.

Las anteriores clasificaciones se entrecruzan con frecuencia. Pueden también combinarse de varios modos. Se ha discutido a veces hasta qué punto es legítimo establecer líneas divisorias rigurosas entre los diversos lenguajes o entre las diversas funciones del lenguaje. Cuatro opiniones son posibles: (a) Las líneas divisorias son rigurosas, de modo que, por ejemplo, una expresión en lenguaje poético no puede ser nunca cognoscitiva y viceversa; (b) Las líneas divisorias deben mantenerse pero sólo como resultado de una concepción pragmática; son aceptables si son útiles o fecundas; (c) Las líneas divisorias deben mantenerse, pero simplemente como tendencias, ya que existe, por así decirlo, un "continuo" del lenguaje; (d) No hay líneas divisorias. La opinión (c) es la más atractiva; es también la más difícil de demostrar.

Análisis del lenguaje y filosofías del lenguaje: Georg Runze, *Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftlichen Erkennen,* 1886. — Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* 3 vols., 1901-1903, 3» ed., 1923 (trad. esp.: *Contribuciones a una crítica del lenguaje,* 1911). — Íd., íd., *Wörterbuch der Philosophie: neue Beitriige zu einer Kritik der Sprache,* 2 vols., 1910, 2ª ed., 3 vols., 1923-1924. — Íd., íd., *Die drei Bilder der Welt, ein sprachkritischer Versuch,* 1925, ed. M. Jacobs [postuma]. — B. Delbrück, *Grundfragen, der Sprachforschung,* 1901. — Karl Vossler, *Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung,* 1905.—Íd., íd., *Gesammelte Schriften zur Sprachphilosophie,* 1923. — Íd., íd., *Geist und Kultur in der Sprache,* 1925 (trad. esp. de varios de los trabajos de Vossler en el volumen *Filosofía del lenguaje,* 1943). — Antón Marty, *Zur Sprachphilosophie. Die logische, lokalistische und andere Kasustheorien,* 1910. — Íd., íd., *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie,* I, 1908 (Otto Funke publicó las investigaciones postumas de A. Marty sobre el lenguaje: I, 1940; II, III, 1950). — Hermann Hilmer, *Schallnachahmung, Wortschöpfung und Bedeutungswandel,* 1914. — Sanfeld-Jensen, *Die Sprachwissenschaft,* 1915. — J. Vendryes, *Le langage,* 1921 (trad. esp.: *El lenguaje,* 1925). — C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language* «pon *Thought and of the Science of Symbolism,* 1923 (trad. esp.: *El significado del significado,* 1954).—E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (t. I: *Die Sprache,* 1923). — Íd., íd., *Sprache und Mythos,* 1925 (trad. esp.: *Mito y lenguaje,* 1959). — Otto Jespersen. *Language; Its Nature, Development ana Origin,* 1922. — Íd., íd., *The Philosophy of Grammar,* 1924. — Íd., íd., *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of View,* 1925 (trad. esp.: *Humanidad, Nación, Individuo desde el punto de vista lingüístico,* 1947). — Th. y G. A. de Laguna: *Speech: Its Function and Development,* 1927, 2* ed., 1964. — Frank Lorimer, *The Growth of Reason. A Study of the Rôle of Verbal Activity in the Growth and Structure of the Human Mind,* 1929. — H. Dempe, *Ueber die sogenannte Funktion der Sprache,* 1929. — G. Ipsen, *Sprachphilosophie der Gegenwart,* 1930. — Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache,* 1934 (trad. esp.: *Teoría del lenguaje,* 1950 [Véase R. Ceñal, *La teoría del lenguaje de C. Bühler. Introducción a la moderna filosofía del lenguaje.* 1941]). — R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* 1934 (ampliada en trad. inglesa: *The Logical Syntax of Language,* 1937). — Julius Stenzel, *Philosophie der Sprache,* 1934 (trad. esp.: *Filosofía del lenguaje,* 1936). — K. Ajdukiewicz, "Sprache und Sinn", *Erkenntnis,* IV (1934), 100-38. —A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic,* 1936. — Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache, Problemkritik und System,* 1937.— Joseph König, *Sein und Denken. Studien im Granzgebiet* con *Logik, Ontologie und Sprachphilosophie,* 1937. — R. Grossler, *Der Sinn der Sprache,* 1938. — Karl Britton, *Communication: A Philosophical Study of Language,* 1939. — Louis H. Gr'ay, *Foundations of Language,* 1939. — J. M. McKaye, *The Logic of Language,* 1939, ed. A. W. Levi. — W. M. Urban, *Language and Reality. The Philosophy of Language and The Principies of Symbolism,* 1939 (trad. esp.: *Lenguaje y realidad,* 1952). — S. I. Hayakawa, *Language in Action,* 1940. — B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage,* 1942. — Ludwig Klages, *Die Sprache al Quell der Seelen-Kunde,* 1948. — A. Drexel, *System einer Philosophie der Sprache,* 2 vols., 1951-1952. — G. Gusdorf, *La parole,* 1953. — H. H. Holz, *Sprache und Welt,* 1953. — P. Chauchard, *Le langage de la pensée,* 1956. — Peter Zinkernagel, *Conditions for Description,* trad. del danés, 1957, especialmente Caps. III y IV [sobre "lenguaje corriente"]. — N. L. Wilson, *The Concept of Language,* 1959. — Romano Guardini, *Sprache, Dichtung, Deutung,* 1962. — Guido Küng, *Ontologie und logistische Analyse det Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion,* 1963. — Las obras anteriores pertenecen a las más diversas corrientes, desde el idealismo hasta el positivismo lógico; hay que tener en cuenta, además, otras obras mencionadas en la bibliografía de diversos artículos (como, por ejemplo, LOGÍSTICA, METALENGUAJE, SEMÁNTICA, SINTAXIS, SIMBOLISMO, SIGNO, etc., así como el hecho de que libros no específicamente consagrados al problema del lenguaje contienen múltiples y valiosas indicaciones al respecto; es lo que ocurre —para señalar autores de diversas comentes— con las obras de Husserl, Bertrand Russell, Wittgenstein, Ramsey, Scheler, Heidegger, Bergson, Whitehead, Carnap, Tarski, todos los cuales consideran el lenguaje —bien que bajo supuestos muy distintos— como un

problema filosófico central. — Para psicología del lenguaje, véase: Otmmar Dittrich, *Grundzüge der Sprachpsychologie*, L 1904. — G. K. Zipf, *The Psycho-Biology of Language*, 1935. — H. Delacroix, E. Cassirer, L. Jordan *et al.*, *Psicología del lenguaje* (trad. esp., 1952). — Sobre lenguaje y cultura: L. Weisberger, *Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur*, 1933. — B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, 1950, ed. J. B. Carroll, especialmente págs. 207-70. — J. N. Findlay, *Language, Mind, and Valué*, 1963. — Cfr. también obras de E. Cassirer y S. K. Langer mencionadas en bibliografías de artículos correspondientes. — Sobre pensamiento y lenguaje y lógica y lenguaje: H. Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924. — F. Brunot, *La pensée et la langue*, 1926. — Charles Serrus, *La langue, le sens et la pensée*, 1941. — B. I. Huppé y J. Kaminsky, *Logic and Language*, 1956. — J. L. Jarret, *Language and Informal Logic*, 1956. — Cfr. también bibliografía de LÓGICA y REALIDAD. — Sobre lenguaje y vida: Ch. Bally, *Le langage et la vie*, 1926 (trad. esp.: *El lenguaje y la vida*, 1941). — Sobre el lenguaje de las ciencias (además de varias de las obras antes mencionadas, especialmente las próximas al empirismo lógico): P. Servien, *Le langage des sciences*, 1938. — Para lenguajes "especiales" (de física, biología, etc.), véanse bibliografías de los artículos correspondientes (FÍSICA, BIOLOGÍA, etc.). Para lenguaje teológico: I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, 1957. — Sobre antropología y sociología del lenguaje: Helmut Dempe, *Problème einer philosophischen Anthropologie der Sprache*, 1949. — M. Cohén, *Pour une sociologie du langage*, 1956. — Cfr. también obra de B. L. Wliorf cit. *supra.* — Sobre lenguaje infantil: Clara y William Stern, *Die Kindersprache*, 1907. — Sobre el llamado lenguaje universal (además de muchas de las obras mencionadas en LOGÍSTICA): L. Couturat y M. Léau, *Histoire de la langue universelle*, 1903. — Joaquín Carreras y Artau, *De Ramón Llull a los modernos ensayos de formación de la lengua universal*, 1946 [monog.]. — Para Gramática especulativa véase la bibliografía de este artículo. — Sobre ética y lenguaje: C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1944. — Sôren Halldén, *Emotive Propositions*, 1954. — Véase también bibliografía de *Emotivismo.* — Para historia del lenguaje, de la ciencia del lenguaje y de la filosofía del lenguaje, así como sobre la concepción del lenguaje en varios autores y comentes: L. Lersch, *Sprachphilosophie der Alten*, 2 vols., 1838-1841. — H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 2 vols., 1863-1864, 2ª ed., 1890-1891, reimp., 1962. — Lazarus Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernuft*, 1868. — H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1880, 4ª ed., 1909. — W. Wundt, *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie*, 1901. — P. R. Hofstätter, *Vom Leben das Wortes. Das Problem am Platons Dialog "Kratylos" dargestellt*, 1949. — J. Derbolav, *Der Dialog "Kratulos" im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, 1953. — Karl Barwick, *Problème der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, 1957. — [Abhand. der Sachsichen Ak. der Wiss. zu Leipzig. — Phil.-hist. Kl. Bd. 49. Heft]. — F. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Th. von Aquin und ihre Anwendung auf Problème der Théologie*, 1937. — Paolo Rotta, *La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica*, 1919. — Otto Funke, *Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie*, 1928. — R. A. Wilson, *The Birth of Language*, 1937. — G. Révesz, *Ursprung und Vorgeschichte der Sprache*, 1946. — Félix Martínez Bonati, *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*, 1960. — Para una información desde el punto de vista lingüístico: Ferdinand de la Saussure, *Cours de Linguistique générale*, ed. Ch. Bally, A. Sechehaye y A. Riedlinger, 1915. — Meillet y Cohen, *Les langues du monde*, 1924. — Ch. Bally, Elise Richter, Amado Alonso y Raimundo Lida, *El impresionismo en el lenguaje.* Sobre el lenguaje de la filosofía y de los filósofos y sobre filosofía y lenguaje, véase: C. Ranzoli, *Il linguaggio dei filosofi*, 1911. — Juan Zaragüeta, *El lenguaje y la filosofía*, 1945. — Hans A. Lindemann, *Lenguaje y filosofía. El lenguaje: foco central de la discusión filosófica moderna*, 1946. — Max Black, *Language and Philosophy*, 1949. — E. Castelli, E. Paci, P. Filiasi-Carcano *et al.*, *Filosofia e linguaggio*, 1950 [de *Archivo di Filosofia*, ed. E. Castelli]. — E. Otto, *Sprachwissenschaft und Philosophie*, 1951. — Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, 1960. — Joseph Church, *Language and the Discovery of Reality*, 1961. — G. Jánoska, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*, 1962. — J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, en preparación. Por lo demás, varias de las obras mencionadas en la primera sección de esta bibliografía y gran número de escritos en filosofía contemporánea (Wittgenstein. Heidegger, etc.) tocan la cuestión de "filosofía y lenguaje". — Sobre la concepción del lenguaje en la dirección "semántico-popular", véanse las obras de Korzybski, Stuart Chase y las citadas en la bibliografía del artículo SEMÁNTICA. — Desde 1948 se publica la revista *Lexis: Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung.*

LENGUAJE (JUEGOS DE). La expresión 'juegos de lenguaje' (o 'juegos lingüísticos') —*Sprachspielen, languaje-games*— fue introducida por Wittgenstein en sus cursos y recogida en sus *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen* [1953]). En sustancia, consiste en afirmar que lo más primario en el lenguaje no es la significación, sino el uso (VÉASE). Para entender un lenguaje hay que comprender cómo funciona. Ahora bien, el lenguaje puede ser comparado a un juego; hay tantos lenguajes como juegos de lenguaje. Por tanto, entender una palabra en un lenguaje no es primariamente comprender su significación, sino saber cómo funciona, o cómo se usa, dentro de uno de esos "juegos". La noción de significación, lejos de aclarar el lenguaje, lo rodea con una especie de niebla *(op. cit.*, 5). En suma, lo fundamental en el lenguaje como juego de lenguaje es el modo de usarlo (Art *des Gebrauchs*) *(op. cit.*, 10). Como las palabras que usamos tienen una apariencia uniforme cuando las leemos o las pronunciamos o las oímos, tendemos a pensar que tienen una significación uniforme. Pero con ello caemos en la trampa que nos tiende la idea de la significación en cuanto supuesto elemento ideal invariable en todo término Cuando nos desprendemos de la citada niebla, podemos comprender no sólo el carácter básico del lenguaje, sino la multiplicidad (para Wittgenstein, prácticamente infinita) de los lenguajes — o juegos de lenguaje, El lenguaje no es para Wittgenstein una trama de significaciones independientes de la vida de quienes lo usan: es una trama integrada con la trama de nuestra vida. El lenguaje es una actividad o, mejor dicho, un complexo o trama de actividades regidas por reglas — las "reglas del juego". Por eso hablar un lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida (*Lebensform*) *(op. cit.*, 23). Ejemplos

de tales juegos de lenguaje son, entre otros: dar órdenes y obedecerlas; describir un objeto según su apariencia o dando sus medidas; informar sobre un acontecimiento; formar y comprobar una hipótesis; hacer chistes y contarlos; resolver un problema en aritmética práctica; preguntar, agradecer, imprecar, saludar, rogar.

Lo que podría llamarse la "legitimidad" o la "justificación" de un juego de lenguaje se basa en su integración con actividades vitales. Un lenguaje (un juego de lenguaje) es como un sistema de ruedas. Si estas ruedas engranan unas con otras y con la realidad, el lenguaje es justificado. Pero aunque engranen unas con otras, si no engranan con la realidad, el lenguaje carece de base. Por eso Wittgenstein ha comparado el juego de lenguaje filosófico con una rueda que gira libremente, sin engranar con lo real, o con las actividades humanas integradas con lo real.

La noción wittgensteiniana de juego de lenguaje parece contradecir una de las ideas-clave de dicho autor: la de que lo primario en un término no es su significación, sino su uso. En efecto, a menos que 'juego' tenga un significado, parece que no haya posibilidad de relacionar unos juegos de lenguaje con otros. A ello responde Wittgenstein indicando que lo que constituye la unidad de los juegos de lenguaje es "el aire de familia" (las *Familienähnlichkeiten [op. cit.,* 67]). Los "juegos" forman, pues, una familia; en todo caso, no se reducen a una significación única. La idea de que hay una significación única de 'juego' impide saber lo que es propiamente un juego y, por tanto, un juego de lenguaje.

Entre las dificultades que ha suscitado la idea wittgensteiniana del juego de lenguaje nos limitaremos a poner de relieve la indicada por Robert E. Gahringer ("Can Games Explain Language?", *The Journal o) Philosophy,* LVI [1959], 661-7). Dicho autor señala que aunque haya algo de juego en el lenguaje (en todo lenguaje), hay en los juegos algo que no es lenguaje; por ejemplo, la aspiración a ganar el juego y la consiguiente renuncia a "dejarse ganar". Por otro lado, todo juego, aunque no sea lingüístico, tiene algo de lenguaje — un lenguaje entre los que juegan o entre los espectadores. Así, pues, más que comprender los lenguajes a base de juegos, pueden comprenderse los juegos a base de lenguajes.

LENGUAJE PRIVADO. Se ha suscitado en diversas ocasiones el problema de si hay, o puede haber, un lenguaje privado, es decir, un lenguaje particular de una sola persona, que solamente esta persona sea capaz de expresar y de entender. Aunque la expresión 'lenguaje privado' (o 'lenguaje particular') haya tenido curso en la literatura filosófica sólo a partir aproximadamente de 1950, en discusiones en torno a las secciones 243 a 315 de las *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen* [1953]), de Wittgenstein, la noción designada por dicha expresión es anterior a dicha fecha. En efecto, puede interpretarse la visión mística (véase MÍSTICA) como un "lenguaje privado" en cuanto que es entendido por la persona que posee, o que se supone que posee, dicha visión, pero no por otra persona. Por eso la visión de referencia es básicamente incomunicable. También puede interpretarse como un "lenguaje privado" una intuición en el sentido bergsoniano del término. Se puede alegar que ni en la visión mística ni en la intuición se trata de lenguaje, ya que el ser incomunicables les veda toda posible expresión lingüística. También se puede alegar que la misma visión mística o la misma intuición pueden ser gozadas, o poseídas, por más de una persona, en cuyo caso desaparece la característica de ser algo completamente "privado" o "particular". Sin embargo, en la medida en que lo visto o lo intuido engendran un modo de "hablarse a sí mismo" distinto de cualquier modo "público", y en la medida en que cada visión mística y cada intuición son irreductibles a otras, o distintas de otras, puede decirse que está implicada en ellas la noción de "lenguaje privado". También puede interpretarse como un "lenguaje privado" el que usa, o puede usar, una persona en tal forma que solamente lo entienda esta persona, y que solamente ella pueda "traducirlo" a otra. Tal es, por ejemplo, el caso del lenguaje que podría inventar un hombre que naciera en una isla y viviera en ella, solitario, desde antes de haber aprendido a hablar.

Ahora bien, el problema de la posibilidad o imposibilidad de un "lenguaje privado" adquirió carta de naturaleza filosófica cuando Wittgenstein lo planteó y trató de resolverlo contra la posibilidad de tal lenguaje. Wittgenstein tenía en cuenta primariamente un tipo de lenguaje privado que se refería a los propios procesos psíquicos, y especialmente a las propias sensaciones. Tal lenguaje era el de los enunciados protocolarios (véase PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS]); estos enunciados describen algo experimentado por una persona, pero lo describen en tanto que experimentado por tal persona — describen, por tanto, las sensaciones que una persona experimenta. Algunos autores, como Carnap, propusieron la doctrina del fisicalismo (v.) con el fin de hacer posible la intersubjetividad (véase INTERSUBJETIVO) y aun propusieron que todo enunciado protocolario es parte de un lenguaje fisicalista. Otros autores admitieron que hay ciertos enunciados que no son partes del lenguaje fisicalista y que tales enunciados pertenecen a un "lenguaje privado". Wittgenstein se opuso a esta última interpretación, pero aunque parece qué hay algo de fisicalismo en sus ideas al respecto, no pueden simplemente interpretarse como ideas puramente fisicalistas. En efecto, su tesis de que el lenguaje privado no es posible, deriva de su idea del lenguaje como "forma de vida" y sobre todo de la idea de "juego de lenguaje" (véase LENGUAJE [JUEGOS DE]) o "juego lingüístico". Según Wittgenstein, las sensaciones pueden ser privadas; la experiencia de una persona es propia y exclusiva de esta persona. Pero ello no garantiza que haya un lenguaje privado. "¿Qué ocurre con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo puedo entender? *¿Cómo* designo mis sensaciones con palabras? ¿Cómo lo hacemos de costumbre? ¿Se hallan mis palabras de sensaciones vinculadas a mis expresiones naturales de sensación? En este caso mi lenguaje no es 'privado'. Otro podría entenderlo tanto como yo" *(Philosophische Untersuchungen,* 256). Si un lenguaje fuera privado, no habría posibilidad de que fuese "corregido" por otra persona; no habría distinción entre seguir una regla y pensar que se sigue una regla. Además, en un lenguaje puramente privado no habría posibilidad de comprobar si la memoria comete o no errores. Las palabras de

sensaciones, arguye Wittgenstein, están sometidas a un criterio público; en rigor, sólo pueden estar sometidas a un criterio público, pues no hay posibilidad de un "criterio privado". Wittgenstein niega que su tesis al respecto sea behaviorista; si todo, excepto el comportamiento, es una ficción, no es una ficción psicológica sino gramatical (*ibid.*, 307). El behaviorismo (psicológico) no es, en rigor, anti-dualista; afirma que el lenguaje se reduce a comportamientos, pero deja en suspenso (y, por tanto, en principio admite) la posibilidad de un lenguaje privado. El behaviorismo gramatical, en cambio, evita el dualismo, pues elimina toda posibilidad de tal lenguaje.

Las tesis de Wittgenstein sobre la imposibilidad de todo lenguaje privado han suscitado numerosas discusiones. Así, por ejemplo, R. Rhees ha defendido a Wittgenstein, mostrando que "un lenguaje inventado" sería algo así como una serie de figuras en un papel de empapelar una pared; no hay lenguaje sino como parte de un modo de vivir. Inventar señales adscritas a varios objetos no es propiamente un lenguaje. En suma: "el lenguaje es algo hablado" ("Symposium: 'Can There Be a Private Language?'", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. XXVIII [1954], págs. 77-94). A. J. Ayer, en cambio, ha impugnado la tesis de Wittgenstein indicando que un Robinson Crusoe que hubiera sido arrojado a una isla desierta antes de aprender a hablar, podría nombrar cosas e inventar un lenguaje para sí mismo; aunque hubiese inventado el lenguaje para poder comunicarse luego con semejantes suyos, seguiría siendo "una empresa privada". Pero, además de nombrar cosas, tal Robinson podría nombrar sus propias sensaciones sin tener que verificar "públicamente" sus denominaciones. "No es necesario para una persona que use un lenguaje con significación que otra persona le entienda, y, además, no es necesario que para que otra persona entienda un enunciado descriptivo sea capaz de observar lo que describe" (*ibid.*, págs. Θ3-76). Clyde Laurence Hardin ha impugnado asimismo las tesis de Wittgenstein; un lenguaje privado —por el cual entiende un lenguaje puramente fenomenista— es psicológicamente improbable, pero no es lógicamente imposible. Wittgenstein supone que nombrar es posible sólo cuando los nombres putativos pueden ser usados con cierto propósito; prescinde, pues, de lenguajes, o partes de lenguajes, que no tienen función determinada y que no son informativos ni siquiera para quien usa el lenguaje ("Wittgenstein on Private Languages", *The Journal of Philosophy*, LVI [1959], 516-28). Ha habido otros debates sobre la noción de lenguaje privado; los anteriormente reseñados son aquí suficientes para comprender qué direcciones ha tomado la discusión.

LENÍN (1870-1924), cuyo verdadero nombre era Vladimir Ilitch Ulianov, nació en Simbirsk (hoy día, Ulianov). Prescindiremos en este artículo de su conocida actuación política y nos referiremos exclusivamente a sus ideas filosóficas. Éstas están determinadas por la influencia recibida de Marx y de Engels, por lo que el pensamiento de Lenín está decididamente dentro de la línea del marxismo (VÉASE). Sin embargo, la atención prestada por Lenín a los problemas concretos sociales, políticos e históricos hace que su marxismo pueda ser considerado como una versión dada de la doctrina en vista de ciertas realidades. Ha sido frecuente por ello considerar el leninismo como la forma adoptada por el marxismo en un determinado momento de la historia y en relación con una determinada comunidad.

Característico del marxismo leninista es el subrayar el papel fundamental que puede desempeñar el individuo en la lucha por el socialismo frente a las concepciones que acentúan excesivamente la necesidad histórica. Esto se debe a que Lenín pensaba en términos concretos de lucha por el poder y de conquista del Estado por el proletariado. A esta finalidad debe, a su entender, someterse todo, y entre ello la filosofía, la cual adquiere así un carácter terminantemente "partidista". Por eso Lenín se opuso a todas las tendencias que creía amenazadoras para el triunfo del materialismo dialéctico marxista. La más conocida lucha filosófica es la que llevó a cabo contra los partidarios rusos de Mach (especialmente Bogdanov), a quienes acusó de "fideísmo"; el machismo y el empirocriticismo son, así, expresiones de la "filosofía reaccionaria" de la burguesía. La lucha contra las creencias religiosas está ligada íntimamente a la anterior oposición. En todos los casos se trata de construir una doctrina en la que resalte un inconmovible núcleo dogmático en el cual se unan indisolublemente la teoría y la práctica. Esta doctrina se basa, como se indicó, en Marx y Engels (y aun en la acentuación de la unidad de las teorías de los dos pensadores), en un completo realismo epistemológico en el cual ve Lenín la mejor defensa contra todo idealismo y la confirmación de que (no obstante el mencionado papel desempeñado por la actividad humana) el ser determina a la conciencia y no a la inversa, en la consiguiente idea de que el conocimiento refleja exactamente lo real y no es una simple serie de símbolos y, finalmente, en el constante materialismo. Ahora bien, Lenín puso continuamente de relieve el carácter dialéctico de este último; la "lectura de Hegel en materialista" que llevó a cabo repetidas veces lo llevó a la convicción de que a menos de que se insista sobre las oposiciones dialécticas y sobre la destrucción de la tesis por la antítesis no se podrá realizar el ímpetu esencial revolucionario, que debe hallarse indisolublemente ligado a la doctrina a la vez que determinado por ésta, pues de lo contrario no se defiende, según Lenín, el marxismo, sino un mero oportunismo y relativismo.

Las obras filosóficas principales de Lenín son su polémica contra Bogdanov y los partidarios de Mach titulada *Materialismo y empiriocriticismo*, publicada en 1909 (hay trad. esp. con varias reed., entre ellas 194Θ) y los *Cuadernos filosóficos (Filosofskié tetradi)*, ed. V. V. Adoratskiy y W. G. Sorin, 1933. — Edición de obras completas por V. V. Adoratskiy: *Sotchinéniá*, 35 vols., 4ª ed., 1941-1950. — Edición en alemán por el Instituto Marx-Engels de Moscú: *Sämtliche Werke*. — Hay numerosas obras sobre L.; citamos: K. Vorländer, *Vom Machiavelli bis L.*, 1926. — S. Marck, *L. ais Erkenntnistheoretiker*, 1928. — I. Luppol, *L. und die Philosophie*, 1929. — C. Malaparte, *Intelligenza di L.*, 1930. — A. M. Deborin, *L. i krizis novejchéj fiziki*, 1930. — A. A. Maksimov, *L. i jestéstvoznanié*, 1933. — T. Harper, *L. als Philosoph*, 1933 [Bibliothek der Räterkorrespondenz, 1]. — A. Pastore, *La*

filosofia di L., 1946. — Werner Ziegenfuss, *L. Soziologie und revolutionäre Aktion im politischen Geschehen*, 1948. — C. J. Gianoux, *Lénine*, 1952. — Varios autores, "Lénine: philosophe et savant", en *La Pensée* [Paris], Nº 57 (1954). — Henri Lefèbre, *La pensée de Lénine*, 1957 ["Pour comprendre"]. — Wilhelm Goerdt, *Die "Allseitige Universale Wendigkeit" (Gibkost') in der Dialektik V. I. Lenins*, 1962. — Véase también bibliografía de FILOSOFÍA SOVIÉTICA y MARXISMO.

LEÓN HEBREO (después de 1460-1520), León o Judas Ábarbanel o Abrabanel, nació en Lisboa, pero se trasladó pronto a Toledo con su padre, Isaac ben Yehudá Abrabanel, quien tuvo que huir de Portugal por haber sido acusado de complicidad en la conspiración dirigida por el Duque de Braganza. Al publicarse en España el decreto de expulsión de los judíos, pasó a Ñapóles y luego a Genova, Barletta, Venecia, probablemente Florencia y, finalmente, otra vez a Ñapóles, donde fue médico de Gonzalo de Córdoba, el Gran Capitán. Influido por las corrientes neoplatónicas de la Academia florentina (VÉASE) y en particular por los comentarios de Marsilio Ficino, Pico della Mirándola y otros autores sobre el problema del amor (ya fuera a base del *Banquete* platónico, ya a base de obras poéticas como la *Canzone d'amore* de Benivieni), León Hebreo compuso unos famosos diálogos sobre el amor, conocidos con el nombre de *Dialoghi d'amore.* Estos diálogos se escribieron, según testimonio del autor, en los años 1501-1502 (o año 5262 según la cronología hebrea), pero se publicaron solamente en 1536, en Venecia, por su amigo Mariano Lenzi. Se trata de tres diálogos entre Filón, el amante, y Sofía (la Sabiduría), la amada. El primer diálogo (el más breve) versa sobre el amor y el deseo; el segundo, sobre la universalidad del amor; el tercero (el más extenso), sobre el origen del amor. Según León Hebreo, el amor es el principio que domina a todos los seres; es principio de unión y de vivificación de toda realidad. El amor es como la idea de las ideas (en sentido platónico); tiene un origen divino; es infinito y perfectísimo; es inteligible e intelectivo; es el fin de todo movimiento. El amor es unión perfecta; el propio amor carnal es símbolo del amor espiritual como identificación de los amantes. El amor es superabundante, tanto en el universo físico como en el espiritual, de modo que "desde la Primera Causa que lo ha producido hasta la última criatura, nada hay sin amor". La realidad de cada ser consiste en su amor. El amor no es, pues, solamente (como Platón decía) una aspiración de lo inferior a lo superior, sino también una difusión de lo superior a lo inferior. Ello se debe —señala León Hebreo en el tercero de los diálogos— a que semejante amor es productivo: "lo superior, por su amor, produce y da origen a lo inferior". Las concepciones platónicas y neoplatónicas se mezclan con frecuencia en la obra de León Hebreo con ideas aristotélicas, avicebrónicas, judaicas y cristianas. Los diálogos de León Hebreo fueron muy leídos; se ha indicado que la concepción del amor intelectual de Dios, propugnada por Spinoza (el cual poseía un ejemplar en español de los *Diálogos*), procede de León Hebreo, pero es difícil dar sobre este asunto una conclusión definitiva.

Se considera casi siempre que el texto italiano es el original. Algunos autores, sin embargo, han defendido la tesis de que la obra fue escrita en hebreo y que el original se perdió. Otros han indicado que fue escrita en español con caracteres hebreos. Las segunda y tercera ediciones se publicaron en Venecia en 1541 y 1545 con el título *Dialoghi d'amore composti per Leone Medico, de Natione Hebreo, et di poi fatto Christiano*, pero como esta última mención desapareció en las ediciones cuarta y quinta se supone que la conversión aludida no tuvo lugar realmente y que el editor se refirió a ella solamente a causa del ambiente antijudaico que predominaba en Italia hacia 1541. Una primera traducción al español con el título Los *dialogos de amor de Mestre Leon Abarbanel medico y filosofo excelente* apareció en Venecia en 1568; otra traducción al español, en Zaragoza, en 1582. La versión más conocida es la hecha por el Inca Garcilaso de la Vega en 1590. Reedición de la edición de 1568 en Buenos Aires, 1944. Edición de la versión del Inca Garcilaso según el texto de 1590 por E. Julia Martínez, Madrid, 2 vols., 1949. — Nueva trad. por D. Romano, Barcelona, 1953. — Sobre León Hebreo véase: R. Zimmels, *L. Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance*, 1886. — E. Solmi, *Spinoza e Leone Ebreo*, 1903. — J. de Carvalho, *L. H., filósofo*, 1918. — H. Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo*, 1926. — G. Fontanesi, *Il problema dell'amore nell'opera di L. E.*, 1934. — C. Dionisotti, *Appunti su Leone Ebreo*, 1959. — Para comentarios en español véase: M. Menéndez y Pelayo, Cap. VI de la *Historia de las Ideas estéticas* y tomo I de *Ensayos de crítica filosófica*, y C. Gebhard, "L. H.: su vida y su obra", *Revista de Occidente*, XLV (1934), I-46 y 113-61.

LEONARDO DA VINCI (1452-1519) nació en Vinci, en el Valle del Amo. No es este el lugar de informar sobre la vida de Leonardo, sobre su pintura, sus estudios de anatomía y fisiología, sus proyectos mecánicos, etc. Se ha discutido a veces si Leonardo fue o no un filósofo, además de ser un pintor, un inventor, etc. Estimamos que lo único que puede decirse es que abrigó opiniones que pueden ser consideradas como filosóficas, o que en su tiempo podían ser consideradas como filosóficas. Estas ideas están expresadas en apuntes — y hasta puede ser que el estar expresadas en apuntes corresponda al "modo filosófico", o supuesto "modo filosófico", de Leonardo. Las más importantes para el asunto que nos ocupa son las siguientes:

El conocimiento se obtiene por medio de la experiencia de los sentidos; se confirma también por medio de tal experiencia: "la experiencia no yerra nunca; sólo nuestros juicios yerran". La experiencia es la madre de toda certidumbre, así como de la sabiduría. Sin embargo, la experiencia sola no es suficiente para el saber; es menester también elaborarla por medio de la razón, la cual no se opone a la experiencia, sino que está simplemente por encima de ella, dominándola como lo general domina a lo particular y la ciencia es capitana de la práctica. Esta razón es expresable en principio en forma matemática, pues la matemática es el lenguaje de las leyes generales — las cuales, por lo demás, deben ser comprobadas mediante experiencia. La experiencia y la razón pueden comprender la Naturaleza, la cual sigue leyes estrictas, "inherentes a ella". Esta obediencia a estricta ley es la "necesidad", la cual es maestra y guía de la Naturaleza". Leonardo señala que hay en la Naturaleza estrictas relaciones causales, de modo que si se comprende la causa ya no

se tiene necesidad del experimento (aunque la causa puede no haberse descubierto sin el experimento).

El "paraíso de la ciencia matemática" es la mecánica, de la cual se ocupó Leonardo tratando de las nociones de peso, fuerza y "percusión", los cuales producen el movimiento y son producidos por él. Gravedad y luz son fuerzas engendradas por la transformación de un elemento en otro. Fuerza y tiempo son infinitos, en tanto que el peso es finito. El movimiento debe tratarse matemáticamente: las cuatro especies principales del mismo son el directo (línea recta), el curvo, el espiral y el circular. La fuerza que se transmite de un cuerpo que se mueve al cuerpo movido por él es el ímpetu. Todo movimiento "retiene su curso, o, mejor, todo cuerpo, cuando es movido, continuará en su curso hasta donde lo permita el poder del impulso en él residente".

Los cinco sentidos son los ministros del alma, la cual es la sede del juicio. El sentido principal es la vista — el ojo es "la ventana del alma", o sea "el principal órgano por medio del cual el entendimiento puede alcanzar la más completa y magnífica vista de las infinitas obras de la Naturaleza". En el ojo se refleja la belleza del mundo. Una noción fundamental es la proporción; toda parte de un todo debe estar proporcionada al todo.

La pintura es la más noble de las artes. La música es la hermana de la pintura. La poesía puede ser comparada con la música. La pintura "sobrepasa todas las obras humanas por la sutil especulación que está relacionada con ella". La pintura trata de la filosofía natural, corno la poesía trata de la filosofía mora!. La escultura es menos intelectual que la pintura y carece de muchas de sus cualidades intrínsecas. El pintor "lucha y compite con la Naturaleza"; debe obrar como un espejo, y la pintura por él producida es como "una segunda Naturaleza".

Varias son las opiniones que se han manifestado sobre el valor de las ideas filosóficas de Leonardo. Durante un tiempo se le consideró como un genio absolutamente creador no sólo en pintura, sino también en filosofía natural y en mecánica. Luego se admitió que debía de haber un "gran precursor", y Nicolás de Cusa fue mencionado con frecuencia como tal. Duhem trató de descubrir cuáles habían sido los precursores de Leonardo y halló que eran —en filosofía natural por lo menos— los físicos de la escuela de París. Ello parece cierto si tenemos en cuenta que en lo que toca, por ejemplo, a la explicación de la causa del movimiento Leonardo se adhirió por completo a la teoría del ímpetu (v.). Pero estudios llevados a cabo posteriormente (A. Koyré, E. Moody, A. Maier, S. Clagett y otros) han mostrado que en su filosofía natural y en su mecánica Leonardo se apoyó grandemente en los mertonianos (VÉASE). Todo ello ha reducido considerablemente el papel de Leonardo como "precursor de la ciencia moderna". Sin embargo, la insistencia de Leonardo en la combinación de experiencia y matemática, bien que procedente de otras fuentes, seguía la dirección en la cual iba a desarrollarse la física (mecánica, dinámica, cinemática), bien que sin llegar a establecer reglas metódicas sistemáticas a este efecto y sin definir con precisión los términos fundamentales usados. Lo que puede ser la más importante contribución filosófica de Leonardo reside en lo que se ha llamado "la anatomía de la Naturaleza"; puede ser asimismo importante su insistencia en la comprensión de la realidad a base de "modelos" que para él eran casi siempre "figuras" o algo en todo caso "figurativo" y susceptible de ser dibujado.

Las notas, apuntes, etc., de Leonardo se hallan en varios *Codici*, entre los que sobresale el *Codex Atlanticus*, ed. Giuseppe Piumati, 1894-1904. Entre otros *Codici* destacamos los publicados por Ravaisson-Mollien, 1881-1891. — De la inmensa bibliografía sobre L. destacamos: P. Duhem. *Études sur Léonard da Vinci*, 3 vols., 1906-1913. — F. Orestano, *L. da Vinci*, 1919. — A. M. d'Anghiari, *La filofia di L. da V.*, 1920. — F. M. Bongioanni, *L., pensatore*, 1935. — G. Gentile, *Il pensiero di L.*, 1941. — C. Puporini, *La mente di L.*, 1953. — K. Jaspers, *Léonard als Philosoph*, 1953 (trad. esp.: *L. como filósofo*, 1956). — F. Romero, "Leonardo y la filosofía del Renacimiento" [1952], en *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 9-29. — E. Troili, *Ricostruzione e interpretazione del pensiero filosófico di L. da V.*, 1954.

LEONCIO DE BIZANCIO (*ca.* 475-542/543) fue uno de los principales teólogos y filósofos del primer período de la filosofía bizantina (VÉASE). Influido en algunos aspectos (en la concepción sobre el alma, por ejemplo) por Platón y los neoplatónicos, y en otros (concepción de la substancia y de la materia y la forma, procedimiento lógico) por Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio, pero fiel sobre todo a los Padres de la Iglesia griegos, entre ellos en particular a San Basilio, a San Gregorio de Nacianza y a San Cirilo (con ocasionales referencias a los escritos del Pseudo-Dionisio), Leoncio de Bizancio se ocupó de las cuestiones teológicas planteadas por la cristología en defensa de la fe ortodoxa y contra las herejías nestoriana y monofisita. Pero aunque la importancia y significación de su obra es ante todo teológica, su afán de precisar las nociones empleadas para evitar la heterodoxia lo condujo a largos desarrollos filosóficos. La identificación de Dios y del Ser, la distinción entre naturaleza e hipóstasis (v.), la elaboración de la noción de enhipóstasis (o naturaleza que no es una hipóstasis, pero existe *en* una hipóstasis) con la equiparación de enhipóstasis y substancia, fueron algunas de las contribuciones teológico-filosóficas de Leoncio, el cual influyó en este sentido sobre varios otros pensadores bizantinos, especialmente sobre Máximo el Confesor y San Juan Damasceno. En la perpetua lucha entre platónicos y aristotélicos dentro de la filosofía bizantina, Leoncio es considerado por unos como un platónico y por otros como un aristotélico, pero ya hemos visto que utiliza ambas filosofías con un fin predominantemente teológico y por eso no puede ser estrictamente adscrito a ninguna de dichas escuelas.

Las obras principales de Leoncio de importancia filosófica son sus libros contra los nestorianos y eutiquianos (*Libri tres adversus Nestorianos et Euthychianos*), la *Epilysis* y los *Treinta capítulos (Tringinta capita adversus Nestorium)*. Se le atribuyen a veces un *De sectis*, un *Contra Nestorianos;* aunque probablemente no son de Leoncio y se deben a algún discípulo o partidario suyo. Obras en Bigne, *P. G.* LXXXVI. Edición de *Triginta capita* por Dekamp en *Doctrina Patrum de incarnatione*, 1907, págs. 155-164. — Sobre Leoncio: V. Ermoni, *De Leoncio Byzantino et de ejus doctrina christologica*, 1895. — I. P. Junglas, *L. von B.*, 1908. — M. Grabmann, *Geschichte der scholati-*

schen Méthode, I, 1909, págs. 104-108. — B. Tatakis, *La philosophie byzantine,* 1949, págs. 62-73 (trad. esp.: *La filosofía bizantina,* en *Historia de la filosofía,* de É. Bréhier). — A. Orbe, *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción (En torno a la filosofía de L. de B.),* 1955.

LEQUIER (JULES) [su "nombre verdadero" era, según L. Dugas, Jules Léquyer] (1814-1862) nació en Quintin (Côtes-du-Nord, Bretaña). De 1834 a 1838 estudió en la Escuela Politécnica; durante este tiempo experimentó una crisis en su fe católica *y,* en general, en sus creencias religiosas: la fe, que requiere la libertad, le parecía oponerse a la ciencia, que exige el determinismo. Esta crisis fue relatada por Lequier en su escrito "Le feuille de charmille" ("La hoja de carpe"), que constituye la "Introducción" a la obra luego publicada por Renouvier con el título, ya indicado por Lequier: *Le problème de la* science. *Comment trouver, comment chercher une première vérité;* otros títulos sugeridos por Lequier: *Discours sur la recherche d'une première vérité*). De esta crisis se "levantó" tomando de nuevo posesión de "la fe en mi libertad mediante mi propia libertad, sin razonamiento, sin vacilación", de suerte que podía afirmar "Soy libre" y hacer desvanecerse de este modo "la quimera de la necesidad". En 1843 comenzó a enseñar en l'"École Égyptienne"; por esta época tuvo lugar su encuentro con Renouvier, tan influyente en Lequier y en el posterior conocimiento de Lequier. En 1846 experimentó una gran crisis religiosa y mística. En 1848 regresó a Plerin (Bretaña) para presentar su candidatura de diputado a la Asamblea constituyente como "católico republicano". En 1851 tuvo que ser internado, pero recobró la salud y profesó (1853-1855) en Besançon y en Lons-le-Saulnier. Tras un período de soledad, crisis y desesperación se suicidó adentrándose en el mar y nadando hasta agotarse sus fuerzas.

Renouvier ha presentado la filosofía de Lequier sobre todo como una "filosofía de la libertad" y ha insistido en lo que ha sido llamado "el argumento del doble dilema". Éste consiste esencialmente en el siguiente razonamiento: (1) Admitamos ante todo que es verdadera o (a) la necesidad o (b) la libertad. Si admito (a) encuentro los siguientes dos condicionales: (a1) si afirmo la necesidad, la afirmo necesariamente; en efecto, si hay necesidad mi afirmación de la necesidad es necesaria; (a2) si afirmo la libertad, la afirmo necesariamente; en efecto, si hay necesidad mi afirmación de la libertad es necesaria. Por otro lado, si admito (b) encuentro los siguientes dos condicionales: (b1) si afirmo la necesidad, lo afirmo libremente; en efecto, si hay libertad, es libre la afirmación de la necesidad; (b2) si afirmo la libertad, la afirmo libremente; en efecto, si hay libertad es libre la afirmación de la libertad. Ahora bien, no puedo comprobar que (a1) es cierto, es decir, que hay necesidad y la afirmo necesariamente; tampoco puedo comprobar que (a2) es cierto, pero si me atengo a (a2) puedo afirmar que hay fundamentos del conocimiento y de la moral, lo que no sucede si me atengo a (a1). Por otro lado, si me atengo a (b1)., hago una afirmación que no es necesaria. Sólo cuando me atengo a (b2) y afirmo la libertad libremente, estoy en la verdad y puedo establecer que hay fundamentos del conocimiento y de la moral. Así, (b2) es a la vez una verdad y una afirmación salvadora. No lo es, sin embargo, totalmente, ya que debo tener en cuenta la causalidad, la cual se vuelve contra la libertad, y así sucesivamente, hasta que salgo del círculo reduciendo la causalidad misma a la libertad. La última conclusión es el resultado de una preferencia: la preferencia por la libertad.

Léon Brunschvicg (Cfr. bibliografía) criticó este argumento de Lequier mostrando que este autor compara e identifica acontecimientos y juicios, es decir, compara e identifica procesos físicos y procesos mentales. En vista de ello, puede sostener que si los primeros son necesarios ninguno de los segundos será libre, de modo que es menester que los segundos sean libres para que lo sean los primeros. Grenier (Cfr. bibliografía) indica que la crítica de Brunschvicg tiene menos importancia de lo que parece, por cuanto el argumento de referencia ocupa un lugar menos central en la filosofía de Lequier de lo que sospechaba Renouvier: se trata, dice Grenier, de un argumento que sirve para reforzar la afirmación de la libertad y no para probarla. Ezequiel de Olaso (Cfr. bibliografía) pone de relieve que hay que distinguir entre el argumento mismo, el cual se halla "en el cuadro general de una búsqueda de la primera *verdad*", *y* la hipótesis de la libertad, con la cual se responde "al hallazgo de una indudable *realidad*", de modo que el doble dilema "no *prueba* ni *demuestra* nada, porque es la exposición —que no llega a pensar su propio fundamento— de un nudo trágico. En este nudo se enlazan dos hilos ejemplares: el determinismo como modelo de conocimiento y la libertad como 'summum' del anhelo metafísico. La *realidad* es la libertad. El *conocimiento* es el determinismo".

Renouvier publicó la *Recherche* en una edición limitada, fuera de comercio: *La Recherche d'une première vérité, fragments posthumes de J. L., ancien élève à l'École Polytechnique,* 1865. — Varios fragmentos fueron reeditados en obras de Renouvier: *Psychologie rationelle,* 2* ed., 1875 I, 374-93; II, 50-2, 109-23, 123-8, 128-39; *Critique philosophique,* I, 122-58, 161-84; II, 1-17, 81-107. — L. Dugas publicó "La feuille de charmille" en *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año XXII (1914), 153-73. — Edición de textos inéditos de L. por Jean Grenier: *La liberté. Textes inédits,* 1936. — Selección de textos por Jean Wahl, *J. L. (Introduction et choix),* 1948. — Edición de obras completas: *Oeuvres complètes,* por Jean Grenier, 1952 [Être et Penser, 33-4] [incluye: *La recherche d'une première vérité. — La liberté. — Réflexions et pensées diverses. — Correspondance*]. — En preparación ed. de obras completas por A. Del Noce.

Para biografía de L.: Daniel Lequier, J. *L.,* 1963. — H. Huerre, "Compléments à la note: J. Léquyer, docteur en médecine briochin, et indications biographiques sur son fils, le philosophe Jules Lequier", en *Mémoires de la Société d'émulation des Côtes-du-Nord,* t. LXXXV, 1956 (Saint-Brieuc, 1957).

Además de introducción y notas a las ediciones indicadas, véase: G. Seailles, "Un philosophe inconnu: J. L.", *Revue philosophique,* XLV (1898), 119-50. — Léon Brunschvicg, "L'orientation du rationalisme. Représentation, Concept, Jugement", *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año XXVII (1920), 261-343, especialmente 289-90. — Jean Grenier, *La philosophie de J. L.,* 1936. — W. Hansen, *Frihedsmaend i nyere fransk filosofi,* 1940, Cap. III. — Jean Wahl, "Réflexions sur la philosophie de J. L.", *Deucalion,* 4 (1952). — Ezequiel

de Olaso, "J. L.", *La Gaceta* [Tucumán], 31-XII-1962, pág. 2. — Emile Callot, *Propos sur J. L., philosophe de la liberté. Réflexions sur sa vie et sur sa pensée,* 1962. — Xavier Tilliette, "Connaissance de J. L. (1814-1862)", *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año LXVIII (1963), 70-84.

Hay varias tesis y memorias sobre la filosofía de L.; de la lista proporcionada por J. Grenier en la introducción a su ed. de *Oeuvres,* entresacamos: Beauregard, *La philosophie de L.* (1905); Dufet, *L'influence de J. L. sur la philosophie de Charles Renouvier* (1908); Abbé J. Martin, *La grâce et la prédestination chez L.* (1946); F. Grangier, *Abraham ou deux chemins de la liberté* (1947).

LEŚNIEWSKI (STANISLAW) (1886-1939), nac. en Serpukhov (Polonia), se doctoró en filosofía (1912) en la Universidad Jan Kazimierz, de Lwów, bajo la dirección de Kazimierz Twardowski (v.). De 1919 hasta su muerte fue profesor de filosofía de las matemáticas en la Universidad de Varsovia, donde, con Łukasiewicz (v.) y Kotarbiński (v.) formaron el llamado "Círculo de Varsovia" (v.). Las enseñanzas y trabajos de Leśniewski influyeron grandemente sobre varios lógicos, semióticos y matemáticos polacos tales como J. Słupecki, B. Sobociński, A. Tarski (v.), y especialmente sobre sus discípulos más inmediatos, M. Wajsberg y A. Lindenbaum.

Siguiendo la tradición inaugurada en Polonia por Twardowski de una "filosofía como ciencia rigurosa" en el sentido de Brentano y del antipsicologismo de Husserl y Frege, Lesniewski se interesó pronto por la fundamentación de la matemática. Los *Principia Mathematica,* de Whitehead-Russell, y los trabajos de Lukasiewicz, fueron importantes en la formación de Lesniewski, el cual se consagró a la investigación de las cuestiones lógicas y semánticas, pero sin llegar, hasta 1922 ó 1923, y especialmente hasta 1927, a resultados que le parecieran satisfactorios. Por este motivo repudió luego sus primeros trabajos y consideró como representativos de su pensamiento solamente los que E. C. Luschei (*op. cit. infra*) llama "obras maduras": la serie de trabajos sobre fundamentación de las matemáticas (1927-1938).

Lesniewski continuó en su fundamentación de las matemáticas la obra de Frege, Whitehead y Russell, produciendo un sistema de lógica formalizada completo. Sin embargo, la elaboración de una lógica formalizada no significaba para Lesniewski la adhesión a un puro formalismo sintáctico. Lesniewski rechazó desde muy pronto tanto el realismo platónico como la pretensión de construir cálculos enteramente independientes de toda interpretación semántica. Desde el punto de vista ontológico (en el sentido usual, y no todavía lesniewskiano, de 'ontológico'), Leśniewski se inclinó hacia un nominalismo moderado y se aproximó, como lo han pues· to de relieve Kotarbinski y Chwistek (que influyeron en él en este respecto) a ciertas posiciones aristotélicas, hasta el punto de que su pensamiento ha sido caracterizado, filosóficamente hablando, como una síntesis de ontología aristotélica y lógica matemática. Lesniewski adoptó un punto de vista que puede llamarse "contextualista", y que consiste esencialmente en hacer depender los significados dados a las expresiones usadas, del contexto o contextos en los cuales aparecen. Estos contextos, por lo demás, no son arbitrarios: Leśniewski se opuso a todo ficcionalismo y pragmatismo tanto en la fundamentación de la matemática como en la conceptualización científica.

En el curso de sus trabajos, Leśniewski elaboró primero lo que llamó "mereología", pasando luego a la "ontología" y, finalmente, a la llamada "prototética". Sin embargo, en el orden sistemático lo básico es la prototética; sobre ella se funda la ontología; y sobre la prototética y la ontología, la mereología. La prototética es una lógica proposicional indefinidamente extensible — una lógica de constantes y variables de todos los tipos semánticos posibles, con un sistema de conectivas y de "functores" por medio de los cuales se engendran conectivas. La ontología es una lógica de nombres, de verbos y de "functores" de expresiones nominales y verbales. La mereología es una teoría de los todos y las partes y de las relaciones más generales posibles entre ellos; se ha llamado asimismo "un cálculo de individuos". La mereología trata de conjuntos colectivos y de clases colectivas tratados como individuos formados por sus elementos constituyentes o ingredientes. Dentro de la mereología está incluida un álgebra booleana indefinidamente extensible.

Los primeros trabajos de Leśniewski son: "Przyczynek do analizy zdan egzystencjalnych", *Przeglad filozoficzny,* XIV (1911) ("Contribución al análisis de las proposiciones existenciales"). — "Proba dowodu ontologicznej zasady sprzecznosci", *ibid.* XV (1912) ("Ensayo de probar el principio ontológico de contradicción"). — "Czy prawda jest tylko wieczna i odwieczna?", *Nowe Tory,* XVIII (1913) ("¿Es la verdad sólo eterna o es a la vez eterna y sempiterna?"). — "Krytyka logicznej zasady wylaczonego srodky [debe ser: srodka]", *Przeglad filozoficzny,* XVI (1913) "(Crítica del principio lógico del tercio excluso"). — "Czy klasa klas, nie podporzadkowanych sobie, jest podporzadkowana sobie?", *ibid.,* XVII (1914), 63-75 ("¿Pertenece a sí misma la clase de las clases que no pertenece a sí misma?"). — *Podstawy ogólnej teoryi mnogości,* I, 1916 (*Fundamentos de una teoría general de conjuntos colectivos)* [Parte II no fue publicada; reformulación de sus resultados en el trabajo publicado en 1928 mencionado *infra*].

Los "trabajos maduros" de Leániewski están constituidos principalmente por la serie "O podstawach matematyki" ("Sobre los fundamentos de la matemática") publicada en *Przeglad filozoficzny,* vols. XXX-XXXIV (1927-1931); XXX (1927), 164-206; XXXI (1928), 261-91; XXXII (1929), 60-101; XXXIII (1930), 77-105; XXXIV (1931), 142-70. — Trad. alemana, con algunos cambios y observaciones, de varios de los anteriores trabajos en: "Über Funktionen, deren Felder Gruppen mit Rücksicht auf diese Funktionen sind", *Fundamenta Mathematica,* XIII (1929), 319-32. — "Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *ibid.,* XIV (1929), 1-81. — "Über die Grundlagen der Ontologie", *Comptes Rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie.* Clase III, vol. XXIII (1930), 111-32. — "Über Definitionen in der sogenannten Théorie der Deduktion", *ibid.,* XXIV (1931), 289-309. — Véase también "Grundzüge eins neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *Collectanea Logica, 1* (1938), 61-144 [destruido durante la guerra; quedan pocas separatas en bibliotecas]. — "Einleitende Bemerkungen zur Forsetzung meiner Mittelung unter den Titel 'Grunzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematis'", *ibid.,* págs. 1-60. — Se anuncia selección y trad. inglesa de trabajos de Lesniewski por Stors McCall con el título *Polish Logic.*

Sobre Leśniewski véase: Boleslaw Sobociński, "L'analyse de l'antinomie Russellienne par L.", *Methodos*, I (1949), 94-107, 220-28, 308-16; *ibid*,. II (1950), 237-57. — Jerzy Słupecki, "St. Leśniewski's Protothetics", *Studia Lógica, I* (1953), 44-111. — Íd., íd., "S. Lesniewski's Calculus of Ñames", *ibid.*, III (1955), 7-70. — Eugene C. Luschei, *The Logical Systems of L.*, 1962 [Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, ed. L. E. I. Brouwer, E. W. Beth, A. Heyting].

LESSING (GOTTHOLD EPHRAÏM) (1729-1781) nació en Kamenz (Sajonia) y residió durante unos años en Berlín, en la época de Federico el Grande. En 1760 se trasladó a Hamburgo (que dio nombre a su *Dramaturgia hamburguesa) y* en 1770 a Woltenbüttel, donde ejerció el cargo de bibliotecario del Duque.

Lessing se interesó especialmente por cuestiones de filosofía de la religión y de estética. Sus ideas en filosofía de la religión parecen muy lejos de ser coherentes o, en todo caso, no parecen muy sistemáticas. Por un lado, Lessing destacó el carácter trascendente de las verdades religiosas, las cuales no dependen, a su entender, ni de la tradición ni de la historia y, de consiguiente, de ninguna revelación dentro de la historia. Estas verdades son, pues, superiores a toda comprensión total. Por otro lado, Lessing indicó que la verdad es efectivamente revelada a través de la historia, de modo que la revelación desempeña en la Humanidad un papel similar al que desempeña la educación en cada individuo: la revelación (y, por tanto, la verdad) va apareciendo progresivamente. Finalmente, manifestó frecuente hostilidad a la religión revelada y, en rigor, a todas las religiones reveladas, poniendo de manifiesto que el verdadero contenido de la religión son las enseñanzas morales, accesibles a la razón humana universal, e indiferentes a toda manifestación de una realidad trascendente en la historia. Así, en su drama *Natán el Sabio* presenta a las tres religiones reveladas, la cristiana, la mahometana y la hebrea, como coincidentes en una verdad superior racional y, por tanto, todas ellas juntamente verdaderas, pero cada una de ellas de por sí falsa.

Es posible unificar de algún modo estas ideas de Lessing poniendo de manifiesto que acaso lo que el autor quería mostrar era que lo que se llama "revelación" es lo mismo que lo que puede llamarse "razón" y que la revelación (o la razón) se despliegan a través de la historia, constituyendo el progreso de la Humanidad, de modo similar a como, según su famosa parábola, la Verdad se va conquistando paulatinamente, y aun esta conquista de la Verdad es preferible a la Verdad misma. En todo caso, muchos críticos han considerado a Lessing como un "racionalista ilustrado" en materia de filosofía de la religión, y, en último término, como un panteísta, que se entusiasmó, al parecer, con la doctrina de Spinoza.

Importantes e influyentes fueron las ideas estéticas de Lessing, en particular las desarrolladas con motivo de sus meditaciones a propósito del famoso grupo escultórico conocido por el nombre de la figura de "Laocoonte", la cual, como es sabido, expresa el dolor sin acompañarlo de la expresión del grito. Lessing distingue entre artes plásticas (especialmente, pintura) y poesía. La pintura no es temporal o sucesiva y representa principalmente cuerpos; la poesía es sucesiva y representa principalmente acciones. Para representar las acciones, la pintura debe, pues, "fijarlas" en un momento privilegiado. Para representar los cuerpos, la poesía debe, pues, describirlos a través de las acciones.

Obras principales: *Das Christentum der Vernunft*, 1753 *(El cristianismo de la razón)*. — *Pope, ein Metaphysiker*, 1755 (P., un *metafísico*). — *Über die Wirklichkeit der Dirige ausser Gott*, 1763 *(Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios)*. — *Laokoon*, 1766. — *Hamburgische Dramaturgie*, 1767-1769 (trad. esp.: *Teorías dramáticas*, 1944). — *Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannntes*, 1774-1778 [ed. y comentario de *Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftige Verehrer Gottes*, de Reimarus] *(Fragmentos de Wolfenbüttel de un desconocido* [ed. y com. de la *Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios*, de R.]). — *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780 (trad. esp.: *La educación del género humano*). — La "fábula sobre la verdad" está en *Eine Duplik* (1778).

Ediciones de obras: *Sämtliche Schriften*, 30 vols., ed. K. G. Lessing, 1781-1794; 13 vols., ed. K. Lachmann, 1838-1840; 23 vols., ed. K. Lachmann y F. Muncker, 1886-1924; 25 vols. [más 2 vols. de Indices], ed. J. Petersen y W. von Olshausen, 1925-1935.

Véase Kuno Fischer, *L. als Reformator der deutschen Literatur*, 2 partes, 1881. — A. Frey, *Die Kunstforn des Lessingschen Laokoon*, 1905. — Christoph Schrempf, *L. ah Philosoph*, 1906, 2ª ed., 1921. — P. Lorentz, *Lessings Philosophie*, 1909.—P. Werle, *L. und das Christentum*, 1912. — W. Oehlke, *L. und seine Zeit*, 2 vols., 1919, 2ª ed., 1929. — Hans Leisegang, *Lessings Weltanschauung*, 1931. — Folke Leander, *L. als ästhetischer Denker*, 1942. — A. von Arx, *L. und die geschichtliche Welt*, 1944. — O. Mann, *L. Sein und Leistung*, 1948. — Véase también: W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, 1905 (trad. esp.: Vida *y poesía*, págs. 15-135) y Emilio Estiú, "Notas sobre la metafísica de L.", *Notas y Estudios de Filosofía*, II (1951), 295-314, e introducción a su trad. de *La educación del género humano*, cit. *supra*.

LESSING (THEODOR) (1872-1933) nació en Hanover y fue profesor en la Escuela Superior Técnica de la misma ciudad. En sus estudios de filosofía y axiomática de los valores, Theodor Lessing recibió sobre todo la influencia de Husserl y en particular de la doctrina husserliana de la "objetividad". Ahora bien, el "objetivismo" de Lessing quedó pronto desplazado, por lo menos en tanto que tema de preocupación, por un vitalismo *sui generis* y por un "activismo" que destacaba la importancia de la vida práctica (tanto contra la mera teoría como contra la nuda acción). Lessing considera, en efecto, que el imperio de la teoría y de la acción violenta y transformadora de lo real han sido la característica de la existencia del hombre de Occidente. A ello se debe, por lo demás, el hecho de que este tipo de hombre se haya dejado arrastrar por el torbellino de la "historia". Ahora bien, según lo había anticipado ya en su "filosofía como acción" y desarrollado en su obra acerca de la historia como acto de otorgar sentido a lo sin-sentido, Lessing estima que sólo una decisión que afecte fundamentalmente a la naturaleza de la vida y del tiempo podrá invertir la dirección del citado movimiento. De ahí que propugne un antihistoricismo, pero no como resultado de la adhesión a un "naturalismo" en el cual tenga aún influencia el modo de consideración de las ciencias naturales, sino como consecuencia de una visión de lo real en el cual lo histórico y todo lo "procesual" apare-

cen como desprovistos de sentido, como productos de un afán insensato de movimiento que aleja a la vida humana de sus propias y auténticas fuentes. El anti-historicismo de Lessing afecta, así, menos a la historiografía que a la vida humana; el "retorno al Oriente" y a todas las formas estáticas y extáticas de vida es una de las obligadas consecuencias de semejante decisión y de esta acción destinada a suprimir la acción.

Obras: "Studien zur Wertaxiomatik", *Archiv für systematische Philosophie,* N. F. XIV (1908), 58-93 (trad. esp.: *Estudio acerca de la axiomática del valor,* 1959 [Centro de Estudios filosóficos. Univ. de México. Cuad. 3]. — *Philosophie der Tat,* 1914 *(Filosofía de la acción).* — — *Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen,* 1919, 5» ed., 1929, nueva ed., 1962 [con postscriptum por Ch. Gneuss] *(La historia como acto de otorgar sentido a lo sin sentido).* — *Europa und Asien oder Der Mensch und das Wandellose. Sechs Bûcher wider Geschichte und Zeit,* 1923 (5* ed. con el título: *Europa Und Asien. Untergang der Erde am Geist,* 1930; trad. esp.: *Europa y Asia. La decadencia de la tierra por obra del Espíritu,* 1945). — *Nietzsche,* 1925. — *Daemonen,* 1929. — *Deutschland und seine Juden,* 1933 *(Alemania y sus judíos)* — Ed. de sus obras: *Gesammelte Schriften,* 10 vols.: I, 1935. — Véase Wolf Goetze, *Die Gegensätzlichkeit der Geschichtsphilosophie O. Spenglers und Th. Lessings,* 1930 (Dis.).

LETRA. En varios artículos sobre conceptos o problemas lógicos hemos usado el término 'letra' con diversas cualificaciones: 'letra sentencial', 'letra argumento', 'letra predicado'. Resumiremos aquí los sentidos en que han sido tomadas dichas expresiones.

Las letras sentenciales son las letras que representan sentencias (véase SENTENCIA). Tales letras son: *'p'*, y, y, *'s'*, y, *'q''*, *'r''*, *'s''*, y, y, *'r'''*, V, etc. Cuando estas letras representan proposiciones reciben el nombre de letras proposicionales.

Las letras argumentos son las letras que representan argumentos (es decir, en el vocabulario tradicional, sujetos) en un esquema cuantificacional (véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR). Tales letras son *'w'*, V, *'y'*, *'z'*, *'w''*, *'x''*, *'y''*, *'z''*, *'w'''*, *'x'''*, *'y'''*, *'z'''*. En ocasiones dichas letras reciben el nombre de variables.

Las letras predicados son las letras que representan verbos (es decir, predicados) en un esquema cuantificacional. Tales letras son *'F'*, *'G'*, *'H'*, *'F''*, *'G''*, *'H''*, *'F'''*, *'G'''*, *'H'''*, etc.

Para la lectura de las letras argumentos y letras predicados en los esquemas cuantificacionales, véase el comienzo de CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR.

LEUCIPO (*fl.* 450 antes de J. C.) es considerado como discípulo de Parménides o de Zenón de Elea y como maestro —o precursor— de Demócrito. Según algunos autores nació en Elea; según otros, en Abdera; según otros, en Mileto. Las noticias que se tienen acerca de su vida y de su doctrina son, en verdad, tan escasas que ya en la Antigüedad se dudaba de la existencia del filósofo. Según Diógenes Laercio (IX, 31), Leucipo opinaba que el universo es infinito, que una parte del mismo está llena y otra vacía. La parte llena está constituida por "elementos": los átomos. Estos átomos son muy numerosos y giran en forma de torbellino, de forma que los más ligeros se colocan en la superficie y los más pesados en el centro. Este movimiento de los átomos no tiene lugar, empero, al azar, sino siguiendo la razón y la necesidad. Según Aristóteles *(de gen. et. corr.,* I, VIII 325 a 23), Leucipo mantuvo que mientras lo real en sentido estricto es algo lleno, este algo no es único, sino múltiple (en rigor, compuesto de un número infinito de elementos), produciéndose las cosas por unión de tales elementos en el vacío y destruyéndose las cosas por la separación de tales elementos dentro del vacío.

Véase Diels-Kranz, 67 (54) y V. E. Alfieri, *Gli Atomisti,* 1936. — Véase P. Bokownew, *Die Leukippfrage,* 1911, así como las obras citadas en la bibliografía de los artículos ATOMISMO y DEMÓCRITO.

LÉVY-BRUHL (LUCIEN) (1857-1939) nació en París y profesó desde 1899 en la Sorbona. En oposición al apriorismo formalista y a toda moral teórica, Lévy-Bruhl intentó mostrar que la moral no es sino un hecho concreto dado en cada una de las situaciones históricas y en cada una de las distintas agrupaciones sociales. La "ciencia de las costumbres" explica, pues, todas las teorías morales antes concebidas como intemporalmente válidas. Esta relativización de lo moral no equivale sin embargo, en la intención del autor, a una mera disolución en la arbitrariedad y en la fantasía; lo moral se da, efectivamente, de un modo concreto y depende de la situación determinada, pero dentro de esta misma situación tiene un valor absoluto. Sin embargo, no sólo la moral es una función de la sociedad y del momento histórico en que se desarrolla, sino que lo es también la actitud mental y el modo como el hombre se enfrenta ante el mundo. Esta diferencia puede comprenderse sobre todo mediante el estudio de las sociedades primitivas (véase PRIMITIVO), al cual ha dedicado Lévy-Bruhl la mayor parte de su obra. Dicho estudio muestra que en la sociedad "primitiva" existe una mentalidad completamente distinta de la que posee la sociedad "civilizada". La relación entre una y otra no es la relación de lo simple a lo complejo, sino una relación de estructuras. Así, el hombre primitivo posee, según Lévy-Bruhl, una mentalidad "prelógica", una forma de pensar que no se halla sometida a la ley de contradicción, sino que, basada en la imagen y en la representación mítica, admite la identidad de seres contrarios en virtud de una "participación" que nada tiene que ver con las exclusiones lógicas. Esta mentalidad, que de modo tan característico se revela en los pueblos primitivos del pasado y del presente, no resiste, pues, ninguna comparación con el modo de pensar "civilizado" y tiñe con su peculiar condición todas las formas de su vida social.

Obras: *Quid de Deo Séneca senserit,* 1884 tesis). — *L'idée de responsabilité,* 1884 (tesis). — *La philosophie de Jacobi,* 1894. — *La philosophie d'A. Comte,* 1900. — *La morale et la science des moeurs,* 1903 (trad. esp.: *La moral y la ciencia de las costumbres,* 1929). — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* 1910 (trad. esp., 1947). — *La mentalité primitive,* 1922. — *L'âme primitive,* 1927. — *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* 1931. — *La mythologie primitive,* 1935. — *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* 1938. — *Les carnets de L. Lévy-Bruhl,* prefacio de M. Leenhardt, 1949. — P.-M. Schuhl, G. Bourgin, M. Cohen, E. Gilson, D. Davy *et al.*, artículos sobre L.-B. en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* LXXXII

(1957), 397-576. — Jean Cazeneuve, *L. L.-B.*, 1963.

LEWES (GEORGE HENRY) (1817-1878) nació en Londres. Célebre en la historia de las biografías literarias inglesas por su íntima relación con George Eliot, fue un entusiasta partidario de Comte, cuyas doctrinas propagó en escritos y por su actuación en la *London Positivist Society*, fundada en 1867. Al positivismo comtiano agregó Lewes luego tendencias procedentes del evolucionismo spenceriano. A base del positivismo y del evolucionismo Lewes bosquejó una doctrina filosófica que, aunque se declaraba antimetafísica, reconocía la existencia de "lo metaempírico", concepto que designa cuanto no encaja exactamente en la experiencia positiva. Esa realidad es, por una parte, lo incognoscible, y en este sentido Lewes defiende un agnosticismo terminante. Por otra parte, sin embargo, lo metaempírico fundamenta el ser de lo empírico y no puede ser enteramente separado de él. El método positivo y empírico consiste, por lo pronto, en un proceso de eliminación del elemento metaempírico, pero como este último no puede quedar, por principio, enteramente eliminado, es necesario completar dicho método por medio de una consideración metafísica no especulativa, pero sí comprensiva y sintética. De ahí que haya en Lewes el intento, manifestado en varias de las direcciones de la filosofía contemporánea, de "salvar" la metafísica haciendo de ella la ciencia del conocer sintético, el cual, por lo demás, no puede reducirse analíticamente a los elementos dados a las diferentes ciencias. La concepción de lo metaempírico supone, pues, para Lewes, la admisión del carácter últimamente sintético de lo real, el cual se revela en el curso de la evolución (v.). A Lewes se debe la noción de realidad "emergente" desarrollada por G. Lloyd Morgan (véase EMERGENTE).

Obras filosóficas: *A Biographical History of Philosophy*, 2 vols., 1845-1846. — *Comtes Philosophy of the Positive Sciences*, 1853. — *the Physiology of Common Life*, 2 vols., 1859-1860. — *Aristotle: a Chapter from the History of Science, including an Analysis of Aristotle's Scientific Writings*, 1864. — *Problems of Life and Mind.* Primera serie: *The Foundations of a Creed* (I, 1874; II, 1874). Segunda serie: *The Physical Basis of Mind* (III, 1877). Tercera serie: *Problems* i: *A Study of Psychology* (IV, 1879). Tercera serie: *Problems* ii, iii, iv (V, 1879). — Véase G. Grassi Bertazzi, *Esame critico della filosofia di G. H. L.*, 1906.

LEWIN (KURT) (1890-1947) nac. en Mogilno (Posnania), estudió en Berlín, en cuya Universidad fue "profesor extraordinario" (1927-1933). Emigrado a Estados Unidos a consecuencia del régimen nacionalsocialista, fue profesor en las Universidades de Stanford (California), Cornell (Ithaca, New York), Iowa y en el M. I. T. (Massachussets Institute of Technology). Lewin llevó a cabo numerosas investigaciones psicológicas a base de la teoría de la estructura (VÉASE), pero con mucha independencia de los demás autores estructuralistas, hasta el punto de que puede ser calificado de funcionalista más bien que de estructuralista. En efecto, Lewin desarrolló una psicología funcional y topológica para cuya elaboración usó como instrumento la topología matemática. Su intención principal fue la descripción de las situaciones psicológicas engendradas por motivaciones, presentando un marco de los acontecimientos posibles dentro de lo que llamó "el espacio vital". Los conceptos de fuerza psicológica (o vector) y de campo de fuerza fueron empleados para determinar los acontecimientos que tienen lugar dentro del mencionado "espacio". Importancia capital tiene en la psicología de Lewin la noción de ambiente, pero hay que tener presente que se trata primariamente de un ambiente psicológico, es decir, de la relación del sujeto considerado con otros en situaciones determinadas. Las reacciones de los sujetos son estudiadas en términos de "posibilidades funcionales". A tal efecto Lewin usó, entre otros conceptos, los de valencia positiva y negativa, que son propiedades de una "región" o "sistema" dados y que permiten explicar los procesos internos y externos de la motivación. Pues la conducta es entendida en relación con las necesidades internas, pero también, y especialmente, en relación con la situación total organizada y estructurada por el organismo estudiado. Junto a los conceptos mencionados Lewin emplea los de dirección y distancia, que funcionan como elementos dentro del ambiente psicológico.

Obras: *Der Begriff der Genèse in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte. Untersuchungen zur vergleichenden Wissenschaftslehre*, 1926 (*El concepto de génesis en la física, biología e historia de la evolución. Investigaciones para la doctrina comparada de la ciencia*). — *Gesetz und Experiment in der Psychologie*, 1927 (*Ley y experimento en la psicología*). — *Die Entwicklung der experimentellen Willenspsychologie und die Psychoterapie*, 1929 (*La evolución de la psicología experimental de la voluntad y la psicoterapia*). — *Die psychologische Situation bei Lohn uña Strafe*, 1931 (*La situación psicológica en la recompensa y en el castigo*). — *A Dynamic Theory of Personality*, 1935. — *Principies of Topological Psychology*, 1936. — *The Conceptual Representation and the Measurement of Psychological Forces*, 1938 [Contributions to Psychological Theory, I, 4]. — *Resolving Social Conflicts*, 1948 [trabajos de 1935-1946 sobre dinámica de grupo, ed. por G. Weiss Lewin]. — *Field Theory in Social Science*, 1951. — Véase S. H. MacColl, A *Comparative Study of the Systems of Lewin and Koffka*, 1939 [Contributions to Psychological Theory, II, 1]. — R. W. Leeper, *Lewin's Topological and Vector Psychology*, 1943.

LEWIS (C[LARENCE] I[RVING) nac. (1883-1964) en Stoneham (Massachusetts, Estados Unidos), estudió en la Universidad de Harvard y fue profesor auxiliar en la Universidad de California (1914-1920) y profesor en la de Harvard (de 1920 hasta su jubilación en 1953; profesor titular desde 1930). Lewis se dio a conocer primero por su manual de lógica simbólica en el cual presentó su lógica modal y su cálculo de modalidades. Por lo pronto, descartó la noción de explicación (v.) material y basó el cálculo lógico en la implicación estricta. La razón aducida para introducir esta modificación era que la implicación material impedía ejecutar inferencias partiendo de suposiciones falsas; en efecto, la relación designada por Boole y Russell mediante el término 'implica' es de tal índole que no puede poner en claro lo que implicaría una proposición falsa sí fuese verdadera. De este modo se abrió paso a la modalidad, ya que las categorías modales de la intensión resultaron in

dependientes de las verdades materiales. Nos hemos referido con más detalle al cálculo modal de Lewis en el artículo MODALIDAD.

Según propia confesión, sus investigaciones en el campo de la lógica y en el de la aplicación de ésta a la matemática condujeron a Lewis a plantearse problemas epistemológicos. En efecto, la estrecha relación entre la matemática y la ciencia hace que todo avance en la primera repercuta en la cuestión de cómo las proposiciones matemáticas pueden aplicarse a los enunciados empíricos. Era en alguna medida el problema kantiano, que Lewis atacó sirviéndose de los progresos realizados en lógica y aprovechando concepciones de Peirce, James y Dewey — especialmente el primero. La teoría del conocimiento resultante fue llamada por Lewis "pragmatismo conceptual". En sustancia consiste en sostener que si bien la verdad *a priori* es propia únicamente de los conceptos, la elección de un sistema de conceptos está pragmáticamente determinada. Para probar esta tesis Lewis examinó en detalle la naturaleza de los conceptos en cuanto "conceptos puros", es decir, "la intensión lógica o connotación de los términos"; la naturaleza de "lo dado" en la experiencia y el modo, o modos, como se adquiere el conocimiento de los objetos. Se planteó entonces la cuestión de cómo se aplican los conceptos a la experiencia y rechazó las soluciones "clásicas" del fenomenalismo (y de Kant), del idealismo y del realismo. Según Lewis, no hay ninguna contradicción entre la tesis de que el conocimiento es relativo y la tesis de que el objeto que se trata de conocer es independiente del modo de conocerlo. Al mismo tiempo, sólo puede hablarse de conocimiento cuando es conocimiento poseído por un sujeto (*mind*). Esto, que parece una paradoja, no lo es, según Lewis; en efecto, y entre otras razones, "la validez del entendimiento no concierne a la relación entre la experiencia y lo que usualmente se llama Objeto independiente'; concierne a la relación entre esta experiencia y *otras experiencias* que aspiramos a anticipar usando tal experiencia como clave" *(Mind and the World Order,* Cap. VI). Ello quiere decir que es erróneo tratar del conocimiento como si todo consistiera en ver si una determinada proposición sobre un objeto está o no condicionada por la estructura del sujeto que conoce; lo que llamamos "conocimiento" es de algún modo un "todo", esto es, un sistema u orden de conceptos, y hay que ver a estos conceptos en sus relaciones mutuas. Lo *a priori*, siendo analítico, no puede prescribir nada a la experiencia; lo *a priori* no es una verdad material, sino puramente formal. Por otro lado, toda interpretación de entidades o acontecimientos particulares y todo conocimiento de objetos es solamente de carácter probable. Parece, así, que no pueda haber ningún contacto entre lo *a priori* (o una certidumbre completa) y la experiencia (en la cual hay sólo probabilidad). Pero resulta que "no podemos capturar la verdad de la experiencia si carecemos de una red para aprehenderla" *(op. cit.,* Cap. IX). Así, el sistema de conceptos de que aquí se habla consiste en un modo de usar tales conceptos con vistas a alcanzar el mejor conocimiento posible de los objetos dados a la experiencia. La experiencia es cognoscible sólo en cuanto es "ordenada", y el orden mismo no deriva de la experiencia. No deriva, sin embargo, de un sujeto trascendental; deriva, si se permite usar este término, de su aplicabilidad. Por lo demás, esta aplicabilidad no exige que el conocimiento resultante sea absolutamente cierto, en el sentido de que su negación fuera contradictoria. Para conocer científicamente la Naturaleza basta presuponer la existencia de cosas y de regularidades; no es menester presuponer la existencia de uniformidades absolutas (para completar esta información sobre la epistemología de Lewis, véase A PRIORI).

Lewis desarrolló más sus ideas sobre el conocimiento con un estudio acerca de nociones fundamentales tales como denotación, comprensión, significación, etc., de que hemos dado cuenta brevemente al final del artículo CONNOTACIÓN. Lewis examinó la relación entre proposiciones empíricas y proposiciones en las cuales se expresan juicios de valor y trató de mostrar que en estas últimas se plantean problemas similares a los que se plantean en las primeras. También para las proposiciones en las cuales se expresan juicios de valor hay que admitir un contenido dado por la experiencia y a la vez un elemento *a priori* sin el cual las valoraciones serían meramente subjetivas y en la mayor parte de los casos arbitrarias.

Obras: A *Survey of Symbolic Logic,* 1918. — *The Pragmatic Elément in Knowledge,* 1926 (The Howison Lecture), 1926. — *Mind and the World Order,* 1929. — *Symbolic Logic,* 1932 (en colaboración con C. H. Langford). — An *Analyste of Knowledge and Valuation,* 1946. — *The Ground and Nature of the Right,* 1955 [Woodbridge Lectures]. — El sistema de implicación estricta presentado en el *Survey* fue preparado por varios escritos anteriores de Lewis, entre ellos: "Implication and the Algebra of Logic" (*Mind,* XXI, 1913). — "A New Algebra of Implications and Some Consequences" *(Journal of Philosophy, Psych.,* X, 1913). — "The Calculus of Strict Implication" (*Mind,* XXIII, 1914). — "The Matrix Algebra for Implications" *(Journal of Philosophy, Psych.,* XI, 1914). — "The Issues Concerning Material Implication" (*ibid.,* XIV, 1917).

LEXIS. Véase SENTENCIA.

LEY. En sentido primario se entiende por 'ley' una norma o, más usualmente, un conjunto de normas obligatorias. La obligación puede ser jurídica o moral o las dos al mismo tiempo. El fundamento de la ley puede hallarse en la voluntad de Dios (sea la pura verdad "arbitraria" o la "voluntad racional"), en la voluntad de un legislador, en el consenso (general o bien mayoritario) de una sociedad o en las exigencias de la razón (razón que se supone eterna e idéntica en todos los hombres). Según que se acentúe la voluntad o la razón en el origen y fundamentación de la ley se habla de interpretación voluntarista o intelectualista de la misma. Algunos autores niegan que la voluntad o la razón solas puedan desempeñar un papel determinante o decisivo y se inclinan a considerar que aunque sin decisión voluntaria no puede haber ley, ésta carece de consistencia si no va apoyada por la razón.

En sentido específicamente religioso se habla de ley divina como del precepto o conjunto de preceptos revelados por Dios a los hombres. En el judaismo la Ley constituía el motor de vinculación del pueblo elegido a Dios: por la Ley el hombre debía cumplir los mandamientos, y Dios debía ser fiel a su promesa. Se ha discutido mucho si los preceptos conté-

nidos en la ley divina son exactamente los mismos que los contenidos en la llamada "ley natural"; esta discusión es en muchos respectos análoga a la que se ha suscitado entre la religión (VÉASE) y la moral.

Kant ha indicado que lo peculiar de toda ley es la universalidad en su forma. No hay, en efecto, excepciones para las leyes. Ahora bien, según que la ley se cumpla inexorablemente o según que *tenga que* cumplirse, pero *pueda no* cumplirse, es usual distinguir entre dos tipos de ley: la *ley natural* (científica) y la *ley moral* (ética). La primera no puede ser violada; la segunda puede serlo. Por eso podemos decir que las leyes naturales se expresan en un lenguaje indicativo y las leyes morales se expresan en un lenguaje prescriptivo. La ley natural es la que rige en el reino de las causas; la ley moral es la que rige en el reino de los fines o de la libertad. La primera es, pues, la expresión de las relaciones constantes observadas en los fenómenos de la Naturaleza, las llamadas regularidades naturales. La segunda es la expresión de un imperativo, es decir, de un principio objetivo y válido de legislación universal, a diferencia de la máxima, que es el principio subjetivo, y del precepto, que se aplica a un acto único. La ley natural, en suma, es comprobatoria; la ley moral, imperativa. Ahora bien, hay, según Kant, una diferencia entre ley moral e imperativo (VÉASE): la ley moral *aparece* al hombre *como* un imperativo, el cual puede mandar a un ser perfecto (en cuyo caso la ley moral es la ley de santidad) o a un ser imperfecto (en cuyo caso la ley moral es la ley del deber [v.], que exige reverencia). A dichos tipos de ley podría agregarse la *ley teleológica,* que se observa ya en la Naturaleza considerada como un todo perfecto, y que quizás en el pensamiento de Kant representa un tránsito —y a la vez una síntesis— de la razón teórica y de la razón práctica y, por lo tanto, del reino de ks causas y del reino de la libertad. En tal caso habría un fundamento común para los dos tipos de ley.

El problema de la ley en la ciencia ha sido muy debatido en la epistemología contemporánea. Parte ésta de la tesis de que la ley en la ciencia natural se refiere siempre al carácter de necesidad de un grupo de hechos, a la comprobación empírica de una regularidad, comprobación efectuada generalmente por inducción, por el "paso del fenómeno a la ley". La cuestión de la validez absoluta de la ley científica, su necesidad, es así diversamente entendida según la doctrina sustentada acerca de la realidad física. Algunos, como Mach, indican que las leyes físicas son reglas para construir proposiciones empíricas. Otros, como Le Roy, manifiestan que las leyes son convenciones arbitrarias y aprióricas. Para Dambska, las leyes físicas son objeto de un conocimiento empírico de carácter general. Algunos hacen de la ley simplemente una hipótesis, y del conjunto de leyes de una ciencia un conjunto de hipótesis cuyo valor consiste sólo en la mutua coherencia. Otros aspiran, en la medida de lo posible, a una axiomatización de las leyes (véase AXIOMA). En general, mientras unos sostienen que la ley expresa sólo relaciones entre fenómenos o que tiene un valor estadístico, otros señalan que la necesidad de la ley se origina en el hecho de que se refiere a esencias o, si se quiere, a los "objetos formales". La necesidad de la ley no implica, sin embargo, la necesidad de un fenómeno contingente; la ley indica que tal fenómeno ha de producirse según una ley determinada, pero no que el fenómeno en cuestión —*tal* determinado fenómeno singular— haya forzosamente de producirse.

Aun dentro de la misma noción de ley natural (llamada a veces "ley científica") se ha distinguido con frecuencia entre varios tipos de leyes. He aquí algunas de las distinciones propuestas.

Por un lado se ha distinguido entre ley causal y ley estadística. La primera es considerada como el tipo de ley que rige en un sistema determinista; la segunda, en cambio, puede admitir (aunque no es necesario que lo admita) un indeterminismo (VÉASE). Esta distinción, aunque útil a ciertos efectos, puede inducir a confusiones, ya que la llamada "ley estadística" no tiene por qué dejar de ser "causal".

J. Kemeny ha hablado de tres tipos de leyes: (1) Un tipo de ley que constituye una *descripción completa,* como ocurre en la ecuación $S = \frac{1}{2} g t^2$ (Galileo); (2) un tipo de ley que se llama *ley causal,* como ocurre en la ecuación $v = gt$; (3) un tipo de ley que se llama *ley de conservación,* como ocurre en la fórmula $a = g$, donde g es una constante. En rigor, pueden escribirse las tres ecuaciones con el fin de expresar lo mismo, pero puede hablarse a la vez de tres distintas leyes. Que haya posibilidad de reducción de una a otra, es materia de discusión.

Mario Bunge ha indicado que, en vista de la excesiva variedad de significados dados a 'ley', conviene sentar ciertas reglas de designación, y propone las siguientes: (a) 'Ley$_1$', que puede llamarse simplemente "ley", denota cualquier relación constante objetiva en la Naturaleza; (b) 'Ley$_2$', o enunciado monológico, designa cualquier hipótesis general que se refiera mediatamente a una ley; (c) 'Ley$_3$', o enunciado nomo-pragmático, designa cualquier regla por medio de la cual pueda regularse (con éxito o sin él) el curso de una acción; (d) 'Ley$_4$', o enunciado metanomológico, designa cualquier principio general sobre la forma o la amplitud, o ambas, de los enunciados legales pertenecientes a una parte determinada de la ciencia. El significado de 'ley$_1$' depende de la esfera correspondiente de la realidad; el de 'ley$_2$', 'ley$_3$' y 'ley$_4$' depende de la esfera del conocimiento: 'ley$_2$' se refiere al conocimiento de una ley; 'ley$_3$' se refiere a la comprobación y uso de la ley; 'ley$_4$' se refiere a los modelos de la ley.

Un esfuerzo para distinguir entre varios significados del término 'ley' y a la vez para unificarlos ha sido realizado por M. Blondel. Según este autor, 'ley' puede entenderse en tres sentidos diferentes. (1) "Como la idea de una distribución a la vez inteligible y misteriosa, que se opone a los mismos dioses." Esta ley es constitutiva o declarativa de la propia razón y se expresa mediante el λόγος, (2) "Como decreto soberano de una voluntad trascendente y todopoderosa" (monoteísmo judío). (3) "Como expresión del orden inmanente", como "fórmula de las relaciones derivadas de la naturaleza, estable o móvil, de las cosas", como "traducción progresiva de las funciones y de las mismas condiciones de la vida". La ley, tomada en toda su generalidad, sería, pues, a la vez, "la traducción de un

orden virtual, la prospección de un ideal trascendente y la realización progresiva de una perfección inmanente". (A. Lalande, *Vocabulaire*, 8ª ed. [1960], págs. 583-4).

Filosofía de las leyes: A. D. Sertillanges, *La philosophie des lois*, 1946. — Sobre ley natural y ley científica: É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans les sciences et dans la philosophie*, 1895. — W. Windelband, *Zum Begriff des Gesetzes*, 1908. — Nernst, *Zum Gültigkeitsbereich des Naturgesetzes*, 1921. — A. D. Ritchie, *Scientific Method. An Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws*, 1923. — *Max* Planck, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923. — Bruno Bauch, *Das Naturgesetz*, 1924. — E. Schrödinger, *Was ist ein Naturgesetz?*, 1929 [Die Naturwissenschaften, XVII, Heft 1]. — A. Pannekoek, "Das Wessen des Naturgesetzes", *Erkenntnis*, III (1932-33), 388-400.—I. Dambska, *O prawach w nauce*, 1933 (*Las leyes en las ciencias*). — Varios autores, *Science et Loi* (Cinquième semaine Internationale de Synthèse), 1934 (los colaboradores del volumen son: A. Rey, F. Gonseth, H. Mineur, A. Berthoud, L. Cuénot, H. Piéron, R. Wanon, M. Halbwachs, J. Simiand, V. Chapot, L. Fèbvre]. — Alfons Padberg, *Ueber den Begriff und die Geltung der Naturgesetze*, 1935 (Dis.). — Desiderio Papp, *Filosofía de las leyes naturales, Historia y filosofía de la ciencia*, 1945. — Moritz Schlick, *Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit*, 1948. — A. Cecchini, *Il concetto di legge in fisica e biologia*, 1956 [Filosofia délia scienza, 6]. — G. Frey, *Gesetz und Entwicklung in der Natur*, 1958. — Mario Bunge, *Metascientific Queries*, 1959, págs. 91 y sigs. — E. Schrödinger, *Was ist ein Naturgesetz? Beitrage zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, 1962. — Véanse asimismo los dos tomos sobre el problema de la legalidad: Das *Problem der Gesetzlichkeit* (tomo I sobre la ley en las ciencias del espíritu, con colaboraciones de W. Flitner, J. König, P. Laín, B. Phister, H. Plessner, H. Sauer, Heinz-Horst Schrey, B. Snell, H. Werke, E. Wolff, 1948; tomo II sobre la ley en las ciencias naturales, con colaboraciones de C. W. Correns, M. Deuring, P. Harteck, F. O. Höring, P. Jordán, A. Meyer-Tschesche, 1948. — R. E. Peierls, *The Laws of Nature*, 1956. — Sobre ley natural y ley histórica: K. Groos, *Naturgesetz und histor. Gesetz*, 1926. — William Dray, *Laws and Explanation in History*, 1957. — Véase también bibliografía de EXPLICACIÓN. — Sobre el concepto lógico-positivista de ley: W. Brüning, *Der Gesetzbegriff in der Positivismus der Wiener Schule*, 1954, trad. esp.: *El concepto de ley en el positivismo de la escuela de Viena*, 1954). — Ley y probabilidad: Ernst Mally, *Wahrscheinlichkeit und Gesetz*, 1938 (Cfr. también el citado libro de Schlick y la bibliografía del artículo PROBABILIDAD). — Ley moral: Herbert Spiegelberg, *Gesetz und Sittengesetz, Strukturanalytische und historische Vorstudien zu einer gesetzfreien Ethik*, 1935. — Ley e historia: E. Neef, *Gesetz und Geschichte*, 1917. — J. Vogt, *Gesetz und Handlungsfreiheit in der Geschichte*, 1956. — Ley jurídica: José Fuentes Mares, *Ley, Sociedad y Política*, 1943. — Auguste Bill, *La morale et la loi dans la philosophie antique*, 1928. — Max Radin, Lato *as Logic and Expérience*, 1940. — Sebastián Soler, *Ley, historia y libertad*, 1943, 2ª ed., 1957. — H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 1961. — Íd., íd., *Law, Liberty, and Morality*, 1962. — Ley en sentido de la ley hebrea: Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beitrage zum Verstandnis Maimunis und seiner Vorläufer*, 1935. — Ley en Santo Tomás: Th. E. Davitt, S. J., *The Nature of Law*, 1951. — S. Cotta, *Il concerto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, 1956.

LIBER DE CAUSIS. En la literatura filosófica medieval a partir del siglo XI se hallan frecuentes referencias a una obra titulada *Liber de causis (Sobre las causas)*. Se trata de una obra que contiene 32 proposiciones y que sigue en gran parte la estructura y el contenido de la *Institutio theologica*, Ο Στοιχείωσις θεολογική de Proclo. Según el *Liber de causis*, la Causa Primera (Dios) es anterior a la Eternidad, a las Formas y a lo Inteligible. Se llama a veces el Bien, y lo Uno perfecto, pero, en rigor, es indefinible. El *Liber de causis* coincide, pues, con las proposiciones fundamentales de toda teología apofática o negativa. Sólo la Causa Primera es creadora; crea las ideas y es la Fuente indefinible situada más allá de todo "lo que hay". Lo que no es la Causa Primera es múltiple, y el grado de multiplicidad —y consiguiente alejamiento de la Unidad originaria y originadora— marca la jerarquía de los seres; primero viene la Inteligencia; luego, las Formas o Ideas; luego, el alma humana; finalmente, el mundo de la materia, disperso en la multiplicidad y máximamente alejado de la simplicidad. Tal concepción sigue las líneas del neoplatonismo, pero la insistencia en la irreductibilidad de la Causa Primera a todo ser y en particular la tesis de que las ideas son *creadas* —no emanadas— coloca a dicha Causa no en la región del Ser, sino en la de un Super-Ser que puede definirse como pura voluntad y autocreación. En este punto la concepción griega bordea las tendencias que ha habido dentro del cristianismo hacia la concepción "voluntarista" de Dios. El *Liber de causis* puede ser considerado como un producto de la teología místico-deductiva, que usa argumentos dialécticos-racionales para afirmar la indefinibilidad de la Causa Primera y la creación desde ella de las Causas segundas. Probablemente fue compuesto por un musulmán en el siglo IX a base de una traducción árabe de la citada obra de Proclo. Gerardo de Cremona († 1187) lo tradujo al latín en Toledo, atribuyéndolo a Aristóteles. Influyó sobre el pensamiento de Domingo Gundisalvo y fue citado por Alano de Lille, con el título *Aphorismi de essentia summae bonitatis* (este título y los de *Liber bonitatis purae*, *De causis causarum*, *De esse*, aparecen con frecuencia en la literatura filosófica medieval), ejerciendo desde entonces notable influencia sobre las direcciones platonizantes (véase PLATONISMO) de la escolástica al lado del escrito —también pseudo-aristotélico— llamado *Theologia Aristotelis* (v.). La mayor parte de los autores siguieron atribuyéndolo a Aristóteles, pero Alberto Magno (que lo atribuyó a un tal David Judaeus) y Santo Tomás de Aquino no acataron la opinión reinante. La influencia del *Liber de causis* se combinó asimismo con la ejercida por la *Fons Vitae* de *Avicebrón* —que respondía a la misma tendencia— y alcanzó no sólo (como dice Gilson) al agustinismo avicenizante, sino también a la mística especulativa alemana del siglo XIV, especialmente a Eckhardt.

Edición del *Liber de causis* (texto árabe y traducción alemana): Otto Bardenhewer, *Die pseudo-aristotetische Schrift über das reine Gut, bekennt unter dem Ñamen Liber de Causis* (Freiburg, i.B., 1892). — Texto (en ed. no crítica) y ed. crítica del comentario de Santo Tomás por H. D. Saffrey, O. P.: *Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis*

expositio, 1954 [Textus philosophici Friburgenses, seriem moderatus I. M. Bocheński, O. P.]. — Véase el texto latino en R. Steele, *Opera hactenus inédita Rogeri Baconi*, fasc. 12 (Oxford, 1935). — Sobre la obra véase: H. Bédoret, "L'auteur et le traducteur du *Liber de causis*", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, XLI (1938), 519-33. — M. Alonso, "El *Liber de causis*", *Al Andalus*, IX (1944), 43-69. — Íd., íd., "Las fuentes literarias del *Liber de causis*", *ibid.*, X (1945), 345-82. — Escribieron comentarios sobre el *Liber de causis* en el siglo XIII Egidio Romano (Gil de Roma) y Adán de Bouchermefort.

LIBERATORE (MATTEO) (1810-1892), nac. en Salerno (Campania), ingresó en la Compañía de Jesús. Después de ser ordenado sacerdote, profesó filosofía y teología. Liberatore se opuso desde muy pronto a las doctrinas de Lamennais (v.) y en particular a las de Rosmini (véase ROSMINI-SERBATI [ANTONIO]), así como a toda tendencia que pudiera desembocar en un ontologismo (v.). Poco a poco fue llegando a la convicción de que sólo las doctrinas de Santo Tomás son efectivas para denunciar y corregir toda clase de errores o desviaciones, terminando por defender el tomismo. En 1850 se unió a Cario Maria Curci, S. J. (1809-1891) y Taparelli d'Azeglio (v.) en la fundación de *La Civiltà Cattolica* (véase NEOTOMISMO), en la que colaboró asiduamente. Por ello y por sus escritos, especialmente a partir de 1850, Liberatore es considerado como uno de los principales restauradores del tomismo en el siglo XIX.

Obras: *Institutiones philosophiae*, 2 vols., 1840-1842, reeditadas con frecuencia y continuamente revisadas por el autor en sentido cada vez más neotomista; ed. y rev. completa por M. Corsi, 7 vols., 1937. — *Délia conoscenza intellettuale*, 2 vols., 1857-1858. — *Del composto umano*, 1862. — *La Chiesa e lo Stato*, 1871. — *Dell'uomo*, 2 vols., 1874-1875 [Vol. I es una reelaboración de *Del composto umano;* Cfr. *supra*]. — *Degli universali*, 1883. — *Commedie filosofiche*, 1884. — *Del diritto pubblico ecclesiastico*, 1887. — *Principî di economia politica*, 1889. — Véase, además, la serie de *La Civiltà Cattolica* de 1850 a 1892.

Datos biográficos y bibliográficos por F. S. Rondina en *La Civiltà Cattolica* (1892), págs. 352-60. — Véase P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, 1940, págs. 65-73. — G. van Riet, *L'épistémologie thomiste*, 1946, págs. 32-56. — T. Mirabella, *Il pensiero politico del P. M. L.*, 1956.

LIBERTAD. El concepto de libertad ha sido entendido y usado de muy diversas maneras y en muy diversos contextos en la literatura filosófica y parafilosófica desde los griegos hasta el presente. He aquí, a modo de ejemplos, algunos modos como se ha entendido el concepto de libertad: como posibilidad de autodeterminación; como posibilidad de elección; como acto voluntario; como espontaneidad; como margen de indeterminación; como ausencia de interferencia; como liberación frente a algo; como liberación para algo; como realización de una necesidad. Junto a ello el concepto en cuestión ha sido entendido de diversos modos según la esfera de acción o alcance de la libertad; así, se ha hablado de libertad privada o personal; libertad pública; libertad política; libertad social; libertad de acción; libertad de palabra; libertad de idea; libertad moral, etc. etc.

El concepto de libertad es, pues, sumamente complejo. Para entender adecuadamente algunas de sus características hay que relacionarlo, para comparación o contraste, con algunos otros conceptos a los que hemos dedicado artículos especiales; tal ocurre con los conceptos de ALBEDRÍO, AUTONOMÍA, BUENA VOLUNTAD, CONCIENCIA MORAL, DEBER, DETERMINACIÓN, DETERMINISMO, INDETERMINISMO, INDIFERENCIA, VOLUNTAD, y algunos otros.

Algunos de los citados conceptos de libertad pueden combinarse con otros. Ciertos conceptos se reiteran a través de la historia de la filosofía. En principio, podría procederse a una sumaria clasificación de conceptos básicos, tales como: libertad en cuanto autodeterminación; libertad en cuanto posibilidad de elección; libertad en cuanto ausencia de interferencia. Ello obligaría, sin embargo, a descuidar algunos otros conceptos, a la vez que a repetir varios de los tratados. Consideramos más adecuado poner de relieve algunos de los conceptos capitales de libertad que se han manifestado a través de la historia de la filosofía desde los griegos y preceder este bosquejo histórico con algunas consideraciones de vocabulario.

El vocablo latino *libert*, del cual deriva "libre", tuvo al principio, según Onians (Cfr. obra en bibliografía, págs. 472 y sigs.), el sentido de "persona en la cual el espíritu de procreación se halla naturalmente activo", de donde la posibilidad de llamar *liber* al joven cuando, al alcanzar la edad del poder procreador, se incorpora a la comunidad como hombre capaz de asumir responsabilidades. Recibe entonces la *toga virilis* o *toga libera*. En este sentido el hombre libre es el que es de condición no sometida o esclava. De ahí varios significados ulteriores: se es libre cuando se está "vacante" o "disponible" para hacer algo por sí mismo. La libertad es entonces la posibilidad de decidirse y, al decidirse, de autodeterminarse. Pero como el sentido de 'libre' comporta el sentido de no ser esclavo, la liberación a que se refiere el ser libre puede referirse a muchas cosas, entre ellas, por ejemplo, a las "pasiones". Cierto es que la libertad en el sentido apuntado conlleva la idea de una responsabilidad ante sí mismo y ante la comunidad: ser libre quiere decir en este caso estar disponible, pero estarlo para cumplir con ciertos deberes. Ya desde un comienzo, pues, la noción de libertad parece apuntar a dos direcciones: una, la de un poder hacer; la otra, la de una limitación. En subsiguientes concepciones de la libertad se han introducido muchas características que no figuran en el significado "originario", pero la presencia de dos direcciones en un mismo concepto sigue siendo muy común.

Consideremos ahora, en orden aproximadamente histórico, varias concepciones básicas.

Los griegos usaron el término ἐλεύθερος en un sentido parecido al que tenía *liber* entre los romanos. El hombre que es ἐλεύθερος es, en efecto, libre en el sentido de no ser esclavo. El hombre libre posee, pues, libertad, ἐλευθερία, y también libertad de espíritu, ἐλευθεριότης. Ahora bien, tan pronto como se comenzó a analizar el significado de ελευθερία se vio que este vocablo podía significar o "libertad en cualquier sentido", que es lo mismo que decir "libertad en todos los sentidos", o "libertad en un sentido determinado". La noción de libertad en todos los sentidos es demasiado amplia para que pueda ser usada sin tropiezos. Parece mejor, pues, estudiar por lo pronto en qué

sentidos primarios puede entenderse la noción de libertad. Pueden distinguirse los sentidos siguientes:

1. Una libertad que puede llamarse "natural" y que, cuando es admitida, suele entenderse como la posibilidad de sustraerse (cuando menos parcialmente) a un orden cósmico predeterminado e invariable, el cual aparece como una "coacción" o, mejor dicho, como una "forzosidad". Este orden cósmico puede entenderse, a su vez, de dos maneras. Por una parte, puede ser concebido como modo de operar del Destino (v.). Por otra parte, puede ser concebido como el orden de la Naturaleza en tanto que en ésta todos los acontecimientos están estrechamente imbricados. En el primer caso lo que puede llamarse "libertad frente al Destino" no es necesariamente (para muchos griegos cuando menos) una muestra de grandeza o dignidad humanas. Por el contrario, sólo pueden sustraerse al Destino aquellos a quienes el Destino no ha seleccionado y, por tanto, "los que realmente no importan". En este caso, ser libre significa simplemente "no contar" o "contar poco". Los hombres que han sido escogidos por el Destino para realizarlo no son libres en el sentido de que pueden hacer "lo que quieran". Sin embargo, son libres en un sentido superior. Aquí encontramos ya una idea de una de las concepciones de la libertad como realización de una (superior) necesidad a la que aludimos antes. En el segundo caso —cuando el orden cósmico es el "orden natural"—, el problema de la libertad se plantea de otro modo: se trata de saber entonces hasta qué punto y en qué medida un individuo puede (caso, por lo demás que "deba") sustraerse a la estrecha imbricación interna, o supuestamente interna, de los acontecimientos naturales. Varias respuestas se dieron a este problema, de las cuales mencionaremos solamente dos.

Según algunos, todo lo que pertenece al alma, aunque también "natural", es "más fino" y "más inestable" que lo que pertenece a los cuerpos. Por consiguiente, puede haber en las almas movimientos voluntarios y libres a causa de la mayor indeterminación de los elementos de que están compuestas.

Según otros, todo lo que pertenece al orden de la libertad pertenece al orden de la razón. Solamente es libre el hombre en cuanto ser racional y dispuesto a actuar como ser racional. Por tanto, es posible que todo en el cosmos esté determinado, incluyendo las vidas de los hombres. Pero en la medida en que estas vidas son racionales y tienen conciencia de que todo está determinado, gozan de libertad. En esta concepción, la libertad es propia solamente del "sabio"; todos los hombres son, por definición, racionales, pero sólo el sabio lo es eminentemente.

2. Una libertad que puede llamarse "social" — o "política". Esta libertad es concebida primariamente como autonomía o independencia. En una determinada comunidad humana, esta autonomía o independencia consiste en la posibilidad de regir sus propios destinos, sin interferencia de otras comunidades. En los individuos dentro de una comunidad, dicha autonomía o independencia consiste primariamente no en evadir la ley, sino en obrar de acuerdo con las *propias* leyes, es decir, las leyes del propio "Estado" — o "Estado-Ciudad".

3. Una libertad que puede llamarse "personal" y que es también concebida como "autonomía" o "independencia", pero en este caso como independencia de las presiones o coacciones procedentes de la comunidad, sea como sociedad o bien como Estado. Aunque se reconozca que todo individuo es miembro de una comunidad y aunque se proclame que se debe a ésta, se le permite abandonar por un tiempo su "negocio" para consagrarse al "ocio" (es decir, al "estudio") para de este modo poder cultivar mejor su propia personalidad. Cuando en vez de permitírsele al individuo disfrutar de dicho ocio, el individuo mismo se lo toma como un derecho, entonces su libertad consiste o va en camino de consistir en una separación de la comunidad, acaso fundada en la idea de que hay en el individuo una realidad, o parte de una realidad, que no es estrictamente hablando "social", sino plenamente "personal".

Estas tres concepciones de libertad, y los innumerables matices allegados a cada una de ellas, se manifestaron en diversos períodos de la filosofía griega, pero hay en ésta una cierta tendencia a ir destacando cada vez más la última concepción, unida a lo que se indicó al final a propósito de la primera concepción. Tal fue con frecuencia la concepción de la libertad adoptada por diferentes escuelas socráticas, así como, y principalmente, por los estoicos. "Lo exterior" —sea la sociedad en cuanto mera sociedad, sean los fenómenos de la Naturaleza, sean inclusive las "pasiones"— es considerado de algún modo como "opresión" o principio de opresión. La libertad consiste en "disponer de su mismo". Pero disponer de sí mismo no es posible a menos que uno se haya liberado de "lo exterior" o "lo externo", lo cual puede llevarse a cabo únicamente cuando se reducen a un mínimo lo que se consideraba antes como "necesidades". De este modo el hombre libre acaba por ser el que se atiene solamente, como decían los estoicos, "a las cosas que están en nosotros", a lo que, según indicaba Séneca, "está en nuestra mano". Por eso decía Epicteto (*Diat.*, II, 1, 22, 105) y Marco Aurelio (XI, 36) que nadie puede arrebatarnos nuestra libre elección. Libertad es aquí libertad para ser sí mismo. Y para los filósofos que, como los neoplatónicos, equiparaban el ser sí mismo con el poder consagrarse a la "contemplación", la libertad consiste fundamentalmente en "contemplar" y rehusar la acción — o, lo que equivale a lo mismo, actuar como si no se actuara, quitándole importancia a la acción. En muchos casos, además, se concibió la libertad como la conciencia de la necesidad; cuando se es un ser racional se llega a la comprensión del Destino, y esta comprensión es esencialmente "liberadora". Por eso el sabio es aquel que comprende, y acepta, el orden cósmico, o bien el Destino, los cuales entonces no son una "coacción", por lo menos en el sentido "personal".

Hemos dejado hasta ahora de lado las concepciones acerca de la libertad mantenidas por filósofos mayores, tales como Platón y Aristóteles. Ello se debe a que, por una parte, hay en las concepciones de estos filósofos algunos elementos ya descritos; por ejemplo, el ideal de "autonomía". Se debe también, por otro lado, a que convenía decir ahora algunas palabras sobre ellos en cuanto que sus ideas al respecto no son siempre réductibles a las hasta ahora introducidas. Especialmente importantes son al respecto las ideas de Aristóteles. En este autor encontramos, entre otras, una con-

cepción de la libertad en la cual se coordinan de alguna manera el orden natural y el orden moral. La principal razón de esta coordinación se halla en la importancia que adquiere la noción de fin o finalidad. En efecto, como todos los procesos tienen un fin al cual tienden "naturalmente", también el hombre tiende "naturalmente" a un fin — el cual puede resumirse en una palabra: "felicidad" (VÉASE). Ahora bien, el hombre no tiende a este fin del mismo modo que los procesos naturales tienden a sus fines. Característico del hombre es el poder ejercer acciones voluntarias. Según Aristóteles, las acciones involuntarias son las producidas por coacción o por ignorancia; las voluntarias son aquellas en las que no hay coacción ni ignorancia. Estas últimas se aplican a las acciones morales, pero con el fin de que haya una acción moral es menester que junto a la acción voluntaria —libertad de la voluntad— haya una elección — libertad de elección o libre albedrío. Estas dos formas de libertad se hallan estrechamente relacionadas en cuanto que no habría libertad de elección si la voluntad no fuese libre, y ésta no sería libre si no pudiese elegir, pero puede distinguirse entre ellas — cuando menos como dos "momentos" de la libertad. Aristóteles reconoció que la noción de libertad, y especialmente la de libertad de elección, ofrece algunas paradojas. Por ejemplo, si un tirano nos fuerza a cometer un acto malo (por ejemplo, asesinar a nuestro vecino) amenazándonos con represalias (por ejemplo, con la muerte de un hijo propio) caso de no obedecerle, estamos entonces obligados a hacer algo a la vez involuntariamente (porque no queríamos hacerlo) y voluntariamente (porque hemos elegido, a pesar de todo, hacerlo). Pero no obstante estas paradojas, Aristóteles creyó que podía argüirse razonablemente en favor de la libertad en las dos citadas formas, especialmente en tanto que ligó la libertad en cualquier forma a la operación de la razón. Como la mayor parte de los griegos —con excepción de los sofistas y de algunos escépticos— Aristóteles consideró que un hombre que conoce el bien no puede dejar de actuar de acuerdo con él. Lo único que puede suceder es que no nos dejen actuar — que, por ejemplo, alguien que no conoce el bien (como el tirano antes mencionado) nos fuerce a actuar según el mal. Pero en la medida de lo razonable, la actuación libre en favor del bien predomina siempre, porque no se supone que el hombre esté en ningún sentido radicalmente "corrompido". Así, la "causalidad propia" y la autodeterminación en que se fundan algunas nociones griegas de la libertad están siempre ligadas a una finalidad y esta finalidad es comprendida siempre por medio de una consideración racional.

Los autores cristianos tuvieron en cuenta muchas de las ideas sobre la libertad desarrolladas por los griegos e hicieron uso frecuente de ellas. Pero especialmente a partir de San Agustín colocaron el problema de la libertad dentro de un marco muy distinto: el marco del "conflicto" entre la libertad humana y la llamada "predestinación divina" o, por lo menos, la "presciencia divina". Por este motivo, el problema de la libertad en el pensamiento cristiano estuvo con frecuencia muy estrechamente relacionado con la cuestión de la gracia (VÉASE).

En general, los cristianos estimaron que la libertad como simple *libertas a coactione* (libertad frente a la coacción) es insuficiente. Tampoco es suficiente en general la libertad de elección: el *liberum arbitrium*, libre albedrío, especialmente el *liberum arbitrium indifferentiae.* En efecto, el libre albedrío puede usarse bien o puede usarse mal. A pesar del racionalismo e intelectualismo de casi todos los filósofos antiguos en cuestiones éticas, la posibilidad de usar bien o mal del libre albedrío había sido puesta de manifiesto en varias ocasiones (por Aristóteles en *Eth. Nic.*, III, 1112 a 7-9 y por Ovidio en los famosos versos en los cuales proclama que aprueba el bien, pero sigue el mal). Sin embargo, no había sido subrayada con el radicalismo de San Pablo al indicar que "no el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago" (*Rom.*, 7:15). Desde el momento en que se proclamó que la naturaleza del hombre había sido completamente corrompida por el pecado original, lo que sorprendió fue no que el libre albedrío pudiera ser usado para el bien o para el mal, sino que fuera usado, o pudiera serlo, para el bien. De ahí la insistencia en la gracia (VÉASE) y el problema de si esta gracia no suprime el ser libre del hombre.

La mayor parte de las cuestiones acerca de la libertad humana en sentido cristiano fueron debatidas y dilucidadas por San Agustín. Como hemos visto en ALBEDRÍO (LIBRE), San Agustín distingue entre libre albedrío como posibilidad de elección y libertad propiamente dicha *(libertas)* como la realización del bien con vistas a la beatitud, si no la beatitud misma. El libre albedrío está íntimamente ligado al ejercicio de la voluntad, cuando menos en el sentido de la "acción voluntaria"; en efecto, la voluntad puede inclinarse, y sin el auxilio de Dios se inclina hacia el pecado. Por eso el problema aquí no es tanto el de lo que podría hacer el hombre, sino más bien el de cómo puede el hombre usar de su libre albedrío para ser realmente libre. No basta, en efecto, saber lo que es el bien: es menester poder efectivamente inclinarse hacia él. Ahora bien, junto a esta cuestión, y en estrecha relación con ella, hay la cuestión de cómo puede concillarse la libertad de elección del hombre con la presciencia divina. Según San Agustín, son conciliables (Cfr. *De libero arbitrio, I*, 1-3; II, 4-5; III, 6-8; IV, 9-11). Que el hombre posee una voluntad y que se le mueve a esto o aquello, es una experiencia personal indiscutible. Por otro lado, Dios sabe que el hombre hará voluntariamente esto o aquello, lo que no elimina que el hombre haga voluntariamente esto o aquello. Lo cual no explica, según San Agustín, lo que puede llamarse "el misterio de la libertad", pero aclara por lo menos que la presciencia de Dios no equivale a una determinación de los actos voluntarios de tal suerte que los convierta en involuntarios.

Los escolásticos trataron abundantemente de las cuestiones relativas al libre albedrío, a la libertad, a la voluntad, a la gracia, etc. Las teorías forjadas al respecto son numerosas y casi siempre sutiles. Nos limitaremos a señalar algunas posiciones adoptadas. Para Santo Tomás (Cfr. *S. theol.*, I, q. LXXXII, a 1 y 2; LXXXIII, a. 1; I-II, q. VI, a 1) el hombre goza de libre albedrío o libertad de elección. Tiene también, naturalmente, voluntad, la cual es libre de coacción, pues sin ello no merecería este nom-

bre. Pero el estar libre de coacción es una condición y no es toda la voluntad. Es menester, en efecto, que algo mueva la voluntad. Ello es el intelecto, el cual aprehende el bien como objeto de la voluntad. Parece de este modo que la libertad quede eliminada. Pero lo que ocurre es que no se reduce al libre albedrío; la libertad propiamente dicha es asimismo lo que se ha llamado luego una "espontaneidad". Ésta consiste en seguir el movimiento natural propio de un ser, y en el caso del hombre consiste en seguir el movimiento hacia el bien. Así, no hay libertad sin elección, pero la libertad no consiste únicamente en elegir, y menos todavía en elegirse completa y absolutamente a sí mismo: consiste en elegir algo trascendente. En esta elección para la cual el hombre usa del libre albedrío, puede haber error. Puede, en efecto, elegirse mal, o, lo que viene a ser lo mismo, elegirse el mal. Y si el hombre elige por sí mismo y sin ayuda ninguna de Dios, elegirá ciertamente el mal. De este modo se afirma que hay libertad de elección completa, ya que tal libertad es, como indica Santo Tomás, "la causa de su propio movimiento, ya que por su libre albedrío el hombre se mueve a sí mismo a obrar". Pero que haya semejante libertad de elección completa no significa que sólo ella exista; la libertad no es mera libertad de indiferencia, sino más bien libertad de diferencias o con vistas a las diferencias.

La teoría de la libertad de Santo Tomás, en gran parte fundada en Aristóteles, se mueve dentro de un horizonte "intelectualista". Se ha dicho que la teoría de la libertad de Duns Escoto es por completo "voluntarista". Ello es cierto en cuanto que hay en dicho autor una completa equiparación entre *libertas y voluntas.* Pero Duns Escoto no suprime por ello la elección en cuanto guiada por aquello que se elige o puede elegir. En rigor, Duns Escoto distingue entre varios tipos de libertad: una libertad que es la de simplemente querer o rehusar; otra, que es la de querer o rehusar algo; otra finalmente, fundada en las dos anteriores, y más completa, que es la de querer o rehusar los efectos posibles de aquello que se elige. Además, Duns Escoto declara taxativamente que lo que causa el acto de querer en la voluntad es algo distinto de la voluntad (*Op. Ox. Lib.*, II, dist. 25). Si se habla de un "voluntarismo" en Duns Escoto no debe, pues, concebirse como la afirmación de que la voluntad humana es absoluta, o de que en el acto de elección la persona se elige a sí misma en lo que va a hacer. Ahora bien, es cierto que la insistencia en la equiparación de voluntad y libertad condujo a lo que Dilthey llamó "el imperio de la voluntad y de la libertad" en el siglo XIII. Pero ello no ocurrió tanto con Duns Escoto como con algunos autores nominalistas o seguidores de la llamada *via moderna.*

Durante la Edad Media se discutió muy frecuentemente la cuestión de la indiferencia en la elección a que nos hemos referido en ALBEDRÍO (LIBRE) y de la que tenemos un testimonio en los debates en torno al problema llamado del "Asno de Buridán" (VÉASE). Se debatió asimismo con renovado vigor la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad entre la libertad humana y la presciencia divina. Nos hemos referido a este punto en varios artículos, entre ellos CIENCIA MEDIA y FUTURIBLES. Muchas y muy sutiles teorías al respecto fueron propuestas en los siglos XVI y XVII acerca, por ejemplo, de cómo Dios mueve la voluntad del hombre: si de un modo completo, de un modo indiferente, por un concurso (VÉASE), etc. Pero ya desde el siglo XVI se planteó asimismo un problema que sin haber sustituido por completo a la citada cuestión teológica, ha ocupado a muchos filósofos hasta el presente: es el problema de si puede decirse que el hombre es libre cuando se declara que hay determinismo (VÉASE) en la Naturaleza. Es el famoso problema de "Libertad contra Necesidad" (o "Necesidad contra Libertad"). Este problema ha suscitado la mayor parte de los debates entre los llamados "libertarios" (en el sentido de "defensores de la realidad de la libertad") y los llamados "necesitarlos" (en el sentido de "defensores de la realidad —y universalidad— de la necesidad").

Algunos autores modernos (Spinoza sobre todo; en parte Leibniz; en parte también, aunque por razones distintas, Hegel) sostuvieron que la libertad consiste fundamentalmente en seguir "la propia naturaleza" en tanto que esta naturaleza se halla en relación estrecha (armonía preestablecida o lo que fuere) con toda la realidad. Spinoza es considerado por ello como uno de los más acérrimos "deterministas". Leibniz intentó conciliar el determinismo con la libertad acentuando sobre todo en el concepto de libertad (o, según los casos, de libre albedrío) el momento del "seguir la propia naturaleza en cuanto preñada del propio futuro". Otros autores (como Hobbes, Locke, Voltaire) tendieron a destacar el elemento de "lo que quiero" en el "ser libre". La discusión entre "libertarios" y "necesitarios" adquirió una nueva dimensión en el modo como afrontó el problema Kant.

En este autor no se trataba de ver si la necesidad ahoga la libertad, o de si ésta podía subsistir frente a la necesidad: se trataba de saber cómo eran posibles la libertad y la necesidad. Usando la terminología misma de Kant, puede decirse que, al entender de este filósofo, habían errado fundamentalmente todos los que se habían ocupado del problema, por una simple razón: por haber considerado la cuestión de la libertad como una cuestión que puede decidirse dentro de una sola y determinada esfera. Frente a ello Kant establece que en el reino de los fenómenos, que es el reino de la Naturaleza, hay completo determinismo; es totalmente imposible "salvar" dentro de él la libertad. Ésta, en cambio, aparece dentro del reino del noúmeno (v.), que es fundamentalmente el reino moral. La libertad, en suma, no es, ni puede ser, una "cuestión física": es sólo, y únicamente, una cuestión moral. Y aquí puede decirse no sólo que hay libertad, sino que no puede no haberla. La libertad es, en efecto, un postulado de la moralidad. El famoso conflicto entre la libertad y el determinismo, que expresa la "tercera antinomia" (v.), es un conflicto aparente. Ello no significa, ciertamente, que "la realidad" quede escindida por entero en dos reinos que no tienen, ni pueden tener, ningún contacto. Significa únicamente que el hombre no es libre porque pueda apartarse del nexo causal; es libre (o, acaso, se hace libre) porque no es enteramente una realidad natural. Por ello puede ser *causa sui* (por lo menos moralmente hablando) y, en todo caso, introducir dentro del mundo posibles comienzos de nuevas causaciones. De este modo la libertad aparece como un comienzo

— lo que solamente es posible en la existencia moral, pues en la Naturaleza no hay tales "comienzos", sino que todo en ella es, por así decirlo, "continuación". Hay, pues, como dice Kant, la posibilidad de "una causalidad por la libertad". En su carácter empírico el individuo debe someterse a las leyes de la Naturaleza. En su carácter inteligible, *el mismo individuo* puede considerarse como libre. La expresión 'el mismo individuo' es aquí fundamental, pues la conexión entre el reino de la libertad y el de la necesidad no es una mera yuxtaposición, sino que se da dentro de una realidad unitaria, aunque perteneciendo, dentro de su unidad, a dos mundos.

De este modo la libertad no solamente queda justificada, sino que se acentúa hasta el máximo su carácter "positivo". Este carácter consiste, en casi todos los idealistas alemanes postkantianos, en la posibilidad de fundarse a sí misma. La libertad no es ninguna realidad. No es tampoco atributo de ninguna realidad. Es un acto que se pone a sí mismo como libre. Este acto que se pone a sí mismo, o autoposición pura, es, según Fichte, lo que caracteriza al puro Yo, el cual se constituye en objeto de sí mismo por un acto de libertad. Los sistemas deterministas, arguye Fichte, parten de lo dado. Un sistema fundado en la libertad parte del ponerse a sí mismo. Ahora bien, como el ponerse a sí mismo equivale a constituirse a sí mismo como lo que se es, la libertad de que habk Fichte se parece mucho a lo que algunos autores llamarían "necesidad". En efecto, el yo que se pone a sí mismo como libre necesita, para ser, ser libre. Schelling consideró que la concepción fichtiana de la libertad es una determinación, o autodeterminación, que anula la libertad misma que se proponía fundar. En sus *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana*, Schelling insiste en que la libertad es anterior a la autoposición: es pura y simple posibilidad. Esta posibilidad es el verdadero fundamento del Absoluto. Por eso el mismo Dios está fundado en la libertad. En cuanto a Hegel, concibe la libertad fundamentalmente como "libertad de la Idea". La Idea se libera a sí misma en el curso de su autodesenvolvimiento dialéctico; no es que la Idea no fuese libre antes de su autodesarrollo, pero su libertad no era la completa libertad del que ha entrado a sí mismo para "recobrarse" a sí mismo. La libertad de la Idea no consiste, pues, en un libre albedrío; éste es sólo un momento en el autodesenvolvimiento de la Idea hacia su propia libertad. La libertad, metafísicamente hablando, es la autodeterminación. Se ha indicado a menudo que el elemento de determinación a que se refiere Hegel es una negación de la libertad, pero debe tenerse presente que esta determinación es todo lo contrario de una coacción externa. La verdadera libertad, supone Hegel, no es el azar, sino la determinación racional del propio ser. Libertad es, en última instancia, ser sí mismo. Esta noción de la libertad, aunque metafísicamente fundada, no es para Hegel una abstracción: es la realidad misma en cuanto realidad universal y concreta. Por eso Hegel trata de mostrar que la libertad como autoliberación se manifiesta en todos los estadios del desenvolvimiento de la Idea, incluyendo, por supuesto, la historia. Pues la historia misma como regreso de la Idea hacia sí misma puede comprenderse como liberación: es una "liberación positiva", porque no consiste en emanciparse de otra cosa, sino de sí misma.

Durante el siglo XIX abundaron los debates en torno a la noción de libertad y especialmente en torno a si el hombre es, o puede ser, libre tanto respecto a los fenómenos de la Naturaleza como respecto a la sociedad. Sería simplificar la cuestión decir que hubo dos grandes grupos de doctrinas: unas que negaban la posibilidad de la libertad, y otras que la afirmaban. Es cierto que los materialistas y mecanicistas se inclinaron en favor del determinismo y "necesitarismo" universales, en tanto que los "espiritualistas" sostenían que la libertad es posible. Pero aparte que hubo muchas posiciones intermedias entre el determinismo completo y el completo "libertarianismo", fueron también muchos y muy diversos los modos de entender la libertad y los argumentos aducidos para negarla o para afirmarla o para determinar el grado o grados de ella dentro de ciertas condiciones. En efecto, 'libertad' podía entenderse, entre otras maneras, como un concepto metafísico que podía referirse a todo lo real; como un concepto primariamente psicológico que se refería al individuo humano; como un concepto sociológico que se refería a la relación entre el hombre y la sociedad; como un concepto religioso, moral, etc. etc. Materialistas y "espiritualistas" tendieron a entender la libertad metafísicamente, y sus argumentos fueron primariamente "metafísicos" o, cuando menos, "especulativos". Algunos autores, sin embargo (como John Stuart Mill), trataron el problema desde el punto de vista empírico, como una cuestión de hecho y no de derecho. Importantes fueron en la cuestión que nos ocupa los análisis proporcionados por autores como Maine de Biran y Lachelier, los cuales estudiaron el problema de la libertad como un problema que afecta fundamentalmente al "yo interior", independientemente de cualesquiera determinismos, ya sea físicos, ya sea inclusive psíquicos. Fueron asimismo importantes al respecto los argumentos producidos por Jules Lequier (VÉASE) y por Renouvier, así como los intentos de mostrar que hay libertad mostrando que hay un "contingentismo" en las leyes de la Naturaleza (Boutroux). Algunos de estos análisis continuaron hasta Bergson (v.), el cual trató de mostrar que la conciencia (o el "yo") es libre —y aun fundamentalmente libre— por cuanto no se rige por los esquemas de la mecanización y espacialización mediante los cuales se entienden y organizan conceptualmente los fenómenos naturales. Hay que tener en cuenta asimismo, en las discusiones de los filósofos del siglo XIX sobre la libertad, los que la trataron desde el punto de vista religioso (como Kierkegaard y, desde distinto ángulo, Rosmini) y los que enfocaron la cuestión desde el punto de vista social o histórico (como Marx y, en general, los que, manteniendo un determinismo natural y social, propugnaban al mismo tiempo la posibilidad de que el hombre alcanzara un día la libertad por medio de un "salto a la libertad").

También han sido abundantes los debates en torno a la noción de libertad en el siglo XX. Destacaremos aquí solamente dos modos de considerar esta noción: la de los autores, o algunos autores, que pueden llamarse *grosso modo* "analíticos" y la de quienes de un modo o de otro se han orientado hacia un tipo de pensamiento "existencial".

Los autores analíticos han tendido a examinar lo que significa decir que un hombre actúa, o puede actuar, libremente. Característico de este modo de ver la cuestión es el análisis de la significación de 'es libre' proporcionado por G. E. Moore. Según este autor, decir que un hombre ha actuado libremente es simplemente decir que no estaba constreñido o coaccionado, es decir, que hubiera podido actuar de otro modo si lo hubiese elegido [decidido]. Dado que es posible decir esto aun en el caso de que los actos del hombre en cuestión estuviesen determinados, no pocos autores han llegado a la conclusión de que no hay incompatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo, y algunos han llegado inclusive a decir que el libre albedrío supone el determinismo. Por consiguiente, se ha insistido en que la proposición "X se halla determinado causalmente" no implica necesariamente la proposición "X no es libre". Ser libre no significa aquí "obrar sin ninguna causa"; no ser libre no significa tampoco "obrar de acuerdo con una causa". En cierto modo, las concepciones de la libertad (y, en muchos casos, del libre albedrío) que se desprenden de los análisis a los que aludimos se parecen a algunas de las más "tradicionales"; así, se parecen a algunos de los modos de considerar la libertad en Aristóteles. En todo caso, estos autores están de acuerdo con Aristóteles en que no se puede hablar de una acción O de un acto a menos que estén determinados de algún modo; la propia noción de acción o de acto está, por tanto, relacionada con alguna "determinación". En estrecha relación con este tipo de análisis se hallan los trabajos de los autores que se han consagrado a investigar sobre todo el significado de 'Puedo'. Un análisis de 'Puedo' muestra que esta expresión tiene no una, sino varias significaciones. Esta multiplicidad de significaciones es de algún modo paralela a la posible multiplicidad de explicaciones que pueden darse de una acción humana. Los "analistas" acusan a los filósofos "tradicionales" de haber reducido a un solo significado expresiones tales como 'Puedo', 'Pudo', 'Era libre de hacer esto o aquello', etc.; por tanto, estos filósofos debían decidirse o por el determinismo o por la libertad. Ello equivalía a querer *explicar* el problema y encontrar para él una solución definitiva. Los "analistas", desde G. E. Moore hasta J. L. Austin, mantienen que hay varios significados —o varios usos— de las expresiones mencionadas y otras análogas, y que en vez de tratar de *explicar* hay que *describir* lo que sucede cuando se emplean expresiones relativas a acciones voluntarias o involuntarias, intenciones, propósitos, etc. Ello no equivale a decir que los "analistas" han solucionado el problema de la libertad; más bien equivale a decir que se han negado a reconocer que haya propiamente "un problema de la libertad".

Los autores que se han orientado hacia un tipo de pensamiento "existencial" han usado asimismo el "análisis", pero en muchos casos no ha sido un análisis lingüístico, sino fenomenológico y en alguna medida ontológico. Común a todos estos autores es la idea de que la pregunta acerca de la libertad no es una pregunta "objetiva"; no se trata tanto de saber si alguien es o no libre, como de saber si "es" o no libertad. En este sentido ha podido decir Jaspers que "la pregunta acerca de si la libertad existe tiene su *origen* en mí mismo, que *quiero* que *la* haya" (*Philosophie*, II, 175). La libertad se convierte entonces en libertad existencial. Pues la elección existencial no es el resultado de una simple lucha de motivos, ni la obediencia a un imperativo objetivamente formulado; lo decisivo de la elección es el hecho de que *yo* elijo (*op. cit.*, II, 181). De ahí una diferencia entre la libertad existencial y las demás formas de libertad. La libertad formal, dice Jaspers, era saber y libre albedrío; la libertad trascendental era la autocertidumbre en la obediencia a una ley evidente; la libertad como idea era la vida en un todo; la libertad existencial es la autocertidumbre de un origen histórico de la decisión. "Sólo en la libertad existencial, que es sencillamente inaprehensible, es decir, para la cual no existe ningún concepto, *se realiza* la conciencia de la libertad." De ahí que la libertad no sea jamás absoluta. O, mejor dicho, hay libertad sólo en la medida en que hay un absoluto en movimiento. El hombre *se hace* entonces *en* la libertad. Ahora bien, esta libertad puede a su vez ser o no ser en la trascendencia. Jaspers se inclina a lo primero. Sartre se inclinaría a lo segundo, por lo menos si la trascendencia obligara al reconocimiento de una raíz existencial no propiamente humana. Sartre analiza la libertad como condición de la acción, y afirma asimismo que sólo hay libertad en la decisión; la libertad es un hacer que realiza un ser. Por eso el determinismo es en gran parte la renuncia a una decisión más bien que una mera posición teórica. De este modo se rechaza toda mera "libertad interior" o "libertad profunda" del tipo de la bergsoniana. La libertad es, en todo caso, integral, porque compromete al hombre mismo en tanto que ser distinto de todos los entes. Así, la libertad existe, en tanto que "actuamos como somos y en tanto que nuestros actos contribuyen a hacernos" (*L'Être et le Néant*, 1943, pág. 529). No siendo el hombre simplemente un ente ni perteneciendo al orden de las cosas que "son" —que son "naturalezas"—, la libertad le será tan constitutiva, que no podrá haber *problema* con respecto a ella. No habrá, en suma, un problema "objetivo" de la libertad. Más todavía: todo problema que no sea la problematización misma del ser libre anulará la libertad de éste. Con lo cual la libertad será de nuevo una "libertad para ser" — en vez de limitarse a ser, como en muchos momentos de la época moderna, una libertad para pensar o para actuar. El ser quedará entonces en cuestión, porque no será meramente su "estar ahí", sino que la existencia dependerá de lo *que* ella *sea*. A primera vista, pues, sólo a la existencia como tal corresponderá intrínsecamente la libertad. Mas como la ontología del ser humano acabará por aplicarse, si no se quiere recaer en un dualismo, a la ontología de la cosa, resultará que entonces se extenderá a todo ente, y no sólo al humano, la libertad como "ser sí mismo". La libertad de cada cosa será, así, su "mismidad", y se llamará libre a todo lo que contribuya a la realización propia β intransferible de cada ser, a esta conversión de su imperfección y alteridad en ensimismamiento y plenitud.

Debe tenerse en cuenta que no todos los autores que han concebido la libertad como libertad de ser sí mismo, son, o han sido, propiamente

"existencialistas". Ortega y Gasset ha señalado que el hombre está forzado (no necesariamente "condenado") a ser libre. Ello equivale a decir que el hombre es *causa sui* en un sentido muy radical, pues como *causa sui* el hombre no solamente se elige a sí mismo, sino que elige *qué* sí mismo va a causar. Pero esto no es realmente "existencialismo": ser el que se va a ser significa aquí simplemente ser "auténtico". Tampoco es propiamente "existencialista" la posición de Heidegger especialmente al considerar la libertad como trascendencia y como libertad de fundamentar (véase FUNDAMENTO).

Especialmente detallado ha sido el examen de la noción de libertad proporcionado por Nicolai Hartmann. Según este autor, hay que rechazar la mera libertad en sentido legal, la cual carece enteramente de elementos positivos. La libertad legal *puede también* ser positiva, pero no cuando se limita a sí misma, sin ningún elemento de voluntad moral que la realice. Hay que rechazar asimismo la libertad como mera voluntad de acción (acto voluntario), insuficiente desde el punto de vista metafísico. Hay que rechazar la noción de libertad de la voluntad, demasiado vinculada al sujeto. En general, deben rechazarse todas las concepciones de la libertad exterior. Pero ello no significa que la "libertad interior" como tal sea suficiente. Los autores para quienes el hombre puede estar determinado para los demás y ser libre para sí mismo (o en tanto que sujeto) tienen la tendencia a identificar libertad con libre albedrío y a olvidar que junto con la posibilidad de elección tiene que haber una efectiva elección. Por varias razones debe asimismo rechazarse todo concepto de libertad que consista simplemente en afirmar la indeterminación y la contingencia. Y, finalmente, debe rechazarse, por incomprobada y, además, peligrosa para su propia subsistencia, la noción de libertad que subsume a ésta en un Absoluto. Ahora bien, el rechazo de todos estos conceptos de libertad no equivale a desconocer que cada uno de ellos tiene un aspecto positivo. La verdadera y auténtica libertad deberá surgir, por consiguiente, de la acentuación de lo que haya de positivo en cualquier noción de ella. De ahí las siguientes conclusiones de N. Hartmann. (1) La antinomia causal muestra que debe haber una libertad positiva, que no sea simple disponibilidad ni indeterminabilidad, sino determinación de una especie particular. (2) El factor determinante no debe hallarse fuera del sujeto y, por consiguiente, no debe estar en los valores o en cualquier otro principio autónomo. (3) El factor determinante no debe radicar tampoco de manera indefinidamente "profunda" en el sujeto. Debe permanecer en su capa consciente. De lo contrario, no habría libertad moral. La libertad debe estar no más allá ni más acá de la conciencia, sino *en* la conciencia. (4) El factor determinante no inhiere, sin embargo, en una conciencia superindividual (en la razón práctica). Si así ocurriera, no sería libertad de la persona. Por eso la interpretación kantiana de la libertad debe reconciliarse con la teoría leibniziana de la autodeterminación individual. (5) Debe haber libertad en dos sentidos: no basta que haya libertad frente a la regularidad de la Naturaleza, sino que debe haberla frente a los principios morales y frente al deber ser — sea un imperativo o bien los valores (Cfr. *Ethik*, II I, xi, a).

Indicamos a continuación, por orden cronológico, una serie de escritos en los cuales se trata del problema de la libertad, o de problemas directa o indirectamente relacionados con aquél. Esta lista debe completarse con los escritos ya mencionados en el texto, *supra*, así como con los que figuran en las bibliografías de otros artículos tales como ALBEDRÍO (LIBRE), AZAR, DETERMINISMO, INDETERMINISMO, VOLUNTAD, etc. Algunos de los títulos figuran en las bibliografías de más de un artículo.

Alfred Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, 1872. — C. Piat, *La liberté*, 1894. — A. Bollinger, *Die Willensfreiheit*, 1903. — Wilhelm Windelband, *Über Willensfreiheit*, 1904, 4ª ed., 1923. — Heinrich Gomperz, *Das Problem der Willensfreiheit*, 1907. — J. Bresler, *Die Willensfreiheit*, 1908. — Karl Joël, *Der freie Wille*, 1908. — A. Messer, *Das Problem der Willensfreiheit*, 1911. — Johannes Rehmke, *Die Willensfreiheit*, 1911. — G. H. Palmer, *The Problem of Freedom*, 1911. — G. E. Moore, *Ethics*, 1912. — Hans Driesch, *Das Problem der Freiheit*, 1917. — Max Planck, *Kousalgesetz und Willensfreiheit*, 1923. — Léon Brunschvicg, *Nature et Liberté*, 1924. — Fritz Medicus, *Die Freiheit des Willcns und ihre Grenzen*, 1926. — Piero Martinetti, *La liberta*, 1928. — H. W. Carr, *The Freewill Problem*, 1928. — Arnold Gehlen, *Théorie der Willensfreiheit*, 1933. — R. B. Hobart, "Free-Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It", *Mind*, N. S., LXIII (1934), 1-27. — R. Keussen, *Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem*, 1935. — Helmut Groos, *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939, 2ª ed. con el título: *Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus*, 1931. — Varios autores, *Freedom*, 1940, ed. R. N. Anschen. — Franco Lombardi, *La libertà del valore e l'individuo*, 1941. — Miguel Ángel Virasoro, *La libertad, la existencia y el ser*, 1943. — Aloys Wenzl, *Philosophie der Freiheit*, 1947. — John Laird, *On Human Freedom*, 1947. — Jean Laporte, *La conscience de la liberté*, 1947. — Georges Mottier, *Déterminisme et liberté. Essai sur les sources métaphysiques du débat*, 1947. — C. Vaz Ferreira, *Los problemas de la libertad y del déterminismo*, 1947, 2ª ed., 1957. — Varios autores: trabajos sobre la noción de libertad en *Actes du IVe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* [Neuchâtel: 13 a 16 de Setiembre de 1949], 1949. — C. A. Campbell, "Is 'Free-Will' a Pseudo-Problem?", *Mind*, N. S., LX (1951), 441-65. — Íd., íd., *On Self-Hoodand Good-Hood*, 1957. — A. C. Ewing, "Indeterminism", *The Review of Metaphysics*, V (1951), 199-222. — D. D. Raphaël, "Causation and Free Will", *The Philosophical Quarterly*, II (1952), 13-30. — H. Ertel, *Kausalität, Teleologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie*, 1954. — L. Franca, *Libertade e determinismo*, 1954. — A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, 1954, Cap. "Freedom and Necessity". — G. Ryle, *Dilemmas*, 1954, Cap. II: "It Was To be". — P. H. Nowell-Smith, "Determinists and Libertarians", *Mind*, N. S., LXII (1954), 317-37. — Íd., íd., "Ifs and Cans", *Theoria* [Lund], XXVI (1960), 85-101. — F. Lombardi, *Il concetto délia liberta*, 1955. — A. Antweiler, *Das Problem der Willensfreiheit*, 1955. — Arnold Metzger, *Freiheit und Tod*, 1955, especialmente Cap. IV, 18-20. — M. del Río, *Estudio sobre la libertad humana. Anthropos y Anagké*, 1955. — Georges Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 1955. — J. de Finance, *Être et Liberté*, 1955. — Milton C. Nahm, *The Artist as Creator. An Essay of Human Freedom*, 1956. — J. L. Austin, "Ifs and Cans", *Proceedings of the British Academy*,

XLII (1956), 109-32. — Daniel Christoff, *Recherche de la liberté,* 1957. — Philippa Foot, "Free Will as Involving Determinism", *The Philosophical Review,* LXVI (1957), 439-50. — G. E. M. Anscombe, *Intention,* 1957. — A. MacIntyre, "Determinism", *Mind,* N. S., LXVI (1957), 28-41. — A. Danto y S. Morgenbesser, "Character and Free Will", *The Journal of Philosophy,* LIV (1957), 493-505. — A. Farrer, *The Freedom of the Will,* 1958. — R. D. Bradley, "Free Will: Problem or Pseudo-problem?", *Australasian Journal of Philosophy,* XXXVI (1957), 33-45. — Stuart Hampshire, *Thought and Action,* 1958. — M. Black, B. Blanshard, C. G. Hempel *et al., Determinism and Freedom in the Age of Modem Science,* 1958, ed. S. Hook, 1958. — Christian Bat, *The Structure of Freedom,* 1958. — Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty,* 1958 [monog.]. — Mortimer J. Adler, *The Idea of Freedom,* 2 vols., 1958-1961. — R. Taylor, "I Can", *The Philosophical Review,* LXIX (1960), 78-89. — Jorge Pérez Ballestar, *La libertad. Estudio filosófico, social y religioso,* 1960. — Antonio Arostegui, *La libertad. Estudio filosófico y religioso,* 1960. — A. I. Melden, *Free Action,* 1961. — K. Rankin, *Choice and Chance,* 1961. — H. Ofstad, An *Inquiry Into the Freedom of Décision,* 1961. — C. Shute, "The Dilemma of Determinism After Seventy-five years", *Mind,* N. S., LXX (1961), 331-50. — Georges Gusdorf, *Signification humaine de la liberté,* 1962. — R. M. Hare, *Freedom and Reason,* 1963. — A. von Spakovsky, *Freedom, Determinism, Indeterminism,* 1963.

Algunos de los escritos antes mencionados tratan también, y a veces principalmente, del problema o problemas de la libertad desde el punto de vista histórico, o contienen exposiciones, interpretaciones y discusiones acerca de autores, corrientes o épocas; tal es principalmente el caso de la citada obra de Mortimer J. Adler, *The Idea of Freedom,* 2 vols., 1958-1961, y también, en parte, de las obras de Milton C. Nahm e Isaiah Berlin. Además, indicamos a continuación una serie de obras de carácter predominantemente histórico: A. Alexander, *Théories of the Will in the History of Philosophy,* 1898. — Gerda von Bredow, *Das Sein der Freiheit,* 1960 [de Sócrates a N. Hartmann]. — Dom Armand David, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque,* 1947. — Heinrich Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit,* 1904. — Max Pohlenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals,* 1958. — C. Capone-Braga, *La concezione agostiniana délia liberta,* 1931. — H. de Lubac, "Esprit et liberté dans la tradition théologique", *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1939), 121-50, 189-207. — J. M. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik,* 1909. — K. Schmid, O. S. B., *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenshaften, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino,* 1925. — H. Thüring, *Die Willensfreiheit des Menschen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino,* 1891. — M. de Munnynck, O. P., "La démonstration métaphysique du libre arbitre", *Revue Néoscolastique de Philosophie* (1913), 13-38, 181-204, 279-83. — E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie,* 1913. — Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII,* 1932. — Id., íd., *Doctrina de Suárez sobre la libertad,* 1927. — M. Taube, *Causation, Freedom, and Determinism,* 1936 [sobre el siglo XVII]. — F. G. F., *Wernugk, Leibnizens Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens,* 1890. — A. Cresson, *De libértate apud Leibnitium,* 1903 (tesis). — P. Salits, *I. Kants Lehre von der Freiheit,* 1894 (Dis.). — Id., íd., *Darstellung und Kritik der Kantschen Lehre von der Willensfreiheit,* 1899. — M. Stokhammer, *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie,* 1961. — J. Schanz, *Das Freiheitsproblem bei Kant und Schopenhauer,* 1889 (Dis.). — K. G. Siegel, *Die Lehre von der Freiheit bei Kant und Schopenhauer,* 1896 (Dis.). — Otto Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre,* 1962. — G. Calo, *Il problema della liberta nel pensiero contemporáneo,* 1906. — Vincenzo Cavallo, *La liberta «mana nella filosofia contemporánea,* 1933. — Ulrich Hedinger, *Die Freiheitsbegriff in der kirchlichen Dogmatik K. Barths,* 1962 [Studien zur Dogmengeschichte und systematische Théologie, 15]. — J. D. Bernai, *La libertad de la necesidad* (trad. esp., 1958) [en el marxismo]. — Maria Angela Simona, *La notion de liberté dans l'existentialisme positif de N. Abbagnano,* 1962 [Studia Friburgensia, N. S., 32]. — C. Xec Ceci, *Liberta idéale e liberta storica,* 1950 [en parte sobre G. Calogero].

LIBERTAS INDIFFERENTIAE. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), ASNO DE BURIDÁN, INDIFERENCIA, LIBERTAD.

LIBERTINOS. Según J. S. Spink (Cfr. *op. cit. infra,* Cap. I), el vocablo francés *libertin* —del que se han derivado *libertine* (en inglés), 'libertino' (en español) y otros semejantes en otras lenguas— era usado ya para referirse a las personas "sexualmente viciosas" en la época en que Richardson creó su Lovelace y Chaderlos de Lacios creó su Valmont. En rigor, ya a fines del siglo XVI se había usado *libertin* en sentido peyorativo para designar una persona cuya moral es excesivamente laxa por no poner ningún freno o coto a sus pasiones y vicios: 'libertino' significa, pues, en este caso, 'vicioso' y 'desenfrenado'.

Es posible que desde el momento en que vino a usarse un término como 'libertino' —y el término correlativo 'libertinaje' (*libertinage*)— se entendiera ya por él una actitud moral laxa. En efecto, los enemigos de los "libertinos" tenían desde el principio un buen argumento para atacarlos: manifestar que eran realmente "disolutos". Sin embargo, los propios libertinos entendían de modo muy distinto el "libertinaje": como una actitud hostil a toda coacción religiosa o moral y, de consiguiente, como una afirmación de la libertad. Para distinguirse de los libertinos en el sentido de "disolutos", algunos autores adoptaron la expresión *libertin d'esprit* (Bayle) — "libertino teórico", pues, y no "práctico". Otros, especialmente desde fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII adoptaron otros nombres, tales como "librepensadores" (VÉASE) —*Freethinkers*— y también simplemente "filósofos" — *philosophes.*

En un cierto sentido, y aun limitándonos aquí al "libertinaje filosófico", puede aplicarse el nombre a muchos autores, ya antes del siglo XVI: todos los partidarios de lo que se ha llamado "el libre espíritu" pueden ser considerados como "libertinos". Sin embargo, conviene restringir la aplicación del nombre a ciertos autores y a ciertos períodos. Desde este punto de vista pueden, y suelen, llamarse "libertinos" —"libertinos en espíritu" o "libertinos intelectuales"— a los siguientes:

1. Un grupo de autores franceses, usualmente considerados como descendientes intelectuales de Montaigne, Charron y, en general, del movimiento escéptico y pirrónico (o neopirrónico) desarrollado durante el siglo XVI. El pirronismo de los autores aludidos no constituía un grupo de

convicciones filosóficas, sino más bien una actitud negativa frente a los dogmatismos filosóficos, religiosos y morales. Estos fueron los "libertinos eruditos" *(libertins érudits)*: humanistas como Gabriel Naudé, bibliotecario de Richelieu y Mazarin; Léonard Marande, secretario de Richelieu; Guy Patin, rector de la Facultad de Medicina en la Sorbona; filósofos como Gassendi (v.); François de La Mothe Le Vayer, tutor de un hermano de Luis XIV; Samuel Sorbiere, que publicó obras de Gassendi, y otros. Es difícil precisar en qué consistía la actitud filosófica de dichos autores en cuanto "libertinos eruditos"; será suficiente aquí indicar que se caracterizaba por el deseo de liberarse de imposiciones autoritarias, especialmente eclesiásticas. Las llamadas *débauches pyrrhoniennes* —que no tenían nada de *débauche* en el sentido habitual— eran una manifestación de tal deseo. Por otro lado, las opiniones positivas de tales libertinos eruditos variaban mucho: unos, como Gassendi, fueron antiaristotélicos; otros, como Naudé o La Mothe Le Vayer, eran entusiastas de Montaigne, o cuando menos del espíritu de Montaigne y, en general, del "neopirronismo". Unos usaban (explícitamente o, más a menudo, en su fuero interno) la duda para negar las "verdades eternas", incluyendo las verdades eternas religiosas o morales; otros, en cambio, consideraban que tales verdades quedaban mejor aseguradas si se las sustraía a los argumentos racionales. Parecía haber de todo; cuando menos así lo sentían sus enemigos, para quienes el libertinaje erudito era, como ha indicado René Pintard (Cfr. *op. cit. infra*), "epicureismo práctico e impiedad dogmatizante, incredulidad manifiesta o ateísmo velado". La oposición a los aristotélicos no impedía que en algunos se ligara con el interés por el "verdadero Aristóteles" de que habían tratado los filósofos italianos de la "Escuela de Padua" y algunos de sus seguidores, como Vanini. La variedad de opiniones y actitudes en los libertinos eruditos correspondía a la misma variedad en sus enemigos: algunos, como varios Padres jesuitas de la Sorbonne, se oponían a ellos en nombre de doctrinas tradicionales; otros, como el P. Mersenne, oponían a los libertinos eruditos no sólo las doctrinas tradicionales, sino también la "nueva ciencia", la cual estaba, según Mersenne, contra los libertinos, los deístas, los impíos y los ateos.

A los libertinos eruditos franceses se unieron los *déniaisés* de Italia: Jean-Jacques Bouchard, Joseph Trouiller, Jacques Gaffarel, Paganino Gaudenzi y otros amigos de los libertinos franceses.

2. Un grupo de autores en Ginebra hostiles a Calvino y a su régimen eclesiástico: Pierre Ameaux, François Favre, Jacques Gruet y otros que derribaron el régimen calvinista en 1538, pero que, pocos años después, al regreso de Calvino, fueron condenados al exilio o a la pena capital. Como Miguel Servet fue quemado vivo por el régimen calvinista en 1553, se suele incluirlo a veces entre los libertinos ginebrinos.

3. Otros autores, posteriores a los indicados, han recibido a veces también el nombre de "libertinos"; cuando los enemigos de los librepensadores y deístas quisieron atacarlos con más empeño tendieron a declararlos "libertinos" no sólo de espíritu, sino también, y sobre todo, de hecho. Sin embargo, especialmente durante el siglo XVIII, los sucesores de los libertinos eruditos recibieron asimismo otros nombres. Nos referimos a este punto en el artículo LIBREPENSADORES.

Véase Ira O. Wade, *The Clandestine Organization of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, 1938. — René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, 2 vols., 1943 (Vol. II con notas y referencias, extensa bibliografía e índices). — Richard R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, I, 1960. — J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, 1960.

LIBERTUM ARBITRIUM INDIFFERENTIAE. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), ASNO DE BURIDÁN, INDIFERENCIA, LIBERTAD.

LIBREPENSADORES. El término 'librepensadores' puede tomarse en dos sentidos: uno amplio, y otro estricto. En el primer sentido se llama "librepensadores" a todos los que no se adhieren a un dogma dado. En este sentido son librepensadores los libertinos (VÉASE), los libertarios (en el sentido de "anarquistas" o enemigos de todo gobierno), deístas, etc. Paradójicamente, los librepensadores han sido calificados a veces de "sectarios", entendiéndose por ello que siguen a una secta, es decir, a una minoría que se separa de una comunidad o iglesia; en efecto, desde el punto de vista de los que se mantienen fieles a una comunidad o iglesia los "librepensadores" mantienen "opiniones estrechas". En el segundo sentido se llama "librepensadores" a diversos grupos de pensadores de los siglos XVII y XVIII, especialmente en Inglaterra y en Francia. Sin embargo, como en Francia se ha llamado a los librepensadores con diversos otros nombres: *esprits forts*, "racionales" (en oposición a "religionarios") —y también "libertinos"—, es mejor reservar el nombre de "librepensadores" (*Freethinkers*) para un grupo de autores ingleses, especialmente en el siglo XVIII. Características comunes de los librepensadores ingleses de dicha época son: predicar la tolerancia (v.) religiosa; aplaudir el racionalismo (v.) —en el sentido que adquirió este término en la época de la Ilustración (v.)—; defender el deísmo (v.); la religión natural (y a menudo racional); en algunas ocasiones, el materialismo y el ateísmo, manifiestos o disfrazados. Los librepensadores en cuestión rechazaron casi siempre los misterios sobrenaturales y los dogmas de las iglesias "oficiales". A veces opousieron a ellos un cristianismo "primitivo", a su entender más puro. A veces opusieron el Estado a la Iglesia como medio de fomentar la tolerancia religiosa.

Nos limitaremos aquí a mencionar a algunos de los librepensadores ingleses menos conocidos, por usarse el término 'librepensador' especialmente en relación con ellos, y porque los librepensadores ingleses más importantes o los de otros países han sido ya mencionados en otras partes de la presente obra (por ejemplo, en el citado artículo ILUSTRACIÓN y en artículos especiales sobre filósofos, tales como Bayle, Hobbes, Locke, Voltaire, etc.). Ante todo mencionaremos a John Toland (v.), discípulo de Locke y uno de los primeros (sino el primero) que fue llamado *librepensador: freethinker*. Junto a él mencionaremos: a Anthony Collins (1676-1729), autor de un *Discurso sobre el librepensamiento (Discourse of Freethinking Occasioned by the Rise and Growth of a Sect Callea Freethinkers*, 1713), influido por Bayle y de un *Discurso sobre los fundamentos y razones de la religión cristiana (Discourse on*

the Grounds and Reasons of the Christian Religion, 1733); a Thomas Woolston (1669-1731), autor de la obra referida en DEÍSMO y de seis *Discursos sobre los milagros de nuestro Salvador (Discourses on the Miracles of our Saviour,* 1727-1730), que llevaron a su autor a la cárcel; a Matthew Tindal (v.; v. también DEÍSMO); a Thomas Chubb (1679-1747), autor de una obra sobre *El verdadero Evangelio de Jesucristo (The True Gospel of Jésus Christ,* 1738); a Thomas Morgan (t 1743), autor de una obra sobre *El filósofo moral (The Moral Philosopher,* 3 vols., 1737-1740) y uno de los cultivadores de la físicoteología (v.) (el título del vol. IV: *Physico-Theology,* 1741, de la citada obra). Se considera a veces como deísta y a veces como librepensador a Lord Bolingbroke (Henry St. John, 1678-1751).

Farrar, *Critical History of Freethought,* 1862. — J. B. Bury, A *History of Freedom of Thought,* 1913. — J. R. Charbonnel, *La pensée italienne et le courant libertin,* 1919. — J. M. Robertson, A *History of Freethought in the Nineteenth Century,* 2 vols., 1929. — P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing,* 3 vols., 1946 (trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* 1946). — Albert Bayet, *Histoire de la libre-pensée,* 1959 [Que sais-je?, 848]. — Véanse también las obras de René Pintard, Richard H. Popkin y f. S. Spink mencionadas en la bibliografía del artículo LIBERTINOS.

LICEO. Durante su estancia en Assos (347-345 antes de J. C.) Aristóteles desarrolló una actividad pedagógica que puede ser considerada, según indica Jaeger *(Aristóteles,* II, v), como el comienzo de la escuela aristotélica y como un precedente del Liceo, Λύκειον, o peripatos. Sin embargo, Assos era entonces sólo una especie de colonia de la Academia platónica. Únicamente cuando Aristóteles regresó a Atenas y Jenócrates fue nombrado, por los miembros de la Academia, escolarca (339/338) sucesor de Espeusipo, decidió el Estagirita fundar su propia escuela. Ésta se abrió primero en los corredores de la palestra en el Liceo al NE. de Atenas y estuvo bajo el patronato del amigo de Aristóteles, el macedonio Antipater, que regía a Grecia y a Macedonia en nombre de Alejandro. El Liceo se trasladó luego a un lugar cercano, el Peripatos o paseo cubierto. Hemos indicado en Peripatéticos la sucesión de los más significados escolares del Liceo. En el presente artículo daremos algunas referencias acerca de las actividades principales de la escuela, especialmente durante los últimos años de la vida de su fundador.

Mientras en la época de Platón y aun de sus inmediatos sucesores la Academia se preocupó principalmente de cuestiones filosóficas y subordinó a ellas los trabajos de clasificación botánica y zoológica y las investigaciones matemáticas, astronómicas y musicales, el Liceo se caracterizó desde el principio por ser un centro de investigación de las más diversas disciplinas. Se ha hecho observar que el norte de las actividades de la Academia, cuando menos durante algún tiempo, fueron la dialéctica y las matemáticas, mientras que el del Liceo fueron las ciencias naturales y en particular la biología. Ello debe considerarse, sin embargo, sólo como un punto de referencia; en rigor, las investigaciones en el Liceo tuvieron carácter enciclopédico. Aristóteles y Teofrasto procuraron acumular en su recinto todos los instrumentos necesarios para el trabajo científico (mapas, libros, plantas, minerales). Las actividades exteriores consistían principalmente en la enseñanza, mediante lecciones y discusiones, así como en comentarios de textos. Las lecciones estaban reguladas por un horario. También estaban regulados los acontecimientos principales de la vida en común de los miembros, especialmente los banquetes mensuales y fiestas para el culto, que desempeñaban un papel importante en el Liceo, como lo desempeñaban también en la Academia platónica. El propio Aristóteles redactó las normas para estas reuniones, como Espeusipo y Jenócrates habían redactado las normas para las reuniones en la Academia. En general, puede decirse que el Liceo no abandonó en sus primeros tiempos el ideal platónico de la vida en común con el propósito del saber desinteresado. Pero a diferencia de la Academia de los primeros tiempos, muchos de los miembros del Liceo procedían de otros lugares que Atenas. Además, a diferencia de la Academia, el Liceo —sospechoso de macedonismo— se cuidaba de no intervenir en la vida política de la ciudad. Ello no quiere decir que se desinteresaran por completo de los problemas políticos. Pero los tocaban más bien como tema de investigación histórica (según lo muestra la gran empresa de la recopilación de las 158 constituciones griegas), que en un sentido de intervención directa, ya sea como funcionarios o bien como propugnadores de reformas. Como es sabido, las investigaciones en ciencias naturales no iban a la zaga de las realizadas en historia. Ahora bien, sería erróneo considerar la obra del Liceo como consistente exclusivamente en sistematizaciones y compilaciones enciclopédicas. Una intensa actividad filosófico-analítica (del tipo de la que se halla en la *Física* y en el *Organon* aristotélicos) era también característica del Liceo, y fue abandonada solamente cuando en el último período de Teofrasto predominó la tendencia enciclopédica y, con la creciente influencia y actividad de Eudemo, la tendencia ética.

LICÓN de Laodicea (Frigia), discípulo de Estrabón de Lámpsaco y del dialéctico megárico Pantoides, fue escolarca del Liceo, sucediendo a Estrabón, de 272/278 a 228/225 antes de J. C. No parece haber contribuido grandemente al desarrollo de la escuela peripatética y aun es acusado de haber permitido un considerable descenso de su nivel científico. Diógenes Laercio (VÉASE, 65-75) se refiere más a su persona —y a su testamento (que reproduce)— que a su obra filosófica y científica.

Edición de texto y comentario por F. Wehrli en el Cuaderno VI de *Die Schule des Aristóteles: Lykon und Aristón von Keos,* 1952. Véase artículo de W. Capelle sobre Licón (Lykon, 4) en Pauly-Wissowa, y el art. de K. O. Brink en el Supp. VII, s. v. Peripatos, de la misma obra.

LIEBERT (ARTHUR) (1878-1946) nació en Berlín. "Profesor extraordinario" en la Escuela Superior de Comercio y en la Universidad de Berlín de 1910 a 1933, fue nombrado este último año profesor titular en dicha Universidad, pero a consecuencia del régimen nacionalsocialista tuvo que desterrarse, pasando primero a Belgrado (donde fundó en 1936 la revista *Philosophia,* de corta duración) y luego a Londres. Durante su activi-

dad docente en Berlín Liebert desplegó gran actividad dentro de la "Kant Gesellschaft" y en la publicación de los *Kantstudien;* a Liebert se debe en gran parte la fundación de la revista auxiliar de los *Kantstudien*, los *Philosophische Monatshefte der Kantstudien* (publicados desde 1925), así como la fundación de la revista *Der philosophische Unterricht* (publicada desde 1930).

Liebert continuó y desarrolló algunas tesis capitales de la Escuela de Marburgo (VÉASE), con una fuerte tendencia a la metafísica. Liebert acepta como punto de partida la idea de que la reflexión filosófica tiene un contenido específico, irreductible al de cualquier ciencia; mientras éstas se ocupan, en efecto, del ser (en sus diversas formas), la filosofía se ocupa, según Liebert, de la validez (*Geltung*), entendiendo por ella no sólo la validez de las proposiciones, sino el valor mismo de ellas, es decir, el sentido. La "validez" no es, así, un modo del ser: es, en cierto modo, lo contrapuesto al ser, el cual, a su vez, es entendido en su significación más elemental como el puro *factum.* Ahora bien, tal contraposición no escinde tampoco la realidad en dos esferas absolutamente diferentes; lo que más bien ocurre, al entender de Liebert, es que la misma validez justifica la entidad de todo ser, el cual es en la medida en que posee un sentido. La teoría de la validez sería, por lo tanto, el supuesto último de toda teoría del ser y de todo conocimiento de los contenidos del ser. Esta investigación supone, por otro lado, una labor sobre la filosofía crítica parecida a la que Lask efectuó, dentro de la Escuela de Badén, sobre las categorías. Se trataba, en efecto, de hacer revertir sobre el criticismo la misma pregunta acerca de la posibilidad de la filosofía trascendental, y de establecer la "ley de formación" del criticismo filosófico. Esto condujo a Liebert a replantear los problemas específicos del idealismo postkantiano y a recorrer, en un sentido crítico y no meramente especulativo, el mismo camino. De ahí la aceptación de un posible pensar lo Absoluto por lo menos como problemático. Y de ahí también la revalorización de la dialéctica (VÉASE), la cual es concebida como fundamento de la filosofía o, mejor dicho, como aquello que hace posible establecer una relación entre la realidad y el concepto, que las ciencias mantienen por principio, y aun necesariamente, separados.

Obras: *Das Problem der Géltung*, 1906, 2» ed. ampliada, 1920 *(El problema de la validez).* — *Der Geltungswert der Metaphysik* [Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, 10] (*El valor de validez de la metafísica).* — "Zur Psychologie der Metaphysik", *Kantstudien*, XXI (1917). — *Vom Geist der Revolutionen*, 1919 *(Del espíritu de las revoluciones).* — *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie*, 1919 (*¿Cómo es posible en general la filosofía crítica? Contribución a la fenomenología sistemática de la filosofía).* — *Die geistige Krisis der Gegenwart*, 1923 *(La crisis espiritual del presente).* — *Ethik*, 1924. — *Geist und Welt der Dialektik*, I, 1929 *(Espíritu y mundo de la dialéctica).* — *Kants Ethik*, 1931. — *Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1932 *(Teoría del conocimiento).* — *Philosophie des Unterrichts*, 1935 *(Filosofía de la instrucción).* — *Die Krise des Idealismus*, 1936 *(La crisis del idealismo).* — *Der Liberalismus als Forderung, Gesinnung und Weltanschauung*, 1938 *(El liberalismo como exigencia, disposición y concepción del mundo).* — *Von der Pflicht der Philosophie in unserer Zeit*, 1938 *(Del deber de la filosofía en nuestra época).* — *Der universale Humanismus. I. Grundlegung. Prinzipien und Hauptgebiete des universalen Humanismus*, 1941 *(El humanismo universal. I. Fundamentos. Principios y sectores principales del humanismo universal)*.

Véase Francisco Romero, "La odisea de dos filósofos contemporáneos. I. La odisea de A. L." [1950], en *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 124-32. — Se ha formado un "Círculo A. L." (*A. L. Kreis*), compuesto de amigos y discípulos del filósofo; el "Círculo" ha publicado en 1950-1951 un volumen de *Philosophische Studien.*

LIEBMANN (OTTO) (1840-1912) nació en Löwenberg (Silesia). De 1872 a 1882 fue "profesor extraordinario" en la Universidad de Estrasburgo, y a partir de 1882 fue profesor titular en la Universidad de Jena. Después de publicar en su juventud el libro *Kant y los epigonos* (1865), de influencia decisiva para la constitución de la corriente del neokantismo (VÉASE), Liebmann consagró sus mayores esfuerzos a la elaboración de una filosofía crítica dentro del espíritu, aunque no siempre necesariamente según la letra, de Kant. Liebmann rechaza la "cosa en sí" o, por lo menos, considera imposible su conocimiento y propugna su eliminación de la esfera filosófica. La tarea de la filosofía consiste para Liebmann en un análisis de la realidad que permita averiguar con rigor lo que hay en ella de puesto y de dado, es decir, lo que constituye los fenómenos y lo que forma parte de su ordenación. El resultado de este análisis es una admisión del carácter trascendental del conocimiento, pero a la vez un reconocimiento de la independencia de lo dado en el sentido del realismo crítico. Sólo este examen permitirá, según Liebmann, una metafísica fundada críticamente, igualmente alejada del materialismo dogmático y de las fantasías especulativas del romanticismo.

Obras: *Kant und die Epigonen, eme kritische Abhandlung*, 1865, nueva ed., 1912 (*K. y los epigonos. Ensayo crítico*). — *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens*, 1868 *(Sobre la demostración individual de la libertad de la voluntad)* — *Ueber den objektiven Anblick*, 1869 *(Sobre la concepción objetiva).* — *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 1876, 4ª ed., 1911 *(Para el análisis de la realidad).* — *Ueber philosophische Tradition*, 1883 *(Sobre la tradición filosófica).* — *Gedanken und Tatsachen*, 1882 y siguientes *(Pensamientos y hechos).* — *Die Klimax der Theorien*, 1884, 2ª ed., 1914 *(El climax de las teorías).* — *Gedanken und Tatsachen*, 2 vols., 1882-1904 *(Pensamientos y hechos).* — *Psychologische Aphorismen*, 1892. — *Weltwanderung (Gedichte)*, 1899 *(Peregrinación por el mundo. Poemas).* — *I. Kant*, 1904.

Véase Adolf Meyer, *Über Liebmanns Erkenntnistheoríe und ihr Verhältnis zu Kant*, 1916 (Dis.). — Mariano Campo, *Schizzo storico della esegesi e crítica kantiana*, I, 1959 [Saggi e Ricerche, 4].

LIMITATIVOS (JUICIOS). Véase Juicio.

LÍMITE. El concepto de límite ha sido usado en filosofía con muy diversas significaciones y en muy distintos contextos. Daremos algunos ejemplos.

1. El concepto de límite está implicado en la idea de "término", ὅρος, *terminus*, en el sentido al que nos re-

ferimos en el artículo TÉRMINO [1]. Se trata aquí de un "límite lógico", de un "acotamiento conceptual" en virtud del cual se destaca, extrae o abstrae un elemento lógico de [la aprehensión de] una realidad.

En relación con el sentido anterior se halla la idea de que la determinación de una realidad es a la vez la limitación de esta realidad, de acuerdo con el principio *Omnis determinatio negatio est.* En este caso el concepto de límite tiene un alcance metafísico (u ontológico) y no sólo lógico.

2. Se habla también de límite, πέρας, en tanto que acotación física de un cuerpo. Lo que "termina" un cuerpo es su límite, el cual es a la vez el límite del cuerpo contiguo (o cuerpos contiguos). En este sentido la noción de límite está relacionada con las ideas de continuidad (véase CONTINUO), contigüidad y lugar (v.).

3. 'Límite' se usa asimismo en el lenguaje matemático para referirse al "paso al límite" en el "cálculo del infinito" de que hemos tratado en el artículo INFINITO.

4. Se ha hablado asimismo con frecuencia de "límites del conocimiento". Cuando estos límites han sido concebidos como determinados por lo que no se conoce, ha surgido la noción de concepto-límite (*Grenzbegriff*). El ser un concepto-límite es una de las posibles interpretaciones del Noúmeno (v.) kantiano. Algunos autores (por ejemplo, Vaihinger) han usado la noción de concepto-límite al referirse a las ficciones (véase FICCIÓN). También puede usarse la noción de concepto-límite para referirse a ciertos conceptos que no designan ninguna realidad, pero que pueden usarse para describir ciertas realidades.

5. La noción de límite desempeña un papel importante en la filosofía de Hegel, el cual considera que el límite *(Grenze* o *Schranke)* es dado con el fin de ser superado. El límite contiene el momento de la negación, sin el cual no hay momento de afirmación y "superación".

6. Puede entenderse el límite en el sentido del horizonte (v.), siempre que entonces se subraye el carácter de determinación positiva de lo incluido dentro del horizonte por medio de su "limitación".

7. Jaspers (v.) ha introducido la noción de "situación-límite" y de diversos tipos de "situaciones-límites" (*Grenz-Situationen*). Hemos tratado con más detalle de este concepto de límite en el artículo SITUACIÓN.

8. La idea de límite está ligada con frecuencia a ideas tales como las de "inacabamiento", "finitud", "cesación", etc. Sin embargo, aunque cualquiera de estas últimas ideas implique de algún modo la noción de límite, ésta por sí sola no da origen a ninguna de aquéllas. Sólo especificando el sentido de 'límite' puede entenderse éste como "inacabamiento" o como "finitud", etc.

LIPPS (THEODOR) (1851-1914) nac. en Wallhaben (Pfalz), estudió en varias Universidades (Erlangen, Bonn, etc.) y fue "Privatdozent" (1877-1884) y "profesor extraordinario" (1884-1890) en Bonn, y profesor titular en Breslau (1890-1894) y en Munich (desde 1894).

Lipps ha sido considerado como un "psicologista" — en el sentido por lo menos que tuvo el término 'psicologismo' en quienes, como Husserl, polemizaron contra esta tendencia. En todo caso, consideró la psicología como la ciencia filosófica fundamental o, mejor dicho, como la ciencia fundamental del espíritu, la base de toda investigación tanto de índole subjetiva como objetivo-espiritual. La psicología tiene por tema la experiencia interna, a diferencia de la experiencia externa estudiada por las ciencias naturales, pero dentro del campo de esa experiencia sitúa Lipps todos los objetos de las "ciencias del espíritu" y, por lo tanto, todos los objetos de la lógica, la estética, la historia y la filosofía misma. Mas la psicología no puede ser una ciencia experimental sino en una de sus dimensiones; su propósito capital se halla, según Lipps, en el estudio retrospectivo de la realidad consciente, estudio que conduce, ante todo, a una distinción entre el experimentar y lo experimentado, entre el vivir o acto y lo vivido o contenido. Lipps rechaza todo intento de convertir el yo en una función o grupo de fenómenos, y sostiene el hecho del yo como algo que es vivido en toda experiencia psíquica sin que ello equivalga a materializar la unidad indescomponible de la conciencia. El problema de esta unidad, que Lipps considera como el problema capital de la psicología y que le ha conducido a una teoría del "yo real" de carácter parcialmente metafísico, ha sido desarrollada por él en estrecha relación con el debatido problema de la causalidad psíquica y con la cuestión de la realidad última de lo psíquico a diferencia de las vivencias o experiencias. De acuerdo con su tendencia fundamental, Lipps ha hecho derivar del fundamento psicológico las demás disciplinas de la filosofía y, ante todo, la lógica, la estética, la ética y la teoría del conocimiento. En la ética, Lipps se aproxima decididamente al kantismo y elabora una ética de tendencia formal donde el soberano y único bien radica en la personalidad moral. En la estética se le debe la fundamentación y desarrollo de la teoría de la introafección, proyección sentimental, empatia o endopatía (VÉASE).

A veces se ha descrito a Lipps como un autor influido en parte por algunas ideas de Husserl y a veces como un filósofo que por su "psicologismo" fue enteramente hostil al tipo de pensamiento desarrollado por Husserl — cuando menos en las *Investigaciones lógicas* de este último. Ambas descripciones tienen una punta de verdad. En efecto, la influencia de Husserl se manifiesta en el modo como Lipps desarrolló algunas ideas acerca de la naturaleza y contenido de la lógica. Por otro lado, es cierto que el "natipsicologismo" husserliano parecía totalmente incompatible con el "psicologismo" de Lipps. Ahora bien, en las tendencias filosóficas de Lipps el "psicologismo" fue más fundamental que algunas de las ideas acerca del contenido de la lógica, de modo que la incompatibilidad entre las ideas de Husserl y las de Lipps es más profunda que sus coincidencias. A ello se debió que aunque durante su estancia y profesorado en Munich Lipps constituyó un grupo de discípulos que formaron lo que se ha llamado el "Círculo de Munich", este nombre se haya aplicado luego, y con más frecuencia, a un "círculo husserliano" que estuvo formado primariamente por discípulos de Lipps que se fueron separando de éste para acercarse a la fenomenología. Tal es el caso de Alexander Pfänder (v.), Adolf Reinach (v.), Aloys Fischer (1880-

1937), Moritz Geiger (v.) y Ernst von Aster (nac. 1880).

Obras: *Herbarts Ontologie,* 1874 (Dis.) *(La ontología de H.).* — *Grundtatsachen des Seelenlebens,* 1883, nueva ed., 1912 *(Hechos fundamentales de la vida psíquica).* — *Psychologische Studien,* 1885, 2ª ed., 1905 *(Estudios psicológicos).* — *Der Streit um die Tragödie,* 1891) *(La lucha por la tragedia).* — *Ästhetische Faktoren der Raumanschauung,* 1891 *(Factores estéticos en la intuición del espacio).* — *Grundzüge der Logik,* 1893, nueva ed., 1911, 3ª ed., 1923 *(Rasgos fundamentales de la lógica).* — *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschaungen,* 1897 *(Estética del espacio e ilusiones óptico-geométricas).* — *Komik und Humor,* 1898 *(Lo cómico y el humor).* — *Die ethischen Grundfragen,* 1899, nueva ed., 1912 *(Las cuestiones fundamentales de la ética).* — *Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl,* 1901, 2ª ed., 1907 *(Autoconciencia, sensación y sentimiento).* — *Aesthetik,* 2 vols., 1903-1906. — *Leitfaden der Psychologie,* 1903, 2ª ed. revisada, 1906 *(Guía de la psicología).* — *Aesthetik* (en *Kultur der Gegenwart,* I, 6), 1905. — "Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik" (*Sitzungsberichte der Münchener Akad. Philoso-Phil. Klasse,* 1905 ("Contenido y objeto; psicología y lógica"). — *Naturwissenschaft und Weltanschauung,* 1907 *(Ciencia natural y concepción del mundo).* — *Psychologische Untersuchungen,* 2 vols., 1907-1912 *(Investigaciones psicológicas).* — *Philosophie und Wirklichkeit,* 1908 *(Filosofía y realidad).* — Véase K. Mueller, *Th. Lipps Lehre vom Ich ira Verhältnis zum Kantischen,* 1912. — G. Anschütz, *Th. Lipps neuere Urteilslehre,* 1913. — H. Gothot, *Die Grundbestimmungen tíber die Psychologie des Gefühls bei Th. Lipps,* 1921 (Dis.).

LIPSIUS (JUSTUS) (Joest Lips) (1547-1606) nac. en Isque (entre Bruselas y Lovaina), estudió en Bruselas, en Colonia (con los jesuitas) y pasó un tiempo en Italia, donde trabajó en la preparación de sus famosas ediciones de autores latinos (entre ellos, Tácito). Pasó luego a Lovaina y a Jena, donde fue nombrado profesor, convirtiéndose, según algunos, al protestantismo. Al poco tiempo se dirigió a Colonia, pero tuvo que huir a Holanda. Profesó luego en Leyden (donde se convirtió al calvinismo). Tras varias incidencias se trasladó a Maguncia, terminando su vida como profesor en la Universidad de Lovaina, reconciliado con el catolicismo.

Nos hemos extendido más de lo usual sobre la biografía de nuestro autor, porque se suele poner de relieve el contraste entre los cambios de su vida y uno de sus ideales filosóficos: el de la constancia. Ahora bien, tal contraste se atenúa cuando se tiene presente que la constancia predicada por Lipsius es una constancia interna; es, en efecto, "una fuerza justa e inconmovible del alma que no aumenta ni disminuye por medio de los accidentes externos o casuales". No es, pues, equivalente a la mera obstinación, sino una actitud engendrada por la paciencia y adquirida mediante reflexión sobre el mundo. En esta última reflexión, Lipsius, que fue uno de los más destacados neoestoicos modernos (véase ESTOICOS) subrayaba los temas del estoicismo clásico, tales como el del destino, pero modificados profundamente en un sentido cristiano. Así, Lipsius pensaba que siendo el verdadero destino un eterno decreto de la Providencia de Dios, Dios controla el destino. Por eso también Lipsius creía en la contingencia y en la libertad de la voluntad, y destacaba, frente a las concepciones estoicas clásicas, la piedad y el perdón. A veces trataba de combinar las opiniones estoicas con las cristianas mediante una interpretación *sui generis* de las primeras. Es el caso de la concepción de Dios como principio ígneo; según Lipsius, en efecto, se trata de una de las imágenes que pueden legítimamente aplicarse al Dios cristiano creador del universo.

Obras: *De constancia,* 1584. — *Politicorum,* 1588-1589. — *Manuductio ad Philosophiam Stoicam,* 1604 (prefacio a su edición de Séneca). — *Physiologia Stoicorum,* 1604 (filosofía natural estoica). Ediciones de obras: *Opera* (Anvers, 1637, y Vesaliae, 1657). — Véase Ch. Nisard, *Le Triumvirat littéraire au XVIe siècle,* 1852. — A. Steuer, *Die Philosophie des J. Lipsius,* 1901 (Dis.). — M. W. Croll, "Juste Lipse et le mouvement anticicéronien à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle", *Revue du Seizième Siècle,* II (1914), 200-42. — L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle,* 1914 (Parte III, Caps. i-iv). — B. Anderton, "A Stoic of Louvain", *Sketches from a Library Window,* 1922. — J. L. Saunders, *J. Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism,* 1954.

LITERATURA. Véase EXPRESIÓN, OBRA LITERARIA.

LITT (THEODOR) (1880-1962) nac. en Dusseldorf, fue "profesor extraordinario" de pedagogía en la Universidad de Bonn (1919-1920), profesor de filosofía y pedagogía, como sucesor de Eduard Spranger, en la Universidad de Leipzig (1920-1931). Dejado cesante durante el régimen nacionalsocialista, fue después de la guerra profesor en la Universidad de Bonn (1947-1951).

Litt se ha ocupado sobre todo de problemas de la cultura y de la formación cultural al hilo de una filosofía de la vida y de la relación entre vida y espíritu objetivo que ha aprovechado los resultados, sobre todo metódicos, de Dilthey y, en parte, de Spranger. Lo último ha ocurrido especialmente en la medida en que Litt ha elaborado una filosofía de la personalidad distinta tanto de la concepción racionalista tradicional como de la mera afirmación del irracionalismo. El único modo de comprender la persona consiste, según Litt, en integrarla en su mundo concreto, es decir, en analizarla en función del conjunto de acciones y reacciones que se establecen entre ella y el orbe histórico-cultural dentro del cual vive. Mas esta relación no es tampoco una interrelación de términos o substancias. Por el contrario, mundo y persona se hacen y se constituyen en la medida en que, a través de un proceso histórico-evolutivo, se integran. La relación entre individuo y sociedad, entre historia y vida, entre conocimiento y vida, entre espíritu y vida, entre espíritu subjetivo y objetivación posee características análogas: no se trata, en efecto, de la posición de dos términos y de la consiguiente derivación de relaciones; se trata de la constitución recíproca, histórico-concreta, de cualquiera de estas realidades en la medida en que sean efectivamente reales. El método de la comprensión (VÉASE) resulta, pues, tan fundamental como el análisis fenomenológico. Ambos muestran que una dialéctica peculiar, no conceptual ni abstracta, sino viviente y concreta, penetra toda la realidad de lo humano y de su mundo. Desprovistos de su contenido metafísico o, mejor dicho, de sus supuestos ontológicos, los temas de

Hegel parecen, pues, resonar nuevamente en el pensamiento de Litt, por lo menos en tanto que se propone establecer una sistemática de las ciencias del espíritu y no simplemente una descripción de contenidos históricos. La superación del naturalismo y de la parcialidad de los métodos científico-naturales queda, así, según Litt, debidamente cumplida, pues tales métodos no han sido completamente eliminados, sino que resultan mejor "comprendidos" en un "sistema" que muestra los fundamentos a partir de los cuales se efectúa la relación antes descrita del sujeto con su propio mundo. El examen de la relación entre individuo y sociedad permite, al entender de nuestro autor, una confirmación decisiva y radical de sus tesis, pues en ella se muestra que los principios de constitución de las relaciones sociales no son los mismos que los de la constitución de las relaciones entre vivencias dentro de los individuos. Ni la sociedad es un mero conjunto de individuos (individualismo) ni el individuo es un reflejo de principios transpersonales (universalismo). El individuo "apunta", por así decirlo, a la sociedad, lo mismo que ésta "apunta" al individuo y ofrece un conjunto de perspectivas a las vivencias personales. Y es esta interrelación o, como Litt dice, "reciprocidad de perspectivas" lo que fundamenta la relación de cada yo con los individuos ajenos y viceversa. Lo social puede, pues, justificarse y constituirse sólo mediante lo personal encaminado a la sociedad, como lo individual sólo puede justificarse y constituirse mediante lo social encarado hacia el individuo. Y es, en todo caso, esta interrelación lo que, al formar el hecho o fenómeno primario, descarta al atomismo individualizante y al totalismo transpersonalizante; lo que, en suma, explica la incesante dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, del conocimiento y de la vida, del yo y del objeto, de la vivencia y de la realidad.

El pensamiento de Litt culmina en una "filosofía del espíritu". Mas por 'espíritu' no hay que entender una simple realidad psicológica, confinada al hombre, o un epifenómeno, por amplio que sea, de la existencia material, sino una realidad *fundamental* que no puede sustraerse del mundo sin pérdida para la esencia de éste. El espíritu no surge simplemente de la materia ni se contrapone a ella. Ni el materialismo ni el dualismo son, para Litt, admisibles. Pero tampoco es admisible, en su opinión, una doctrina idealista subjetiva que haga surgir del espíritu la materia. Por el contrario, debe subrayarse la unidad *Espíritu-Naturaleza* o, más exactamente, la radical unidad *Yo-Mundo* de la cual emerge la posibilidad de un mundo objetivo y del yo correlacionado con él. De este modo pretende Litt edificar una filosofía que resuelve las dificultades del dualismo y del monismo; lo que hay es la unidad *Espíritu-Naturaleza,* unidad que se separa en sus componentes. Pero como hay que postular un agente causante de la separación, Litt se decide a declarar que tal agente es el Espíritu, con lo cual éste llega a ser más fundamental que la Naturaleza en la producción de lo real, pero no más existente que ella.

Obras: *Geschichte und Leben. Von dem Bildungsaufgang geschichtlichen und sprachlichen Unterrichts,* 1918, 3ª ed., 1930 *(Historia y Vida. Del proceso de formación de la instrucción histórica y lingüística).*—*Individium und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Théorie und Ethik* 1919, 3ª ed., 1926 *(Individuo y comunidad. Cuestiones fundamentales de la teoría social y la ética).* — *Erkenntnis und Leben. Untersuchungen über Gliederung, Méthode und Beruf der Wissenschaft,* 1923 *(Conocimiento y vida. Investigaciones sobre estructura, método y misión de la ciencia).* — *Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal,* 1925, 2ª ed., 1927 *(La filosofía del presente y su influencia sobre el ideal educativo).* — *Möglichkeit und Grenzen der Pädagogik. Abhandlungen zur gegenwärtigen Lage von Erziehung und Erziehungstheorie,* 1926 *(Posibilidad y límites de la pedagogía. Ensayos sobre la situación presente de la educación y de la teoría educativa).* — *Ethik der Neuzeit,* 1926 (trad. esp.: *La ética moderna,* 1933). — *"Führen" oder "Wachsenlassen". Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems,* 1927, 4ª ed., 1951 *("Dirigir" o "dejar hacer". Discusión del problema fundamental pedagógico).* — *Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung,* 1928 *(Ciencia, formación cultural, concepción del mundo).* — *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt,* 1930, 2ª ed., 1948 *(Kant y Herder como intérpretes del mundo espiritual).* — *Einleitung in die Philosophie,* 1933, 2ª ed., 1949 *(Introducción a la filosofía).* — *Philosophie und Zeitgeist,* 1934, 2ª ed., 1935 *(La filosofía y el espíritu de la época).* — *Der deutsche Geist und das Christentum,* 1938 *(El espíritu alemán y el cristianismo).* — *Die Selbsterkenntnis des Menschen,* 1938, 2ª ed., 1948 *(El autoconocimiento del hombre).* — *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis,* 1941, 2ª ed., 1959 *(Lo general en la estructura del conocimiento científico-espiritual).* — *Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch J. G. Herder,* 1943 *(La liberación de la conciencia histórica a través de J. G. H.).* — *Von der Sendung der Philosophie,* 1946 *(De la transmisión de la filosofía).* — *Leibniz und die deutsche Gegenwart,* 1947 *(L. y el presente alemán).* — *Das Verhältnis der Generationen ehedem und heute,* 1947 *(La relación entre las generaciones antaño y hoy).* — *Denken und Sein,* 1948 *(Pensar y ser).* — *Die Frage nach dem Sinn der Geschichte,* 1948 *(La pregunta por el sentido de la historia).* — *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes,* 1948, 2ª ed., 1961 *(Hombre y mundo. Líneas fundamentales de una filosofía del espíritu).* — *Die Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen,* 1948 *(La posición peculiar del hombre en el reino de lo viviente).* — *Staatsgewalt und Sittlichkeit,* 1948 *(Poder del Estado y moralidad).* — *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens,* 1948 *(Caminos y extravíos del pensamiento histórico).* — *Moderne Seinsprobleme,* 1948 *(Modernos problemas acerca del ser).* — *Die Geschichte und das Übergeschichtliche,* 1949 *(La historia y lo suprahistórico).* — *Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie,* 1950 *(Ciencia histórica y filosofía de la historia).* — *Der Mensch vor der Geschichte,* 1951 *(El hombre ante la historia).* — *Naturwissenschaft und Menschenbildung* 1952, 2ª ed., 1954, 3ª ed., 1959 *(Ciencia natural y formación cultural humana).* — *Der lebendige Pestalozzi,* 1952, 2ª ed., 1961. — *Die Freiheit des Menschen und der Staat,* 1953 *(La libertad del hombre y el Estado).* — *Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung,* 1953, 2ª ed., 1961 *(H. Ensayo de una renovación crítica).* — *Die Persönlichkeit in unserer Zeit,* 1953 *(La personalidad en nuestra época).* — *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt,* 1955 *(El ideal cultural de la época clásica alemana y el moderno mundo del trabajo).* — *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusst-*

seins, 1956, con palabras introductorias de E. Spranger y W. Roessler (*El despertar de la conciencia histórica*). — *Technisches Denken und menschliche Bildung*, 1957, 2ª ed., 1960 (*Pensamiento técnico y formación cultural humana*). — *Wissenschaftund Menschenbildung im Lichte des West-Ost Gegensatzes*, 1958, 2ª ed., 1959 (*Ciencia y formación del hombre a la luz de la oposición entre el Occidente y el Oriente*). — *Freiheit und Lebensordnung*, 1962 (*Libertad y orden de la vida*).

Véase Paul Vogel, *Th. L.*, 1955 [monog.]. — Véase también el volumen titulado *Geist und Erziehung. Kleine Bonner Festgabc für Th. L.*, 1955 [bibliografía en págs. 191-224]. — *Erkenntnis und verantwortung. Festschrift für Th. L.*, 1960, ed. J. Derbolav y F. Nicolin [con bibliografía].

LITTRÉ (EMILE) [Maximilien-Paul-Émile Littré] (1801-1881) nac. en París, fue uno de los más fieles y entusiastas discípulos de Comte hasta 1852, fecha en la que rompió con su maestro por negarse a seguir a éste en la transformación del movimiento positivista en "religión positiva". Como "positivista disidente" Littré siguió propagando las doctrinas filosóficas, científicas y morales de Comte. Desde 1863 a 1871 aproximadamente Littré se manifestó ateo, considerando que el ateísmo era la única "religión" que convenía al auténtico positivismo. De 1871 hasta su muerte se consagró a actividades políticas en sentido conservador, pero también dentro de lo que consideraba la verdadera tendencia positivista. En todos los momentos, además, caracterizó a Littré un espíritu curioso de saber tanto en las disciplinas científicas como en las humanistas. En estas últimas se debe a Littré uno de los monumentos de la lexicografía francesa: el *Dictionnaire de la Zangue française* (5 vols., 1863-1872), del que han aparecido varias ediciones.

Las obras filosóficas principales de L. son: *De la philosophie positive*, 1845. — *La science au point de vie philosophique*, 1873. — *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, 1876. — En trad. esp. se han publicado dos libros con los títulos: *El árbol del bien y del mal. La idea de justicia, y Conservación y revolución* (ambos s/a.). — Véase E. Caro, *L. et le positivisme*. — Stanislas Aquarone, *The Lifeand Works of E. L.*, 1958.

LOCALIZACIÓN se llama en psicología al hecho del "alojamiento" de una percepción en un punto del espacio o del tiempo. El término 'localización' es empleado sobre todo para significar la relación existente entre un fenómeno psíquico y un punto determinado del cuerpo, especialmente del cerebro. La teoría de la localización ha sido defendida ante todo por las direcciones psicofisiologistas y ha encontrado puntos de referencia en la frenología de Gall y en las investigaciones de Broca, Wernicke, etc. El primero intentó determinar exactamente las regiones del cerebro correspondientes a cada grupo de fenómenos psíquicos; los segundos se ocuparon de dilucidar los problemas de la afasia en sus diversas formas —motriz, sensorial, etc.— con vistas a la mostración de una efectiva dependencia entre la pérdida de las funciones del lenguaje y las afecciones sufridas por una región cerebral (centro de Broca).

Según indica Jean Lhermite (*Los mecanismos del cerebro*, trad. esp., 1940, págs. 141 y sigs.), después de los trabajos de von Monakow, se enfrentan en la actualidad dos tendencias extremas: la de los localizacionistas decididos (como C. y O. Vogt, Kleist, O. Förster, etc) y la de los antilocalizacionistas (como Kurt Goldstein y Lashley). Tal oposición se debe, sigue diciendo dicho autor, a que ambos examinan el problema desde un punto de vista muy distinto y, en rigor, al hablar de localización no hablan siempre de lo mismo: en unos casos se habla, en efecto, de una estructura; en otros, en cambio, se alude a una función. Pero si localizar "es legítimo cuando se trata de una estructura o de una lesión, es vano intentarlo para una función, pues se comete el enorme contrasentido de querer aprisionar en una forma ese algo alado y fugitivo que es el espíritu" (*op. cit*), esto es, se cae de nuevo en las contradicciones que implica una transposición de categorías de lo material a lo espiritual y viceversa. Aproximadamente lo mismo sostienen los defensores del "gestaltismo" en la doctrina cerebral. Así, Justo Gonzalo, en sus *Investigaciones sobre la nueva dinámica cerebral* (t. I, 1945), se opone a la patología cerebral de tipo anatómico y localizador y defiende una fisiología dinámica, en la cual las fallas están expresadas mediante curvas funcional. El problema tiene dos aspectos: uno, el empírico-científico, que sólo puede ser resuelto mediante comprobación experimental, y el otro, de índole lógico-metodológica, que implica un examen de la significación de términos tales como 'localización', 'función', 'relación', etc.

Los últimos trabajos experimentales sobre los mecanismos cerebrales (J. A. Deutsch, L. Jack Herbert y otros) indican que hay centros ("localizaciones") anatómicamente distintos en la base del cerebro (hipotálamo). Estos centros regulan distintos impulsos animales (hambre, impulso sexual, etc.). Ello parece favorecer la doctrina de la localización, especialmente si se tiene en cuenta que los centros del hipotálamo en cuestión abarcan áreas muy reducidas. Sin embargo, se estudian asimismo posibles interacciones entre centros, de modo que aquí también puede oportunamente confirmarse que la localización y la interrelación no son incompatibles.

LOCKE (JOHN) (1632-1704) nació en Wrington, en las cercanías de Bristol, y estudió en Christ College (Oxford), donde fue nombrado lector de griego y retórica. Más interesado en la filosofía moderna y en las ciencias, sobre todo en medicina, química y física, leyó los escritos de Descartes y de Robert Boyle y estudió medicina, obteniendo su licencia de médico en 1674. En 1665 ingresó en el servicio diplomático, y en 1667 pasó al servicio de Lord Ashley, Conde de Shaftesbury como consejero suyo y preceptor de su hijo. De 1668 a 1670 residió en Francia, donde entró en contacto con cartesianos y gassendistas. De nuevo en Inglaterra, en 1670, al servicio otra vez del Conde Shaftesbury, huyó a Holanda en 1683 para evitar posibles represalias políticas como consecuencia de las intrigas del Conde de Shaftesbury contra Jaime II. Después de la revolución de 1688 Locke regresó a Inglaterra, ocupando varios puestos administrativos.

Locke se ocupó intensamente de problemas políticos, sociales, educativos, religiosos y económicos. Su filosofía política, especialmente tal como fue expuesta en el segundo tratado sobre el gobierno (el llamado *Ensayo sobre el gobierno civil*) influyó gran-

demente en la formación de la ideología liberal moderna (Cfr. *infra*). Desde el punto de vista filosófico, es importante sobre todo la elaboración por Locke de la corriente empirista inglesa. Locke es considerado como uno de los más distinguidos e influyentes representantes de dicha corriente, aunque debe tenerse en cuenta que el empirismo de Locke se halla entrelazado con no pocos motivos y supuestos de índole "racionalista".

La obra filosófica capital de Locke, el Ensayo (véase bibliografía), es un detallado estudio de la naturaleza, alcance y límites del entendimiento (*understanding*). El propósito de Locke es "investigar el origen, certidumbre y alcance del conocimiento humano, juntamente con las razones y los grados de creencia, opinión y *asentimiento*" (Essay, Int. $ 2). No se trata de un examen "físico" ni de un estudio (metafísico) de la esencia del entendimiento; se trata simplemente de una descripción de los modos como se adquiere el conocimiento y como se formulan los juicios.

Locke comienza con una crítica de los "principios innatos" o de las "nociones comunes" (VÉASE), κοιναὶ ἔννοιαι, es decir, con un ataque contra el fanatismo (v.). Ninguno de los argumentos aducidos para probar que hay principios innatos, sea "especulativos", sea "prácticos", es, según Locke, satisfactorio. Ni el consentimiento universal ni los hechos prueban que el entendimiento posea semejantes principios. El entendimiento es como un gabinete vacío que va siendo "amoblado"; es como una tabla (v.) rasa en la cual la experiencia va "escribiendo". Gradualmente el entendimiento va adquiriendo familiaridad con las ideas particulares. Algunas de éstas se alojan en la memoria y se les da nombres. De ese modo el entendimiento va siendo amoblado con ideas y con el lenguaje, que son los materiales acerca de los cuales el hombre ejercita su facultad discursiva. Algunos innatistas han indicado que si no hay principios innatos de hecho, los hay, por así decirlo, en principio, por cuanto el entendimiento es capaz de dar su asentimiento a ciertos principios. Pero Locke estima que tal asentimiento no constituye tampoco prueba de que hay principios innatos. Lo que sucede con los principios especulativos ocurre también, indica Locke, con los llamados "principios innatos prácticos": ni la fe ni la justicia ni ninguno de tales "principios" son innatos, sino simplemente adquiridos. Tampoco la idea de Dios es una idea innata, aunque, si hay alguna idea innata, la de Dios debe serlo con preferencia a cualesquiera otras; si Dios hubiese impreso una idea innata en el entendimiento de los hombres, sería sin duda la de Dios. Locke admite que tan cierto es que hay Dios como que los ángulos opuestos engendrados por dos líneas que intersectan son iguales. Pero ello no quiere decir todavía que el entendimiento esté "amoblado" con la idea de Dios.

Si los principios no son innatos, hay que ver cómo se originan las ideas en el entendimiento. Nos hemos referido a la noción que se hace Locke de 'idea' y a las diversas clases de ideas por él distinguidas en el artículo IDEA, pero es menester reiterar aquí algunas de las tesis capitales de Locke al respecto, así como suplementar la información proporcionada en dicho artículo.

Por lo pronto, Locke entiende por 'idea' todo "fenómeno mental" independientemente de cualquier posible afirmación o negación: ideas son "aprehensiones" o "representaciones" de cualquier clase. Por eso 'blancura', 'dureza', 'pensamiento', 'movimiento', 'hombre', 'elegante', 'embriaguez' y otros innumerables términos expresan ideas. Las ideas aparecen en el "papel en blanco, horro de caracteres" que es el entendimiento como materiales de la razón y del conocimiento. Su única fuente es la experiencia. Ahora bien, las ideas pueden ser de sensación (como las expresadas por 'amarillo', 'blanco', 'cálido', etc.) o de reflexión (como las expresadas por 'pensar', 'dudar', 'creer', 'razonar', 'querer', etc.). Las ideas de sensación proceden de la experiencia externa; las de reflexión, de la experiencia interna. Tanto las ideas de sensación como las de reflexión son recibidas pasivamente por el entendimiento y llamadas por Locke "ideas simples". A base de las ideas simples pueden formarse lo que Locke llama "ideas complejas", las cuales son ideas "formadas por una actividad del espíritu".

Las ideas simples de sensación pueden serlo de un solo sentido (como ocurre con un sabor) o de más de un sentido (como ocurre con la extensión, la figura, el reposo, el movimiento). Las ideas simples de reflexión son de un solo tipo; ejemplos de ellas son las percepciones y los actos de voluntad. Puede haber también ideas de sensación y a la vez de reflexión, como las expresadas por medio de término como 'placer', 'dolor', 'existencia' y 'fuerza'.

Debe tenerse en cuenta que el hecho de que haya una idea no está necesariamente relacionado con el hecho de que haya un término para designarla. Aunque las ideas de que nos servimos usualmente y de que tratamos son ideas expresadas por términos conocidos, hay ideas a las que no corresponden términos, o a las cuales no se han encontrado términos para expresarlas.

Antes de tratar de las ideas complejas Locke introduce una distinción entre "las ideas en cuanto percepciones en nuestro espíritu" y "las ideas en cuanto modificaciones de la materia en los cuerpos que causan tales percepciones", es decir, entre ideas como efectos de "poderes" o "potencias" (*powers*) inherentes a los cuerpos, e ideas como tales "poderes" o "potencias" capaces de afectar nuestros sentidos. Propiamente, lo que el espíritu percibe en sí mismo es una "idea" y el poder de producirla es una "cualidad". Ahora bien, las cualidades pueden ser cualidades primarias o cualidades secundarias. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo CUALIDAD; indiquemos, o recordemos, aquí que las cualidades primarias son las que son inseparables de los cuerpos; tal ocurre con la solidez, extensión, figura y movilidad, pues aunque un cuerpo se divida, por ejemplo, en dos, cada una de estas dos partes sigue poseyendo aquellas cualidades. En cuanto a las cualidades secundarias, son las que no están en los *objetos* mismos sino como "poderes" de producir en nosotros varias sensaciones por medio de sus cualidades primarias; así ocurre con los colores, sonidos, gustos, etc. Aunque se suelen interpretar las cualidades primarias como cualidades objetivas y las secundarias como subjetivas, es claro que en Locke esta "subjetividad" es sólo relativa; en efecto, no habría cualidades secundarias si los cuerpos no poseyeran los poderes correspondientes para producirlas. Las cualidades secundarias de-

penden de las primarias. Cierto que Locke indica que solamente las ideas de las cualidades primarias existen, pero las cualidades secundarias existen como modos *de* las primarias y no son meras sensaciones exclusivamente dependientes de los órganos de los sentidos. Locke distingue además entre tres clases de cualidades en los cuerpos: cualidades como el bulto, el número, la situación, movimiento, etc., que se hallan en los cuerpos, tanto si los percibimos como no, y esto son las cualidades primarias; cualidades como los sonidos, olores, etc., que son poderes que tienen los cuerpos de producir en nosotros tales ideas simples, y esto son cualidades sensibles; posibilidades que tienen los cuerpos en razón de la constitución particular de sus cualidades primarias de causar cambios en el bulto, figura, textura, movimiento, etc., de otro cuerpo y de actuar sobre nuestros sentidos de modo distinto del que había tenido lugar antes, y esto son los "poderes" (*powers*). Las primeras cualidades son propiamente reales u originales; las segundas y terceras son poderes para introducir modificaciones.

Varias son las facultades del espíritu que se ejercen sobre las ideas: la percepción, la retención (que puede ser contemplación o bien memoria); el discernimiento, con la comparación, composición y abstracción. Cada una de las facultades nombradas es superior a la que le precede en cuanto que va más allá en la obtención y organización del conocimiento.

Por medio de las facultades se obtienen las mencionadas ideas complejas. Varias ideas simples juntadas de modo apropiado dan lugar a una idea compleja, que puede ser, es con frecuencia, la idea de un cuerpo. Dos o más ideas simples, o complejas, comparadas sin unirse dan lugar a la idea de relación. Dos o más ideas separadas de otras en una entidad o entidades en las cuales se hallan juntas dan lugar a la llamada "idea general". Este modo de clasificar ideas complejas está fundado principalmente en los modos de operación de nuestro entendimiento. Hay otra clasificación de ideas complejas que Locke estudia con más detalle: es la que resulta de distribuir las ideas complejas en ideas de modos, de sustancias y de relaciones. Nos hemos referido a las ideas complejas de modo en sus dos especies de modos simples y modos mixtos en el artículo MODO; en otros artículos (por ejemplo, DURACIÓN, INFINITO) hemos tratado más específicamente de varios modos en el sentido de Locke. Este autor trata con particular detalle de los modos simples de las ideas de espacio, duración, y también de número e infinito; de los modos del poder (dividido en activo y pasivo). Con ello considera haber dado razón de "nuestras ideas originarias" de las cuales se derivan las restantes. Las "más originarias" son las ideas de extensión, solidez y movilidad —que recibimos de los cuerpos mediante nuestros sentidos—, y de perceptividad (o poder de percepción, o de pensamiento) y motividad (o poder de mover) — que recibimos de nuestros espíritus por reflexión. A ellas se agregan las de existencia, duración y número.

Las ideas complejas de substancia parten de la idea oscura y relativa de "substancia en general" —de la cual no hay otra idea que la suposición de "un no se sabe qué soporte de ciertas cualidades capaces de producir en nosotros simples ideas"— para examinar la formación de ideas de particulares clases de substancias. Éstas se forman mediante observación de ciertas combinaciones de ideas simples que se dan en la experiencia. Entre las ideas particulares de substancias destacan las de substancia corporal y substancia espiritual, cada una de ellas formadas a su vez por una combinación de ideas complejas y todas ellas íntimamente relacionadas con la idea de los "poderes". La idea de substancia extensa deriva de la sensación; la de substancia pensante, de la reflexión; y la experiencia confirma la existencia de ambas. Hay también ideas complejas de substancias, que son las ideas de colecciones de cosas o ideas colectivas.

Las ideas complejas de relación son resultado de comparaciones, pues no pueden entenderse las relaciones sin términos correlativos, aun cuando las relaciones son distintas de las cosas relacionadas. Entre las ideas complejas de relación destacan las de causa y efecto, de identidad y diversidad (de estas relaciones habló Locke a instancias de Molyneux [VÉASE]) —en las que se incluye la cuestión de la identidad personal—, y de relaciones morales de varias clases.

De las ideas puede hablarse también en cuanto claras u oscuras, distintas o confusas, verdaderas o falsas. Puede hablarse también de las asociaciones de ideas — una falsa asociación, por ejemplo, es causa de un error. Como las ideas son expresables mediante palabras, es preciso examinar los nombres de las ideas para ver si son nombres adecuados y hallar los remedios para evitar confusiones y abusos en las apelaciones. En este respecto es fundamental en Locke su doctrina acerca de los nombres de substancias; según Locke, no podemos conocer las esencias reales, sino sólo las esencias nominales, bien que estas últimas, para ser rectamente usadas, deban de algún modo apoyarse en las maneras como nos son dadas las cosas en la Naturaleza. Locke desarrolla aquí un nominalismo moderado (parecido a un conceptualismo) por cuanto no considera los nombres de substancias como meros nombres formados arbitrariamente, sino como nombres que designan (fundándose en la experiencia) realidades.

Con todos estos "materiales" a mano cabe ahora preguntarse qué es el conocimiento, qué formas hay de conocimiento y hasta dónde puede conocerse según el área considerada. Locke define el conocimiento como siendo simplemente "la percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia, de cualesquiera de nuestras ideas". Parece, así, que el conocimiento se refiera solamente a ideas y no a "realidades". Sin embargo, como las ideas vienen de la experiencia y ésta es experiencia de la realidad, o realidades, las ideas en cuestión lo son de algún modo de las realidades. El acuerdo o desacuerdo antes referido puede ser, según Locke, de cuatro clases: identidad o diversidad; relación; coexistencia o conexión necesaria; y existencia real. Por otro lado, los grados del conocimiento son tres: conocimiento intuitivo, en el cual el espíritu percibe el acuerdo o desacuerdo de ideas inmediatamente por sí mismas; conocimiento demostrativo, que tiene lugar por la intervención de otras ideas, y es propiamente un razonamiento; y conocimiento sensible, o conocimiento de existencias particulares. Se trata ahora de saber el alcance del conocimiento, y éste varía de acuerdo con el tipo de acuerdo o desacuerdo de que se trate. Y

este alcance está determinado por el de nuestras ideas, ya que sólo por ellas puede tenerse conocimiento.

El conocimiento que se refiere a la identidad y a la diversidad tiene el mismo alcance que el que tienen las ideas, ya que dada una idea podemos ver inmediatamente si es o no ella misma y si es o no distinta de otra idea. El conocimiento que se refiere a la relación se extiende hasta donde alcanza nuestra facultad de encontrar ideas intermedias entre una proposición y la otra. El conocimiento que se refiere a la coexistencia o relación necesaria tiene alcance limitado; en rigor, tiene el mismo alcance que tiene la experiencia, pues sólo por ella podemos saber si tales o cuales ideas simples forman o no una idea compleja de substancia, o si tales fenómenos suceden o no regularmente a otros. La doctrina de Locke sobre la substancia y la causa se halla confinada dentro de los límites citados; Locke no sostiene que las substancias sean complexos arbitrarios de cualidades o que la relación entre causa y efecto sea completamente contingente, pero la existencia de tales o cuales relaciones causales es asunto de experiencia y sólo de experiencia. El conocimiento que se refiere a la existencia real se reduce al conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, única de la cual tenemos completa certidumbre.

En términos de "objetos" puede decirse que Locke estima seguro el conocimiento intuitivo; aceptable, el conocimiento demostrativo; y relativo el conocimiento sensible. El conocimiento más firme es el intuitivo y el demostrativo; a este último pertenece el conocimiento matemático y el de la existencia de Dios. El conocimiento de "las cosas reales" y de las "causas naturales" es sólo relativo y probable, pero no se halla siempre en el mismo estadio: este conocimiento puede, y suele, progresar con la experiencia. Se ha preguntado, pues, a veces en qué medida puede considerarse, como lo ha sido a menudo, la teoría del conocimiento de Locke como la teoría que corresponde a la mecánica newtoniana. La razón es que la doctrina de Locke consiste en gran parte en una investigación de los modos de relación de las ideas, las cuales se hallan fundadas en elementos simples procedentes de la experiencia. Estos modos de relación se hallan fundados últimamente en la experiencia —en los fenómenos—, pero su tratamiento procede de acuerdo con el método demostrativo, mediante el cual se alcanzan verdades universales y necesarias. Si se halla, sin embargo, cierta contradicción en la teoría del conocimiento de Locke, ello se debe a que esta teoría está últimamente compuesta de dos elementos: la experiencia y la razón, y que mientras en unos casos se destaca la primera en otros casos se subraya la última. Pero ninguna de las dos puede totalmente eliminarse. Por eso Locke ha podido ser considerado como un "empirista" y a la vez como un "racionalista" o, si se quiere, como un "empirista racional".

Terminaremos esta parte mencionando brevemente la "división de ciencias" que propone Locke al final del *Ensayo.* Son las tres siguientes: física o filosofía natural, que estudia Ja naturaleza de las cosas como son en sí, sus relaciones y sus modos de operación; ética o filosofía práctica, que estudia el modo como el hombre debe actuar como agente dotado de voluntad para obtener la felicidad; doctrina de los signos o semántica (v.), que estudia los modos y maneras por medio de las cuales se obtiene y comunica el conocimiento adquirido en las dos anteriores "ciencias".

La filosofía de Locke no consiste sólo en una teoría del conocimiento, aun en el caso de que dentro de ésta alojemos su "metafísica", y su "ontología" o "teoría de los objetos". Es asimismo fundamental en Locke su doctrina ética y su doctrina política. El hecho de que sus *Tratados sobre el gobierno* y su *Carta sobre la tolerancia* aparecieran anónimamente no quiere decir que Locke prestara escasa atención a la doctrina moral y política, pues dedicó muchos años a la composición de dichas obras. Se ha planteado a veces la cuestión de la relación que hay entre la teoría del conocimiento y "metafísica" de Locke, y sus teorías éticas y políticas: unos han sostenido que estas últimas son una consecuencia de la primera; otros, que son muy distintas, ya que mientras en la teoría del conocimiento Locke insiste, a pesar de todo, en la necesidad de obtener un saber seguro y cierto, en ética y política se contenta con un conocimiento meramente probable o, mejor dicho, con un mero "tanteo". Las dos opiniones pueden justificarse en los textos de Locke y es difícil llegar al respecto a ninguna conclusión definitiva.

La ética de Locke es de carácter hedonista (véase HEDONISMO) por cuanto da considerable importancia a las causas de placer y dolor como "bienes" y "males" respectivamente. Sin embargo, no hay que entender teles "placer" y "dolor" (o sus causas) únicamente en sentido "físico" y sólo en sentido "subjetivo". Según Locke, hay leyes morales cuya obediencia produce el bien y cuya desobediencia produce el mal. Estas leyes, aunque proceden de Dios, son racionales y coinciden con las "leyes naturales".

Más importante, e influyente, que la ética de Locke ha sido su teoría política. Ésta es, por un lado, una racionalización de ciertas tendencias representadas por el partido "Whig" y los que llevaron al trono a Guillermo de Orange, pero por otro lado es una fundamentación del llamado "liberalismo". Locke se opuso al *Patriarcha* (1680), de Sir Robert Filmer y a su teoría del derecho divino de los reyes. Según Locke, los hombres son iguales y libres en su estado de naturaleza. Por consentimiento común llegan a formar una sociedad, la cual no es, pues, resultado de un deseo de evitar la "guerra de todos contra todos" de que había hablado Hobbes, a cuya doctrina "totalitaria" se opuso Locke firmemente. La sociedad está fundada en un consentimiento libre, pero también en derechos naturales, tales como el derecho de existencia (o subsistencia) y el de propiedad — el cual permite al hombre disponer de los bienes necesarios para su existencia (y subsistencia). Este derecho de propiedad no es absoluto; tiene sus limitaciones. Por un lado, la propiedad tiene su fuente en el trabajo (y también en la herencia, en la cual se expresaron los frutos de un trabajo). Por otro lado, tiene sus limitaciones en los demás miembros de la sociedad, a quienes no debe perjudicar la propiedad detentada por ellos.

Fundamental en la doctrina política de Locke es su teoría del gobierno como gobierno representativo; los miembros del gobierno son aquellos a quienes los que componen la sociedad han confiado el poder y el derecho de dirigir a los gobernados para el bien de la comunidad y de cada uno de

sus miembros. Como la sociedad, el gobierno es, o debe ser, resultado del consentimiento libre de los individuos que forman la sociedad y no debe nunca hollar los derechos fundamentales de estos individuos, sino más bien protegerlos. Locke divide el poder del gobierno en tres poderes, cada uno de los cuales da lugar a una rama de gobierno: el poder legislativo (que es el fundamental), el ejecutivo (en el cual incluye el judicial) y el federativo (que es el poder de declarar la guerra, concertar la paz y establecer alianzas con otras comunidades). Mientras el gobierno siga siendo expresión de la voluntad libre de los miembros de la sociedad, la rebelión no es permitida: es injusta la rebelión contra un gobierno legal. Pero la rebelión es aceptada por Locke en caso de disolución de la sociedad y cuando el gobierno deja de cumplir su función y se convierte en una tiranía.

Tanto la teoría y filosofía general de Locke como su ética y su doctrina política ejercieron enorme influencia, especialmente durante el siglo XVIII: se ha podido hablar de "la edad de Locke" como se ha hablado de "la edad de Newton" y aun de las dos a un tiempo: "la edad de Locke y Newton". Los principales enciclopedistas franceses (d'Alembert, Voltaire, por ejemplo) saludaron la filosofía de Locke como la que corresponde a la física de Newton, y ambas como la expresión de la "razón humana". Locke ejerció gran influencia sobre los filósofos y economistas de tendencia "liberal" y sobre gran parte de la evolución de las ideas y costumbres políticas en muchos países, especialmente los de habla inglesa. No obstante las críticas a Locke de Berkeley y Hume, estos dos pensadores no son concebibles sin Locke, que ha sido considerado como su inmediato precursor en la corriente del "empirismo inglés moderno". También ejerció Locke gran influencia sobre el desenvolvimiento de las teorías asociacionistas y sensacionistas (o sensualistas) en Inglaterra, Francia y otros países. Se opusieron a Locke los "malebranchistas" (véase MALEBRANCHE [NICOLÁS] y los "racionalistas": importante en este último respecto fue la polémica de Leibniz contra Locke. Los *Nouveaux Essais* del primero trataron de refutar punto por punto el *Essay* de Locke. Sin embargo, algunos autores considerados "racionalistas" hicieron abundante uso de la doctrina de las "ideas" lockiana; tal es el caso, por ejemplo, de G. F. Meier (VÉASE). Curioso es el caso de la hija de Ralph Cudworth, Damaris (Cudworth) Masham (nac. en Cambridge: 1658-1708), gran amiga de Locke, que defendió a Locke contra John Norris (v.) e intentó unir las doctrinas de Locke con tendencias neoplatonizantes en sus *Occasional Thoughts in Referencia to a Virtuous or Christian Life* (1705).

Locke escribió, en latín, entre 1660 y 1664, ocho *Ensayos sobre la Ley de la Naturaleza*. Han sido publicados por W. von Leyden: *Essays on the Law of Nature*, 1954. — En 1671 Locke escribió lo que se considera como "dos borradores". Han sido publicados por R. L. Aaron y Jocelyn Gibb: An *Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal*, 1936; y por B. Rand: An *Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*, 1931. El *Ensayo* "definitivo" fue terminado por Locke en 1866 y publicado en 1690 (salió de las prensas en 1689) con el título: An *Essay Concerning Human Understanding*. La 2* ed. es de 1694; la 3ª, de 1697 y la 4ª, de 1670. Edición anotada por A. C. Fraser, 2 vols., 1894. En 1688 se había publicado ya un extracto del *Essay* "definitivo" en francés para la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc. — En 1Θ77 escribió Locke An *Essay Concerning Toleration*. La *First Letter Concerning Toleration*, de 1690 fue publicada en 1689 por Limborch en su original latino: *Epistola de tolerantia*. Siguieron a dicha *Letter* la *Second y* la *Third Letter*. El *Second Treatise on Government (An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil-Government*) fue terminado en 1679. El *First Treatise on Government* [contra Filmer] fue terminado en 1680 ó 1681. Ambos aparecieron en 1690 con cl título: *Two Treatises on Government*. Ed. de los mismos por Peter Laslett, 1960. — Una serie de cartas a Edward Clarke escritas hacia 1684 dieron origen a la obra *Some Thoughts Concerning Education*, publicada en 1693. — En 1695 apareció *Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, 1695. — En 1697, *Of the Conduct of the Understanding*. — Se deben asimismo a Locke varios otros escritos, algunos publicados sólo postumamente, tal como: An *Examination of Malebranche's Opinión of Seeing All Things in God y Eléments of Natural Philosophy*. Varios aparecieron en *Posthumous Works*, 1706.

Ediciones de obras: *Works*, 4 vols., 1777, ed. E. Law; *The Works of John Locke*, 9 vols., 1853; *The Philosophical Works of John Locke*, 2 vols., 1854, reimp., 1908. Es de esperar una nueva edición completa y crítica de Locke que incluya todos los manuscritos de la Colección Lovelace adquiridos por la Bodleian Library. Entre estos manuscritos figuran 2.700 cartas (entre ellas algunas dirigidas a A. Collins y a R. Boyle) y una serie de escritos diversos (notas, diarios, etc.), escritos polémicos contra King, Nicole y Norris. A base de esta colección de manuscritos se han publicado ya algunos escritos (como los dos "borradores" del *Essay y* los *Essays on the Naw of Nature* antes mencionados). — Para ediciones de correspondencia, véanse: *Original Letters of Locke*, Sidney y Shaftesbury, 2* ed., 1847, ed. T. Forster. — *The Correspondence of John Locke and Edward Clarke*, 1927, ed. B. Rand.

Entre las trad. esp. de obras de Locke mencionamos: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1956); *Ensayo sobre el gobierno civil* (1941, reimp., 1960); *Algunos pensamientos sobre educación*, 1927). — Ed. bilingüe latín-español de la *Epistola de tolerantia*. *Cartas sobre la tolerancia*, con int. y notas de A. Waismann y prólogo de R. Klibansky.

Para biografía: Lord King, *The Life and Letters of J. L.*, 2 vols., 3* ed., 1858. — H. R. Fox Bourne, *The Life of J. L.*, 2 vols., 1876. — M. Cranston, *J. L. A Biography*, 1957.

Sobre las doctrinas de L.: Victor Cousin, *La philosophie de L.*, 1829, 6ª ed., 1873. — B. H. Smart, *Thought and Language. An Essay Having in view the Revival, Correction, and Exclusive Establishment of Locke's Philosophy*, 1855. — T. E. Webb, *The Intellectualism of L.*, 1858. — G. Hartenstein, *Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleich mit Leibniz's Kritik derselben*, 1865. — S. Turbiglio, *Analisi storica délia filosofia di L. e di Leibniz*, 1867. — R. Cleary, An *Analysis of Locke's Essay on the Human Understanding*, 1873. — T. Fowler, *L.*, 1880, 2ª ed., 1892. — E. Koenig, *Über den Substanzbegriff bei L. und Hume*, 1881. — G. Tarantino, *L. Studo storico*, 1886. — G. Geil, *Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes*, 1887. — E. Martinak, *Zur Logik Lockes*, 1887. — Íd., íd., *Die Logik Lockes*, 1894. — A. C. Fraser, *L.*, 1890. — G. von Hertling, *L. und die Schule von Cambridge*, 1892. — W. Küppers, *L. und die Scholastik*, 1894. — E. Fechtner,

J. L. ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert, 1897. — H. Pöhlmann, *Die Erkenntnislehre Lockes,* 1897 (Dis.). — Willy Freytag, *Die Substanzlehre Lockes,* 1899 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 10]. — E. Pashkan, *Das Verhaltnis zwischen Wissen, Meinen und Glauben bei L.,* 1903 (Dis.). — C. Bastide, *L.,* 1907. — Samuel Alexander, *L.,* 1908. — H. Ollion, *La philosophie générale de L.,* 1908. — Ernst Crous, *Die Grundlagen der Religionslehre Lockes,* 1909 (Dis.). — Íd., íd., *Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus Seiner Zeit,* 1910 [Abhandlungen, etc., 34]. — J. Didier, *L.,* 1911. — E. Krakowski, *Les sources médiévales de la philosophie de L.,* 1915. — J. Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations,* 1917, 2» ed., 1960. — S. P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of J. L.,* 1918. — A. Carlini, *La filosofia di G. L.,* 2 vols., 1920. — Íd., íd., *L.,* 1949. — A. Tellkamp, *Das Verhaltnis J. Lockes zur Scholastik,* 1927. — S. M. Thomson, *A Study of Loke's Theory of Ideas,* 1934. — A. Hofstadter, *L. and Scepticism,* 1936. — A. Petzâll, *Ethics and Epistemology in J. Locke's Essay Concerning Human Understanding,* 1937. — R. I. Aaron, *L.,* 1937, 2ª ed., 1955. — G. F. Bianchi, *L.,* 1943. — J. W. Gough, *J. Locke's Political Philosophy,* 1950. — D. J. O'Connor, *J. L.,* 1952. — A. Klemmt, *J. L.: Theoretische Philosophie,* 1952. — N. Abbagnano, *G. L. e l'empirismo,* 1952. — J. W. Yolton, *J. L. and the Way of ideas,* 1956. — Raymond Polin, *La politique morale de J. L.,* 1960. — L. Ricci Garotti, *L. e i suoi problemi,* 1961.

LOCOMOCIÓN. Véase MOVIMIENTO.

LOCUCIONARIO. Véase EJECUTIVO.

LOCURA. Ha sido frecuente considerar la locura como un delirio o furor que se apodera durante un tiempo de un hombre y le hace hablar o actuar en formas distintas de las usuales, o estimadas usuales, y, en todo caso, en formas extra-ordinarias. Ejemplos de este modo de concebir la locura los tenemos en muchas comunidades humanas, especialmente de las llamadas "primitivas". Aquí nos interesa, sin embargo, sobre todo el modo, o modos, como la locura y sus equivalentes o formas (delirio, furor, éxtasis, etc.) ha sido concebida por los filósofos o por autores que han influido, directamente o indirectamente, sobre filósofos. Ahora bien, resulta que también los filósofos comenzaron por advertir el carácter de "posesión" de la locura, μανία. Más aun, la locura puede considerarse de dos modos: o como una enfermedad del cuerpo que se manifiesta "en el alma", o como una posesión del alma por algún "demonio". Sólo en este segundo sentido es la locura —el delirio, μανία — el agente de las mayores bendiciones, como escribe Platón en el *Fedro* (244 A), y como, según se ha hecho reparar, había ya indicado Demócrito al poner de relieve que sólo en estado de delirio puede componerse gran poesía (Cfr. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* 1951, Cap. III [trad. esp.: Los *griegos y lo irracional,* 1960]).

La locura de que hablaron estos filósofos es comparable al entusiasmo (VÉASE), en cuanto "endiosamiento", ἐνθουσιασμός, o posesión por un dios (o un demonio). Es también comparable al éxtasis (v.) como estado en el cual se halla el creador, el poeta; el estado de inspiración. Es, pues, algo que viene, por así decirlo, "de fuera", aunque toma posesión de lo que hay "más adentro" en el alma. Como indica Platón, la locura está inspirada por los dioses. Pero hay, según Platón (*loc. cit.* y siguientes [el "Elogio del amor, por Sócrates]), cuatro formas de locura o delirio: la locura profética (donde la μανία hace posible el μανική, el arte delirante que Platón relaciona con el arte adivinatorio, μαντική); la locura ritual; la locura poética (de la cual las Musas son el principio); y la locura amorosa — en el sentido, o sentidos, platónicos del amor (VÉASE). Las tres primeras formas de locura son equivalentes al entusiasmo; la última forma de locura es equivalente al "impulso hacia la belleza" y, en general, "hacia lo superior". Pero todas estas formas tienen una característica común: son "divinas" o, por lo menos, "divinoides".

En el diálogo *Ion* Platón se refiere asimismo al poeta como "cosa alada", incapaz de componer poesía a menos que no esté un poco fuera de sí — a menos, pues, que "no esté en sus cabales" (*ibid.,* 533 D - 534 E). La locura —como "locura poética"— aparece aquí como lo que hace "levantar" y "elevar" al poeta por encima de lo normal y cotidiano.

El tema de la locura como "locura divina", como posesión por una fuerza divina, o divinoide, a diferencia de la locura como simple enfermedad del cuerpo o del alma, o de ambas a un tiempo, fue tratado por muchos autores en la antigüedad, casi siempre siguiendo las huellas platónicas. Por lo demás, la distinción entre locura como delirio, entusiasmo, frenesí, éxtasis, etc. y locura como estupidez, idiotez, etc. estaba ya indicada en los vocablos griegos μανία, y μωρία. La cuestión de si la poesía está o no relacionada con un estado de delirio o éxtasis fue la cuestión de si la poesía surge de la μανία o necesita de la μανία. Muchos autores se inclinaron por dar a ello una respuesta afirmativa, no solamente en la antigüedad, sino también en ciertos períodos de la época moderna. La locura poética no fue considerada como una locura cualquiera, sino como una "buena locura" o un "buen delirio", como decía el crítico Giovanni Vincenzo Gravina (1664-1718) en su *Della Ragion poética* (ed. 1933 por Natali). La cuestión de si hay cosas que parecen "una locura", aunque no lo sean, fue la cuestión de si hay en tales cosas o no algún elemento de μωρία. En este último sentido se expresó San Pablo al declarar que el misterio de la Cruz es una "locura", μωρία, para los que se pierden, aunque es poder de Dios para los que se salvan (*I Cor.,* 1:18). Cristo crucificado "es escándalo para los judíos y locura para los paganos", pero es porque hay una "locura de Dios, que es más cuerda que los hombres" (*ibid.,* 23 y 25). En este caso la "locura" es una nueva "sabiduría", la sabiduría verdadera y la "santa simplicidad".

Con la idea de la locura como simplicidad —o regreso a la simplicidad— está relacionado el famoso *Encomium moriae,* el *Elogio de la locura,* de Erasmo. Sin la *moría* (la *stultitia*) no habría, según Erasmo, posibilidad de vivir y de pensar sanamente y simplemente, lejos de la pedantería de los sabios, o falsos sabios. Erasmo comienza por elogiar la locura mostrando que la misma existencia del hombre debe su origen no a elevados principios, sino a cosas muy simples y hasta risibles: "lo que perpetúa la especie humana es esa parte tan loca y ridicula que no se la puede nombrar sin echarse a reír" (*Encomium,* 12);

que quien no sabe tomar las cosas con un poco de "locura", no sabe vivir; que muchas cosas grandes, como las artes, han surgido sólo por la locura de los hombres al desear la gloria (*ibid.*, 28), etc. Pero lo más importante en este "elogio de la locura" es que la locura permite volver a la simplicidad; por lo pronto, a las creencias simples, sin aditamentos teológicos, pero también a modos de pensar simples que son los únicos "agraciados por Dios (*ibid.*, 65).

El problema de la locura se ha estudiado asimismo en relación con el problema del genio (v.): la supuesta estrecha conexión entre locura, entusiasmo, frenesí e inspiración a que nos hemos referido antes conducía naturalmente a ello. Especialmente conocidas a este respecto son las teorías de Cesare Lombroso (1835-1909), anticipadas en su obra *La pazzia di Cardano* (1855) y sistematizadas en *Genio e follia* (1864, 4ª ed., 1882). Aristóteles había dicho que la "bilis negra", la "melancolía", es, cuando se tiene en proporción conveniente, la base (fisiológica) del genio, y cuando se tiene en exceso la base (fisiológica) del loco. Lombroso no estableció tan distinción: para él, el genio es un carácter patológico. Ello no significa que todos los locos sean genios, sino únicamente que los genios son locos. Esta teoría de Lombroso ha sido muy severamente criticada, especialmente por la extensión qus Lombroso dio al concepto de epilepsia, en la que incluía genialidad, locura, degeneración, etc. Hoy día se considera la locura como una psicosis, pero se estima que el concepto de locura es demasiado amplio para ser de gran utilidad en psiquiatría. Por un lado, no se estima fácil distinguir radicalmente entre estados de locura y estados de ausencia de ella; por otro lado, se distingue entre muy diversas formas de locura, tan distintas entre sí que, una vez más, el vocablo 'locura' pierde toda significación precisa.

LÓGICA. Bajo el título *Lógica* pueden hacerse dos cosas: presentar la lógica o hablar *acerca* de la lógica. Lo primero ha sido el objeto de cierto número de artículos de este Diccionario (véase lista en el cuadro sinóptico al final del volumen). En cuanto a lo segundo, puede entenderse a su vez de dos modos: de un modo técnico, como estudio metalingüístico del lenguaje lógico —en cuyo caso nos las habernos con la metalógica (VÉASE)—, o de un modo general, como estudio de las diversas concepciones que se han mantenido acerca de la tarea propia de la lógica (así como de la metalógica y diversas ramas de la semiótica), y presentación de los principales estudios realizados en estos terrenos. El presente artículo sigue este último camino. De todos modos, concluiremos nuestro bosquejo histórico con una discusión sistemática sobre el problema de la naturaleza de la lógica.

Tres advertencias previas son necesarias.

1. En el vocabulario filosófico en lengua española suelen emplearse dos términos: 'lógica' y 'logística'. Bajo el primer vocablo es costumbre agrupar todo el trabajo realizado en la lógica a veces llamada *tradicional* hasta la renovación introducida por Boole (1854) y, sobre todo, por Frege (1879). Bajo el segundo vocablo se ha tendido a agrupar el estudio de todos los trabajos lógicos y metalógicos llevados a cabo desde la citada renovación y en el sentido de la misma. Según los autores, períodos y orientaciones, la logística ha recibido varios otros nombres: *álgebra de la lógica, algoritmo lógico, lógica simbólica, lógica matemática*, etc., etc. Ciertos autores distinguen entre 'lógica' y 'logística' como si designaran dos tipos completamente distintos de lógica. No seguiremos esta vía. El vocablo 'lógica' designa, para nosotros, un conjunto muy amplio de investigaciones que comprenden por igual la "lógica vieja" y la "lógica nueva" — tanto más cuanto que en la primera se encuentran muchos elementos de la segunda, de modo que buena parte de los estudios lógicos del pasado pueden reformularse en términos de "logística". Este hecho recibe confirmación en la gran mayoría de los artículos lógicos de este Diccionario: los mismos conceptos han sido presentados en los términos de los lógicos "tradicionales" y en los de la lógica simbólica sin necesitar establecer distinciones rígidas entre ambas. El haber reservado un artículo especial al término 'logística' (VÉASE) no significa, pues, abogar por una ruptura entre logística y lógica. Por lo demás, en dicho artículo no hemos presentado resultados lógicos, sino resumido algunas de las discusiones acerca del papel que se atribuye a la logística, acerca de las teorías que se han mantenido sobre la relación (o falta de relación) entre ella y otras investigaciones lógicas, y acerca del significado de algunas de las expresiones que (en español) suelen incluirse dentro de tal concepto.

2. Se incluyen de costumbre en la historia de la lógica ciertos tipos de pensamiento que muchos autores se inclinarían hoy a excluir de la lógica *stricto sensu*. Ejemplos de ellas son las llamadas *lógica dialéctica* (de tipo hegeliano o crociano), *lógica histórica, lógica concreta*, etc., etc. La mayor parte de estas "lógicas" son, en rigor, metafísicas — o, en algunos casos, bosquejos ontológicos o programas de filosofía. Como tales, no deberían ingresar en el apartado "lógica". Sin embargo, no podemos dejar de hablar de ellas, no sólo porque lo requiere nuestro propósito de informar acerca de lo que se ha entendido en diversos momentos bajo el término 'lógica', sino también porque en algunos casos la línea divisoria entre las consideraciones lógicas y las extralógicas ha resultado muy imperfectamente trazada. Por ejemplo, algunos lógicos se han propuesto, a la vez que edificar un sistema lógico, averiguar en qué "relación" se halla la lógica con la realidad, o bien presentar (explícita o implícitamente) el marco ontológico de sus reflexiones lógicas. Proporcionaremos también, pues, cuando se presente la oportunidad, una reseña de tales concepciones.

3. Se han aplicado con frecuencia varios calificativos al término 'lógica'. Hemos ya aludido a algunos de ellos: 'lógica tradicional', 'lógica simbólica', etc. Hay muchos otros. Unos son de índole sistemática, tales como 'lógica formal', 'lógica material', 'lógica deductiva', 'lógica inductiva', 'lógica intencional', 'lógica dialéctica', etc. Otros son más bien de naturaleza histórica. El significado de los primeros calificativos irá siendo aclarado en el curso del artículo, así como en otros artículos (por ejemplo, Deducción, Formal, Inducción, Logística). En cuanto a los segundos, creemos conveniente proporcionar breves definiciones de los más usados.

Lógica oriental es el nombre que se da a los trabajos lógicos desarro-

liados sobre todo dentro de los sistemas de la filosofía india (VÉASE); por ejemplo, en la posterior lógica Nyàya (v.).

Lógica occidental es el nombre que recibe el conjunto del trabajo lógico en Occidente (o en las demás partes del globo que siguen la tradición occidental) desde los griegos hasta la fecha. Los calificativos subsiguientes se refieren todos a esta lógica.

Lógica tradicional (llamada a veces también *clásica* y en algunas ocasiones *vieja)* es el nombre que recibe toda la lógica hasta Boole y Frege; a veces toda la lógica que no sigue las orientaciones de la lógica formal simbólica, lógica matemática o logística cualquiera que sea la época a la cual pertenezca; a veces la lógica aristotélico-escolástica (ya en la forma medieval, ya simplemente en la neoescolástica); a veces la lógica producida entre Aristóteles (excluido) y la lógica escolástica medieval; a veces toda la lógica antigua y medieval. En vista de la multiplicidad de sentido que tiene tal expresión conviene o limitarla a aquellos casos en los cuales el contexto indica sin dificultad de qué tipo de trabajo lógico se trata, o bien usarla en un sentido conscientemente vago, sin pretender describir una orientación o período lógicos determinados y refiriéndose sólo a "lo que se ha venido haciendo usualmente en lógica en el pasado".

Lógica antigua es el nombre que se da a la lógica griega y helenístico-romana desde los presocráticos hasta Boecio aproximadamente.

Lógica griega designa el trabajo lógico desde los presocráticos hasta los comentaristas griegos del Estagirita y estoicos.

Lógica aristotélica es la lógica expuesta en el *Organon* y algunas otras partes del *Corpus aristotelicum.* Constituye, de un lado, una parte de la lógica antigua; de otra, un elemento fundamental de la lógica tradicional (en el sentido primero y tercero antes apuntados).

Lógica estoica o también *estoico-megárica* es la desarrollada principalmente por algunos megáricos y estoicos, pero también elaborada por muchos autores de la Antigüedad y Edad Media.

Lógica medieval es el nombre que suele recibir la lógica producida entre Boecio y el siglo XV (incluidos).

Lógica escolástica es principalmente la desarrollada por autores escolásticos durante los siglos XIII, XIV y XV.

Lógica neoescolástica es la contenida en los textos de autores de esta tendencia (principalmente neotomistas) desde mediados del siglo XIX hasta la fecha. Es común dar también a esta lógica el nombre de *lógica aristotélico-escolástica.*

Lógica moderna es el nombre que recibe a veces la lógica de autores de la época moderna (a partir del siglo XVI), incluyendo la de autores renacentistas; a veces, empero, se llama así la lógica iniciada por Boole y, sobre todo, por Frege. Nosotros nos hemos atenido con frecuencia a este último uso.

Lógica contemporánea se llama a veces al conjunto del trabajo lógico desde mediados del siglo XIX, cualquiera que sea la tendencia a la cual pertenezca; a veces el trabajo lógico durante el siglo XX o inclusive sólo el de los últimos años; a veces, únicamente el trabajo lógico en la dirección de Boole y Frege.

A veces se ha usado asimismo (en la época contemporánea) la expresión 'lógica nueva' para designar lo que se ha llamado asimismo *lógica simbólica, lógica matemática* y *logística.*

Aparte los nombres mencionados se han usado en ciertos períodos otras expresiones para designar un determinado *Corpus* lógico. Conviene recordar a este respecto la terminología medieval. Reseñaremos brevemente esta terminología siguiendo a L. M. de Rijk *(Lógica modernorum,* I [1962], págs. 14-16).

Lógica vetus se llamó al *Corpus* lógico constituido por las *Categorías* y el *De interpretatione*, de Aristóteles; el *Isagoge*, de Porfirio; los comentarios de Boecio a los tres escritos mencionados y algunos otros escritos lógicos de Boecio. Hacia 1200 se añadió a este *Corpus* el *De Sex Principiis* atribuido a Gilberto de la Porree. Además de la expresión *lógica vetus* se usó al respecto la expresión *ars vetus.*

Lógica nova se llamó a partir de las últimas décadas del siglo XII y especialmente a partir del siglo XIII al *Corpus* lógico constituido por los dos *Analíticos*, los *Tópicos* y la *Refutación de los sofistas*, de Aristóteles, que habían sido ignorados durante parte del período medieval. Se habló también de *ars nova.*

Lógica antiqua o *Logica antiquorum* son nombres usados para referirse conjuntamente al ars *vetus* y al *ars nova.*

Lógica moderna o *lógica modernorum* se usó para designar los elementos de la lógica medieval que no entraban dentro de la *lógica antiqua* o *lógica antiquorum.* Se consideró como fundador de la lógica moderna a Pedro Hispano, con sus *Summulae logicales.* Aunque dicho autor no puede ser considerado como *fundador* de tal "lógica", es cierto que hay en las *Summulae* ciertos elementos lógicos que, convenientemente elaborados, dieron origen a un *Corpus* propiamente llamado *lógica moderna* o *lógica modernorum.* Nos referimos a estos "nuevos elementos" *infra.* Como la lógica moderna fue elaborada en gran parte por autores nominalistas o terministas, fue común equiparar los *moderni* a los *terministe.*

4. La historia de la lógica que luego bosquejamos no debe conducir a pensar que hay un "progreso" continuo en la investigación lógica. Según Bocheński, la historia de la lógica puede ser representada mediante una sinusoide, con tres períodos de gran desarrollo: de Aristóteles al estoicismo; la Edad Media en los siglos XII, XIII, XIV y parte del XV; la época contemporánea desde Boole o Frege. En los períodos intermedios tuvieron lugar movimientos de retroceso, en parte por excesiva simplificación, en parte por olvido de la tradición. Hubo, ciertamente, excepciones en los períodos de "retroceso", pero no logran modificar grandemente la imagen bosquejada. Pues aun la gran excepción de la época moderna —Leibniz— permaneció durante mucho tiempo sin influencia apreciable.

Hechas estas advertencias procederemos a informar, siguiendo en lo posible un orden cronológico, sobre los principales *resultados* obtenidos en lógica (y disciplinas afines) y sobre las *ideas* más destacadas mantenidas en lógica por cada uno de los grandes autores, tendencias o períodos.

En lo que respecta a la lógica oriental, nos limitaremos a señalar que en algunos aspectos no desmerece de la lógica cultivada en varias

fases de la historia de Occidente. Los recientes trabajos sobre la historia de la lógica en la India han mostrado que ha habido en dicho país notables investigaciones lógicas ya desde los primeros siglos de nuestra era. Aunque menos formal que la aristotélica y, por supuesto, que la estoica (o estoico-megárica), la lógica oriental aludida contiene varias partes de notorio interés, tales como rudimentos de una teoría de los abstractos relaciónales, la definición de los números como propiedades de clases y el uso de algo muy próximo a una tabla de verdad para la negación alternativa.

La lógica arcaica está embebida, como ha advertido E. W. Platzeck, en la ontología. Esta ontología se basa en la noción del logos (VÉASE). Siendo éste primariamente un "decir", la lógica se presenta como una forma de decir capaz de describir (la esencia de) ciertas estructuras de lo real. Con ello el decir lógico se halla para estos pensadores estrictamente correlacionado con la realidad. Esta correlación llega en Parménides a sus últimas consecuencias: la realidad y el decir lógico (el pensar) son una y la misma cosa. Esta ontología subyacente en la lógica arcaica persistió, sea dicho de paso, en buena parte de la tradición posterior griega — y, en una dimensión por lo menos, en toda la tradición racionalista de Occidente. Ahora bien, no debe imaginarse que la lógica arcaica consista únicamente en una ontología o en una metafísica: el uso de la ley de identidad por Parménides y su más explícita formulación posterior en textos redactados probablemente por uno de los miembros de la escuela de Elea hacen que haya en este período de la lógica los dos elementos que hemos subrayado desde el principio: una concepción determinada acerca de la actividad lógica y de la relación entre leyes lógicas y estructuras reales, y un descubrimiento de ciertas leyes lógicas (o metalógicas).

La investigación lógica entre los sofistas revela una fuerte tendencia lingüística; en rigor, los sofistas desarrollaron más la semiótica, la retórica y, en general, la filosofía del lenguaje que la lógica. Ésta, en cambio, fue impulsada por Sócrates y Platón. El primero, con el desarrollo del proceso de la definición (VÉASE); el segundo, con la teoría sobre esta última, con la doctrina de la división (v.) —en la cual se funda la definición—, y con la dialéctica (VÉASE), por la cual, a su entender, puede enunciarse lo que es. Se ha discutido mucho en tomo a la efectiva contribución de Platón a la lógica; mientras unos estiman que es nula (o perniciosa), otros la colocan a una altura igual, si no mayor, a la de Aristóteles. La opinión intermedia es la más plausible; Platón confundió dentro de su dialéctica muchos elementos diversos —retórica, metodología, metafísica y lógica propiamente dicha—, pero las tres doctrinas antes mencionadas constituyen uno de los fundamentos de la obra de Aristóteles.

Esta obra es considerable. En el *Organon* (VÉASE) y especialmente en los *Analíticos* (v.) aparece por vez primera en la historia de Occidente un conjunto de investigaciones lógicas llevadas a cabo con plena madurez. Además de una muy completa doctrina silogística (véase SILOGISMO) y de varios trabajos de lógica inductiva, encontramos, en efecto, en Aristóteles, numerosas investigaciones de carácter semiótico, algunas de índole metalógica, varias teorías metodológicas, una discusión a fondo de los llamados *principios lógicos* (véase CONTRADICCIÓN, TERCIO EXCLUSO [PRINCIPIO DEL]) y varios otros análisis de nociones lógicas fundamentales. (Por ejemplo, la oposición, los predicables [VÉANSE].) Durante mucho tiempo se creyó inclusive que la lógica aristotélica era simplemente *la* lógica; testimonio al respecto es la famosa (y errónea) frase de Kant, según la cual la lógica no había dado desde Aristóteles ningún paso atrás, pero tampoco ningún paso adelante. Luego ha estado durante un tiempo de moda considerar que la lógica de Aristóteles era o bien una particular manifestación de su metafísica y de su cosmología, o bien un fragmento muy reducido de la lógica — tan reducido que, según esta última opinión, podría reducirse a un fragmento de la lógica cuantificacional elemental. También aquí se halla la verdad en un punto medio. En efecto, junto a las leyes silogísticas encontramos en Aristóteles, bien que presentadas en forma poco sistemática y segura, diversas leyes de la lógica de la identidad, de las clases y de las relaciones. En cuanto a la concepción aristotélica acerca de la lógica, hay una obvia oscilación entre dos ideas. Por un lado, la lógica (o, en el vocabulario de Aristóteles, el "saber lógico", pues 'lógico' fue usado por el Estagirita sólo como adjetivo) es concebida, en tanto que *órgano*, como prolegómeno de toda investigación científica, filosófica o simplemente perteneciente al lenguaje ordinario. Por eso la lógica no es una parte de la filosofía; es, a lo sumo, el pórtico que permite pasar a cualquiera de sus partes (la teórica, la práctica y la poética o productiva). Por otro lado, la lógica aparece como el análisis de los principios según los cuales se halla articulada la realidad. Así como el primado de la definición y de la dialéctica en Platón podía ser considerado como la consecuencia del interés de este autor por el "qué" de las cosas, el primado del razonamiento (sobre todo silogístico) en Aristóteles podría ser considerado como la consecuencia del interés de este pensador por el "por qué" de las cosas. No llegaremos nosotros tan lejos, pues Aristóteles no parece haber confundido siempre la lógica con la ontología. Pero reconoceremos que en algunos casos la lógica de Aristóteles parece seguir el trazado de una ontología general. Esto se manifiesta en una serie de posiciones que pueden resumirse del siguiente modo: (a) La dialéctica propuesta por Platón es, según Aristóteles, meramente crítica. Se necesita un método positivo de conocimiento que sea un verdadero instrumento; este órgano comprende una teoría de los enunciados, otra de los razonamientos y otra de los términos o categorías. (b) La lógica es instrumento para el pensar y supone un pensamiento (el cual no debe ser interpretado forzosamente desde un punto de vista "psicologista"). (c) El pensamiento supone una realidad pensada, pues el pensar carece de espontaneidad y es sólo relativo. (d) Es necesario, en vista de ello, desarrollar una teoría del concepto (VÉASE) como expresivo del ser "constitutivo" de lo real. (e) La lógica puede de este modo convertirse en ciencia de los principios de lo que es.

La lógica griega postaristotélica ocupó hasta hace relativamente poco tiempo escaso lugar en las historias

de la lógica, no obstante los testimonios que hay de ella en los historiadores y críticos helenísticos y a pesar de los atisbos al respecto de autores como Venn y Peirce. El abundante material histórico revelado por Prantl no había sido, por lo demás, correctamente interpretado — ni siquiera, y hasta podría decirse sobre todo, por el propio compilador. Los trabajos de H. Scholz, de I. M. Bocheński, T. Czezowski, E. B. Beth, G. Capone-Braga, A. Krokiewicz, Albrecht Becker, E. Kapp, M. Hurst, J. Łukasiewicz, J. Salamucha, J. W. Stakelum, R. Chisholm, R. Feys, A. Virieux-Reymond, Ivo Thomas, G. Vailati, A. Rüstow, Benson Mates, K. Dürr, R. van den Driessche, Joseph Clark, y otros lógicos e historiadores de la lógica, agregados a las nuevas investigaciones filológicas y filológico-históricas de F. Solmsen y W. D. Ross, han corregido, empero, la imagen habitual de este y otros períodos de la historia de la lógica. Determinante al respecto ha sido la investigación de Łukasiewicz, sobre la cual se han basado los sólidos y amplios trabajos al respecto de I. M. Bocheński y Benson Mates. Como resultado de estas investigaciones puede ya afirmarse con seguridad la riqueza del pensamiento lógico en esta época, a lo cual cabe agregar la preocupación por parte de muchos autores (por ejemplo: escépticos, epicúreos empíricos de la escuela de Filodemo de Gadara) hacia problemas de carácter semiótico y hacia cuestiones metodológicas, frecuentemente centradas en torno a las formas de inferencia científica. Aquí nos limitaremos a mencionar lo más fundamental de la labor realizada en la lógica formal.

Como advirtió Lukasiewicz, la lógica aristotélica es (principalmente) una lógica de los términos; por eso su más importante contribución se halla en la lógica cuantificacional. La lógica de los megáricos y de los estoicos es, en cambio (principalmente) una lógica de las proposiciones; las leyes del cálculo proposicional, las reglas de inferencia de este cálculo, la correspondiente distinción entre leyes y reglas (que en el período aristotélico no había sido formulada o había sido, a lo sumo, implícitamente supuesta) constituyen, pues, algunos de los más destacados resultados de esta lógica. Sin embargo, ello no significa —como algunos autores precipitadamente han afirmado— que se trate de dos tendencias hostiles. Las relaciones entre una y otra contribución son, en efecto, muy frecuentes. Ya los discípulos de Aristóteles, Teofrasto y Eudemo desarrollaron los elementos expuestos en el *Corpus aristotelicum* (caso de que no fueran, además, autores de una parte del mismo) en un sentido que los aproximó a los megáricos-estoicos. Así, de la lógica formal aristotélica se pasó, por diversas gradaciones, a una lógica formalista; ciertos razonamientos que en Aristóteles aparecen como silogismos son entendidos por los estoicos como reglas de inferencia válidas. No importa que en numerosos casos los estoicos concibieran la lógica como aquella parte de la filosofía destinada a apoyar la solidez de sus ideales éticos; la ley de la heterogénesis de los fines, según la cual el instrumento puede independizarse de su función, se cumple en ellos en el terreno lógico. Además de los problemas lógicos, los estoicos dilucidaron —como la mayor parte de los pensadores de la Antigüedad— cuestiones semánticas; un ejemplo de ello lo encontramos en algunas formulaciones de paradojas a las que nos hemos referido en el artículo Paradoja (VÉASE).

Muchos son los autores del período postaristotélico que podrían mencionarse como distinguidos en la historia de la lógica; tenemos, entre ellos, a Galeno, a Porfirio —cuya *Isagoge* suscitó en la Edad Media el problema de los universales (v.)—, a Alejandro de Afrodisia. La mayor parte de sus contribuciones fueron examinadas por Boecio. Los comentarios de éste a Porfirio, a las *Categorías,* a los *Analíticos y Tópicos,* de Aristóteles, sus libros sobre la definición y la división, sus tratados sobre los silogismos categóricos e hipotéticos constituyeron la base para la mayor parte de los estudios de lógica en la Edad Media, y su influencia persistió inclusive después del siglo XIII, en que se conoció por entero en Occidente el *Organon* aristotélico. Pero desde Boecio hasta el siglo XIII la actividad en la lógica no fue sobresaliente. En cambio, a partir del siglo XIII y hasta el siglo XV hubo, como antes apuntamos, un nuevo florecimiento de la lógica. Ya desde Abelardo se manifestaron signos de creciente interés por esta disciplina. Pero el grueso del trabajo lógico en la Edad Media se inició sólo desde Alberto el Magno, prosiguiendo, a través de Santo Tomás de Aquino y otros filósofos, hasta quienes con más empeño cultivaron los estudios lógicos: Guillermo de Shyreswood, Lamberto de Auxerre, Gualterio Burleigh, Pedro Hispano, Guillermo de Occam, J. Duns Escoto, Alberto de Sajonia, Juan Buridán y otros. El inventario de las contribuciones de la Edad Media a la lógica está todavía en formación. Pero mucho se sabe ya ahora a través de las investigaciones de autores como J. Bendiek, A. C. Crombie, C. D. Frank, E. A. Moody, A. B. Wolter, J. P. Mullally, así como de los mencionados J. Lukasiewicz, I. M. Bochenski, J. Clark, I. Thomas, K. Dürr, H. Scholz — para referirnos solamente a algunos de los que han examinado la historia de la lógica medieval a la luz de los descubrimientos de la moderna lógica simbólica. Como ocurre con la lógica antigua hay ya, además, para la historia de la lógica medieval algunos estudios extensos orientados en el sentido antedicho: los libros de E. A. Moody y de Ph. Boehner son testimonios de ello. Limitémonos aquí a indicar que, junto al desarrollo de los problemas ya tratados en la lógica antigua —y que, aunque con frecuencia basados en el *Organon,* no se reducen en modo alguno a él—, hay en la lógica medieval lo que Boehner ha calificado de nuevos elementos. Éstos son, al entender de dicho autor, los siguientes: estudios sobre los términos sincategoremáticos, sobre las propiedades de los términos (entre ellos los muy importantes sobre la teoría de las suposiciones), sobre los insolubles, sobre la obligación y sobre las consecuencias (véase sobre todo SINCATEGOREMÁTICO, PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS, SUPOSICIÓN, INSOLUBILIA y CONSECUENCIA). Como puede advertirse por esta lista, las cuestiones semióticas son tratadas además de las metalógicas y lógicas. En algunos casos, los sistemas de lógica presentados fueron muy completos (como en Pedro Hispano) o poseedores de un elevado grado de formalismo (como en Gualterio Burleigh o en Alberto de Sajo-

nia). En otros casos se mezclaron los trabajos lógicos con las especulaciones de índole metafísica u ontológica. A ello deben unirse los numerosos estudios de filosofía del lenguaje, especialmente a través de la gramática especulativa (VÉASE).

En cuanto a la idea de la lógica defendida por los escolásticos medievales (y luego por los escolásticos modernos), ha dependido en gran medida de supuestos extralógicos. Algunos han insistido en que la lógica es una *scientia rede judicandi*, pero aun esto puede entenderse de dos modos: o considerando el "juzgar rectamente" como un proceso que conduce al conocimiento verdadero, o estimándolo como un proceso que permite obtener razonamientos correctos o formalmente válidos. En la primera interpretación se atenúa el formalismo; en la segunda, se acentúa. Otros han manifestado que el *objectum formale* de la lógica es el ente de razón (VÉASE) objetivo o bien el ente de razón fundado en la realidad (*cum fundamento in re*). Otros, finalmente, han manifestado que los actos intelectuales manejados por reglas lógicas no son entes de razón, sino en algún sentido entes reales. Muy común es entre los escolásticos distinguir entre una *lógica minor* o lógica formal y una *lógica major* o lógica material. Esta última suele abarcar —sobre todo en tratados neoescolásticos que han adoptado esta división— muchas cuestiones de carácter metodológico y crítico y algunos problemas metafísicos y ontológicos.

Los estudios de lógica en el sentido en que fueron desarrollados durante el mencionado período de florecimiento medieval no fueron totalmente perdidos en la época moderna. Autores escolásticos como Suárez y Juan de Santo Tomás no fueron parcos en la demostración de lo que, según Bocheński, caracteriza el espíritu de la lógica: la sutileza, en muchos puntos opuesta a la especulación. Se ha mostrado, además, que un autor como Juan de Santo Tomás comprendió muy bien las exigencias del formalismo lógico. Pero, de un modo general, no puede considerarse el período moderno hasta Boole como una época de esplendor lógico. Algunos inclusive han pretendido que se trata de un período particularmente decadente. Esta última opinión es excesiva. Pues aunque, por ejemplo, ni Descartes ni los otros grandes filósofos modernos (con la excepción de Leibniz) se distinguieron como lógicos formales, su contribución a la historia de esta disciplina no es completamente nula, cuando menos de una forma indirecta — en el terreno metodológico en Descartes; en la esfera de la semiótica en Hobbes, etc. Lo que sucedió es que muchos filósofos de dicha época se interesaron menos por la lógica formal que por el estudio de los métodos de la ciencia natural. La crítica en cuestión puede, pues, aplicarse mejor al Renacimiento que a la época moderna propiamente dicha. Los autores renacentistas, en efecto, con sólo algunas excepciones como la de Pedro Ramus (por lo demás escasamente original), se limitaron a criticar el uso y abuso de la silogística y de las sutilezas semióticas en los autores escolásticos, confundiendo con frecuencia dentro de un solo grupo los lógicos y semióticos verdaderamente creadores y rigurosos, y aquellos que no hicieron sino introducir inútiles (o falsos) refinamientos.

En rigor, desde fines de la Edad Media hasta Boole la historia de la lógica ofrece cualquier cosa menos una línea clara. Hemos mencionado ya algunos de los elementos que hallamos en ella: persistencia del trabajo lógico medieval, investigaciones científico-metodológicas —las más de las veces sólo remotamente relacionadas con la lógica propiamente dicha—, crítica de la tradición medieval sin aportar con frecuencia más que una sustitución de la lógica por la retórica o por una vaga metodología, análisis de carácter semiótico. A ellos debemos agregar otros varios: desarrollo de la idea de la lógica como un "arte de pensar" o una "medicina del espíritu" (tan característica de la *Logique de Port-Royal*, inspirada en el cartesianismo); intentos de volver a sistematizar el conjunto de la lógica formal sin aportar, empero, contribuciones originales a ella (ejemplo: J. Jungius y su *Lógica Hamburgensis*); esfuerzos para desarrollar la lógica como un cálculo; intentos de constituir una lógica determinada por la epistemología y a la vez fundamento de la epistemología. Nos referiremos ahora particularmente a estos dos últimos intentos: el primero de ellos, a causa de su valor lógico formal; el segundo, por la gran influencia que ha ejercido sobre la metodología, la epistemología y la ontología modernas.

La figura capital del primero de los citados intentos es Leibniz — que durante un tiempo fue considerado como "el fundador de la logística". Pero otros nombres deben añadirse al suyo: Jacobo y Juan Bernoulli, G. Ploucquet, J. H. Lambert, G. F. Castillon y G. J. von Holland. Todos ellos estuvieron dominados por el deseo —en el que había abundado ya Llull, tan apreciado por Leibniz a causa de su *Ars magna* (VÉASE)— de constituir una *characteristica universalis* y un *calculus ratiocinator* que les sirviera de instrumento. Debemos advertir que las ideas formuladas al respecto no eran siempre muy claras: a veces se pretendía, efectivamente, desarrollar un cálculo lógico; a veces se trataba de una ciencia universal análoga a una metodología universal; en ocasiones se insistía más bien en una pasigrafía, pangrafía, gramática general filosófica, lenguaje universal (natural o artificial), álgebra general del lenguaje, *logistica speciosa* (como la propuesta por Viète), "lengua filosófica" (como las presentadas por Dalgarno, John Wilkins y otros), etc., etc. Estas últimas tendencias —que se extendieron especialmente durante los siglos XVII y XVIII— han sido consideradas por algunos como una continuación de la gramática especulativa (VÉASE). Observemos que en lo que toca a la semiótica la época moderna contiene posiblemente más ricos elementos de lo que se ha venido sospechando; aparte los intentos mencionados, los trabajos al respecto de autores como Locke y, sobre todo, Condillac (y su escuela) merecen una investigación cuidadosa.

Común a Leibniz y a los autores citados inmediatamente después del mismo es el haber basado sus cálculos lógicos en intensión — con la excepción de von Holland. Los cálculos en cuestión son, pues, casi siempre cálculos de conceptos. Los trabajos lógicos de los autores citados no se limitan, empero, a ello. Leibniz en particular tocó muchos de los puntos desarrollados por la posterior lógica simbólica —por ejemplo, el enlace del álgebra lógica con los números—, pero su fragmentarismo y en parte

sus finalidades filosóficas generales le impidieron llevar a cabo una labor completa en ninguna de las muchas vías iniciadas. Por lo demás, la idea de la formalización leibniziana de la lógica estaba estrechamente vinculada con la idea de que los principios lógicos son "invariantes para todos los mundos posibles". De ahí que las proposiciones lógicas fundamentales sean para Leibniz a la vez proposiciones ontológicas.

Distinto es el caso de Kant. Al no poder ser la lógica una especificación de las invariantes para todos los mundos posibles, ni tampoco poder ser disuelta en un conjunto de reglas procedentes de las leyes psicológicas de la asociación, la lógica parece adoptar en Kant un aspecto formal, igualmente alejado de la ontología y de la psicología. Pero el término 'formal' no posee en Kant un sentido estrictamente lógico. La forma de los pensamientos no es, a su entender, su "envoltura", sino algo que pertenece a su contenido. Mas aun: los pensamientos son pensamientos *que posee* una conciencia más que pensamientos *de* una realidad. En Aristóteles la realidad quedaba reflejada en los pensamientos; en Kant (y en muchos idealistas) la conciencia refleja la realidad mediante ellos. Así se explica la concepción kantiana de la lógica como "lógica trascendental", y su idea de esta lógica como una disciplina que "determina el origen, extensión y valor objetivo de los conocimientos", que sólo se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón y que únicamente tiene que ver con "objetos *a priori*", a diferencia de la "lógica general", la cual trata de "conocimientos empíricos o puros sin distinción alguna". Resulta entonces que: (a1) La lógica (trascendental) depende de la estructura de la conciencia. (b1) La correspondencia entre la capa lógico-formal y la trascendental no es casual, porque es posibilitada por "la unidad de la conciencia". (c1) Al aplicarse a lo real, la lógica se convierte en una ciencia normativa. (d1) No basta decir que la lógica *resulta* verdadera, ni es justo señalar que la verdad se debe a una previa e ignorada sumisión de la realidad al pensamiento lógico, sino que es menester ver de qué modo la conciencia representa el horizonte dentro del cual se da la validez del pensar. La lógica es, así, para Kant, como para otros autores del pasado, una ciencia que trata del *ens rationis cum fundamento in re.* Mas este *ens rationis* es algo que la conciencia trascendental posee como "constituyéndola". La doble oposición kantiana al "ontologismo" y al "psicologismo" no conduce, pues, al formalismo lógico. Conduce a dos elaboraciones de la lógica, ambas escasamente fecundas para la obtención de resultados lógicos: por un lado, a una lógica metafísica, como la elaborada por Hegel, con una teoría del concepto como intermediario entre el ser y el devenir y con un método dialéctico que pretende desterrar la ley de contradicción; por el otro, a una lógica gnoseológica, de tendencia fuertemente normativa. La primera elaboración es la propia del idealismo alemán; la segunda, la propia del neokantismo marburguiano.

Hemos indicado antes que la lógica formal no experimentó un reflorecimiento sino hasta Boole y, en particular, Frege. Los trabajos de estos autores no carecieron, por lo demás, de precedentes inmediatos: la obra de Hamilton, de T. Solly y en particular de Augustus de Morgan (VÉASE), con su tendencia a desarrollar el cálculo lógico en extensión merecen al respecto ser aludidas. Ahora bien, si consideramos las tendencias lógicas más influyentes durante la última mitad del siglo XIX y siglo XX, tendremos que ampliar nuestro cuadro. Con fines puramente informativos indicaremos aquí tales tendencias, reservando para la última de ellas un tratamiento más detallado y datos complementarios en otro lugar (véase LOGÍSTICA).

I. Una de las direcciones de la lógica es la llamada *lógica empírica (y* a veces —a causa de su preocupación principal— *lógica de la inducción).* Su más típico representante es John Stuart Mill. Esta lógica supone que los objetos de que trata son el resultado de generalizaciones empíricas efectuadas sobre lo real por medio del uso de una abstracción (VÉASE) nominal. En buena parte esta lógica se convierte cada vez más en una metodología del conocimiento científico. Junto a esta lógica empírica en sentido tradicional se ha manifestado recientemente una idea de la lógica concebida *también* como ciencia experimental (además de teórica). Esta lógica —propuesta por F. Gonseth— se dedica a comprobar leyes de "hechos", en el mismo sentido en que la física se dedica a comprobar leyes de hechos. Ahora bien, el objeto de tal lógica no es un objeto determinado, sino "el objeto cualquiera". La lógica es definida, así, como "la física del objeto cualquiera". Esta lógica es una parte de la ciencia dialéctica general bosquejada por los miembros de la Escuela de Zurich (VÉASE); como ella, debe ser capaz de revisar continuamente sus supuestos.

II. Otra dirección es la *psicologista,* representada, entre otros, por Beneke, Lipps, Baldwin, Ziehen y acaso Cornélius. Los principios lógicos son, según ellos, pensamientos, y la lógica nos revela la estructura objetiva de los mismos. La lógica psicologista es afín en algunos respectos a la empirista, pero mientras, según los empiristas, la lógica responde a la pregunta: "¿Cuáles son las estructuras limitantes de la realidad cuando ésta, concebida empíricamente, es sometida a abstracción nominal?", según los psicologistas la lógica responde a la pregunta: "¿Cómo pensamos efectivamente la realidad en la medida en que nuestro pensar no sea un arbitrario discurrir?"

III. Una tercera dirección es la *normativista.* Constituye una de las dimensiones de la idea kantiana de la lógica y ha sido defendida, entre otros autores, por Herbart y numerosos tratadistas del siglo XIX y comienzos del XX (por ejemplo: Goblot). Según ellos, la lógica responde a la pregunta: "¿Cómo debemos pensar para que nuestro pensamiento sea correcto?"

IV. A las citadas direcciones se yuxtapone con frecuencia la *metodológica.* Representada, entre otros, por Wundt, Sigwart y algunos teóricos de la ciencia de orientación positivista "clásica", esta tendencia lógica cultiva con preferencia los problemas de lógica inductiva en un sentido semejante a como fueron tratados por los empiristas del ochocientos. Esta dirección constituye, en el fondo, una cierta orientación hacia un grupo de problemas centrados en torno a los modos del razonamiento científico; por este motivo no se presenta casi nunca aisladamente, sino que puede

estar, y suele estar, mezclada con las demás direcciones mencionadas.

V. Muy cultivada a fines del siglo XIX y comienzos del XX fue la lógica *gnoseológica*, que deriva en parte de Kant y que tuvo por supuesto fundamental el estudio de la constitución lógica del plano trascendental y la explicación a partir del mismo de la correspondencia entre la realidad y las operaciones lógicas. La lógica gnoseológica es casi siempre un prolegómeno a la teoría del conocimiento. Ha sido cultivada por varios de los autores citados (Wundt, Sigwart) y propulsada por otros (Schuppe, von Kries), incluyendo las grandes figuras de la Escuela de Marburgo, como Hermann Cohén. Este filósofo llega a afirmar que hay que comenzar con el "pensar" y que la lógica no es sino una teoría del conocimiento. La lógica formal (y no digamos formalista) es, según Cohén, un "espectro". No pueden, a su entender, darse formas que no signifiquen algo. Y como lo significado es el *conocimiento*, resulta que las formas de la lógica son formas del conocimiento. En otros términos, y dada la identidad del pensar y del ser, la lógica puede ser definida como "la teoría de los conocimientos puros".

VI. Hay un grupo de tendencias lógicas que son en dimensiones esenciales de índole *metafísica*. Conviene, sin embargo, entenderse sobre el significado de este término. En un sentido lato pueden ser calificadas de metafísicas todas las tendencias lógicas en las que hay, explícita o implícitamente, una ontología subyacente; por ejemplo, la citada lógica empirista podría ser metafísica. En un sentido estricto, en cambio, solamente merecen el nombre de *metafísicas* las lógicas para las cuales el correlato de las operaciones lógicas es una realidad metafísica o considerada como tal. Ejemplo eminente de este tipo de lógica es la lógica *dialéctica* (VÉASE) de Hegel y las teorías lógicas desarrolladas por autores más o menos influidos por el hegelianismo, tales como Bradley y Bosanquet. Típico de estas dos últimas lógicas (que son más bien doctrinas *sobre la lógica*) es el supuesto de que, no habiendo en la Realidad Absoluta, o Absoluto —objeto de la metafísica—, ninguna separación entre lo *que* es la cosa y aquello que la cosa *es*, la lógica se limita a traducir el carácter "compacto" y sin poros de la Realidad por medio de una identificación del sujeto con el predicado, confirmando la tesis de la unidad absoluta del juicio.

También pueden considerarse como "lógicas metafísicas" (y, en la mayor parte de los casos, como "doctrinas metafísicas sobre la lógica") cierto número de doctrinas en las cuales el término 'lógica' aparece adjetivado en formas distintas de las "normales", es decir, lleva adjetivos distintos de 'formal', 'formalizado', 'formalístico', 'deductivo', 'inductivo', etc. Como ejemplos mencionamos: la "lógica concreta", la "lógica histórica", la "lógica vital", la "lógica existencial", propugnadas por varios autores. Más específicamente mencionamos como ejemplos: la "lógica arquitectónica", de Bornstein, a que nos hemos referido en el artículo ARQUITECTÓNICA; la "lógica total" o "lógica totalista" (o "lógica filosófica", de Jaspers (v.); la "totalitaria") propuesta por Othmar Spann y equivalente, según este autor, a una "lógica orgánica"; la "lógica integral", de Leo Gabriel; la "lógica hermenéutica", de Lipps; la "lógica de la simplicidad", de André Lamouche, destinada a ampliar el "marco de la lógica de la identidad" por medio de una serie de valores; la que puede llamarse "lógica plural" y también "lógica de la contradicción" de Stéphane Lupasco (v.); la "lógica del pensamiento concreto", de Ortega y Gasset; la "lógica primitiva" o "lógica del pensamiento pre-lógico" de que habló Lévy-Bruhl (VÉASE; v. también PRIMITIVO); la "lógica del logos" (v.) o "lógica del pensamiento esencial", de Heidegger (v.), de la cual la "lógica" en sentido estricto y la verdad lógico-formal en sentido usual son derivaciones "históricas" y en alguna medida "inferiores" frente al "Logos del Ser", etc., etc.

Puede preguntarse si la "lógica dialéctica" desarrollada por el marxismo (v.) debe incluirse o no en esta sección como ejemplo de una "lógica no normal". Por un lado, no parece que deba incluirse en esta sección ya que es difícil calificarla de "lógica metafísica" en sentido estricto. Por otro lado, puede incluirse en esta sección por cuanto se funda en último término en el método dialéctico hegeliano y por cuanto es una "doctrina sobre la lógica" más que una lógica propiamente dicha.

Una característica de todas estas lógicas es que *no* cumplen con la condición establecida por Wittgenstein (Cfr. bibliografía: C, *ad finem*): "La lógica debe hacerse cargo de sí misma" (*Die Logik muss für sich selber sorgen*). En efecto, ninguna de las lógicas en cuestión se hace cargo de sí misma; en verdad, se halla fundada siempre en algo distinto de ella. Por este motivo es legítimo plantearse el problema de si las "lógicas" a que nos referimos en esta sección merecen efectivamente tal nombre.

En un sentido estricto del término 'lógica', tal como lo describimos en la sección XI de este artículo, ninguna de las "lógicas" mencionadas es propiamente una lógica. En un sentido más amplio de 'lógica', en cambio, algunas de las doctrinas en cuestión pueden seguir usando el término sin dar origen a equívocos. Tal ocurre, por ejemplo, con la "lógica del pensamiento concreto", que no es una mera "lógica de la vida", sino una lógica —o, hasta el presente, el postulado de una lógica— ante la cual las demás lógicas —de cualquier período u orientación— aparecen como "lógicas del pensamiento abstracto", el cual es una de las formas posibles de pensar y no todo el pensar. Algo análogo sucede con el término 'lógica' cuando se usa en fórmulas tales como "la lógica de tal o cual término o expresión". Puede hablarse entonces, como han hecho algunos pensadores de la tendencia llamada "lingüística" (especialmente de la Escuela de Oxford [v.]) de "la lógica del término 'creer'", "la lógica del término 'causar'", etc., etc.

VIL Hay también la lógica en la forma expuesta en los tratados neoescolásticos. En algunos de ellos tal lógica constituye un resumen simplificado de la lógica aristotélico-escolástica, mezclada con algunas doctrinas metodológicas y normativistas forjadas en el curso del siglo XX. En otros, en cambio, se procura integrar métodos y resultados de la logística.

VIII. Relacionada con la tradición escolástica se ha manifestado recientemente una tendencia a forjar una lógica "basada en el realismo filosófico" (en particular tal como ha sido defendido por John Wild). Según Henry Veatch, principal repre-

sentante de esta tendencia, la única lógica que merece verdaderamente este nombre es una lógica que se halla dentro de la tradición de la lógica tradicional (aristotélica, escolástica, en particular de los grandes escolásticos de la Edad Media y del siglo XVI) y que se contrapone a la moderna lógica matemática, pues ésta no es lo que debe ser toda auténtica lógica: intencional. La moderna lógica matemática desconoce, al entender de Veatch, los signos formales, los entes de razón y la coordinación intencional de las formas y estructuras lógicas con lo real. En vez de ello, usa signos instrumentales. Nos referiremos de nuevo a este punto en el artículo Logística.

IX. Una lógica especial difícilmente reducible a las otras aquí presentadas es la lógica *del potenciamiento o de la potenciación (lógica del potenziamento*; abreviada: LP) elaborada por Annibale Pastore y su colaborador Pietro Mosso. Nos hemos referido con más detalle a esta lógica y a las bases filosóficas de la misma desarrolladas por sus autores en el artículo Pastore (Annibale).

X. Gran influencia ha ejercido la lógica *fenomenológica*, que sigue la línea Bolzano-Husserl y que afirma, contra el psicologismo y contra el extremo formalismo (y sobre todo el convencionalismo) la independencia y la consistencia (VÉASE) de lo que se llaman *leyes ideales*. Objeto de esta lógica es, según los autores que la han elaborado (por ejemplo, Pfänder), el objeto ideal, el cual no puede reducirse ni a una forma enteramente vacía ni tampoco a una esencia de índole metafísica. El objeto ideal es el objeto pensado (no en sentido psicológico), esto es, el contenido intencional del pensamiento. De ahí la definición de Pfánder: la lógica es la ciencia de los pensamientos como tales. La lógica abarca de este modo todos los pensamientos y no solamente los enunciativos. "Su objeto —ha escrito Pfänder— es conocer la esencia de los pensamientos, los últimos elementos de ellos, la estructura, las diversas clases, las conexiones y relaciones de los pensamientos entre sí." Advertiremos, empero, que no todos los autores inspirados por la fenomenología admiten estas definiciones. Algunos (como O. Becker) han colaborado —especialmente dentro de la teoría modal— a una lógica de tipo simbólico. Y el propio Husserl ha modificado considerablemente sus ideas sobre la índole de la lógica, pasando del objetivismo y antipsicologismo de tipo bolzaniano manifestado en sus primeras obras al intento de construir una lógica trascendental y una *Weltlogik* de naturaleza últimamente más ontológica que lógica.

XI. Reservamos para esta última sección la referencia a la dirección lógica que va adquiriendo el primado sobre todas las otras. Ello se debe a que propiamente no se trata de una tendencia lógica, sino de la lógica *simpliciter*, esto es, de la misma lógica en cuyos términos pueden reformularse, según hemos apuntado, los efectivos trabajos lógicos no sólo del presente, sino también del pasado. En el artículo Logística —nombre dado usualmente en español al conjunto de tales investigaciones— nos hemos referido a las discusiones principales que han sido mantenidas al respecto en los últimos decenios. En esta sección nos limitaremos a reseñar brevemente algunos de los trabajos efectuados por los principales colaboradores en este empeño durante los últimos cien años. Advertiremos que dentro de estos trabajos suele incluirse no sólo la investigación lógica propiamente dicha, sino también la metalógica, los estudios de fundamentación de la matemática y las rebuscas de índole semiótica en sus diversas ramas, en particular en la sintaxis y en la semántica.

Es usual iniciar esta historia dentro del período moderno con Boole, a quien se debe el desarrollo de una álgebra de clases (V. CLASE), así como estudios de lógica probabilitaria. W. S. Jevons simplificó el sistema de Boole y se ocupó de máquinas lógicas (VÉASE). Peirce elaboró en detalle muchos de los problemas del álgebra de clases, desarrolló cuestiones relativas al condicional y otras conectivas, a la probabilidad y varios temas lógicos similares; además, se ocupó intensamente de problemas semióticos y, sobre todo, elaboró la lógica de las relaciones (véase RELACIÓN). Hugh MacColl trabajó en la lógica de la modalidad (v.). Ernst Schröder presentó una primera amplia sistematización de los resultados anteriores, especialmente de los obtenidos en el álgebra de clases de Boole; esta álgebra es conocida por ello usualmente con el nombre de *álgebra de Boole-Schröder*. Ahora bien, mientras todos los trabajos mencionados estaban bajo la influencia de la matemática, y especialmente de la aritmética, hasta el punto de que podía hablarse de un proceso de matematización de la lógica, Frege introdujo una profunda revolución fundando la matemática en la lógica. Nociones fundamentales al respecto tales como la definición del número (v.) en términos de lógica de las clases; la edificación de una lógica sentencial y de una lógica cuantificacional, con el correspondiente análisis de la cuantificación (véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL, etc.); el análisis de la designación (v.) y de la significación (v.); la importante distinción entre la mención (v.) y el uso de los signos: he aquí algunas de las contribuciones de Frege a la fundamentación de la matemática, a la lógica y a la metalógica. Paralelamente se llevaban a cabo por varios matemáticos (Weierstrass, Dedekind, Cantor, Peano) trabajos de gran importancia en la fundamentación de la aritmética. Especialmente influyente fue el sistema deductivo elaborado por Peano y los colaboradores del *Formulaire des Mathématiques* para la fundamentación de la aritmética a base de cinco axiomas y tres elementos primitivos: número, cero y sucesor. El descubrimiento por Russell de las paradojas lógicas (véase PARADOJA) dentro de la lógica cuantificacional de Frege obligó a una labor de refundamentación de la matemática. Esta labor culminó en los *Principia Mathematica*, de Whitehead y Russell, uno de los grandes jalones en la historia de la logística moderna. Varios mejoramientos y refinamientos fueron introducidos pronto en el sistema deductivo y postulacional de los *Principia*; los nombres de H. M. Sheffer, E. V. Huntington y J. Nicod merecen citarse al respecto. Gran importancia cobró la teoría de los tipos en sus diversas formas (véase TIPO); además de Russell, retengamos en este terreno los nombres de Leon Chwistek, F. P. Ramsey, Norbert Wiener y Kazimierz Kuratowski. La eliminación de las paradojas lógicas fue intentada, también, por medio de las teorías axiomáticas de los conjuntos (Zermelo, J. von Neumann, Paul

Bernays entre otros). Se distinguió luego entre las paradojas lógicas y las paradojas metalógicas (como las clásicas de "El Mentiroso" y las propuestas por P. E. B. Jourdain, L. Nelson, K. Grelling y otros autores); para la eliminación de estas últimas se forjó la teoría de la jerarquía de lenguajes, con la noción del metalenguaje (v.), ya entrevista por Russell y desarrollada por A. Tarski y R. Carnap. El uso de los nuevos conceptos lógicos influyó grandemente sobre el desarrollo de las tendencias filosóficas analíticas y lógico-positivistas, impulsadas por el *Tractatus* de Wittgenstein. Las nuevas orientaciones logísticas fueron extendidas por C. I. Lewis a la lógica modal (véase MODALIDAD) y por E. L. Post y J. Łukasiewicz a las lógicas polivalentes (véase POLIVALENTE). Brouwer creó su lógica intuicionista (V. INTUICIONISMO) —formalizada por A. Heyting— a base de la llamada "debilitación de los principios lógicos" (especialmente del principio del tercio excluso). Durante un tiempo, se enfrentaron varias posiciones en la filosofía de la matemática: logicismo (Russell), intuicionismo (Brouwer), formalismo (Hilbert); nos hemos referido a las mismas en el artículo Matemática, M. Schönfinkel inició en 1924 la llamada "lógica combinatoria", la cual elimina las variables y usa funciones tanto como argumentos como en calidad de valores de otras funciones. La "lógica combinatoria" fue elaborada y desarrollada asimismo por Haskell B. Curry (y luego Robert Feys, en colaboración con Curry). Alonzo Church inició al mismo tiempo la llamada "lógica lambda", donde la "operación λ" desempeña la abstracción de una función de su valor no especificado. La "lógica lambda" contiene también combinadores; el llamado "cálculo de conversión lambda", desarrollado a base de la "lógica lambda", es una lógica combinatoria cuyas relaciones con la lógica combinatoria de Schönfinkel-Curry ha sido puesta de relieve por J. B. Rosser. Los métodos de deducción usados en los *Principia Mathematica* y durante mucho tiempo admitidos por todos los lógicos fueron modificados por S. Jaskowski y G. Gentzen con su "cálculo secuencial" o deducción natural (v.), cada día más difundida. Mientras tanto, se intensificaba el trabajo en semiótica y metalógica. Importantes al respecto son las contribuciones de D. Hubert a la sintaxis (VÉASE), la prueba de Gödel (v.), los trabajos semánticos (véase SEMÁNTICA) de Tarski, Carnap y Quine, los intentos de fundamentar la pragmática (v.) por Ch. Morris. Se propusieron, además, notaciones nuevas (Łukasiewicz) y nuevos sistemas de fundamentación de la matemática (Chwistek, S. Leśniewski). Carnap ha dado una amplia fundamentación lógica inductiva. Notables progresos en lógica y metalógica se deben (al lado de los autores ya antes citados) a N. Goodman, S. C. Kleene, B. Rosser, R. M. Martin, A. Mostowski, J. R. Myhill, H. Reichenbach, Hao Wang, R. Feys, J. C. C. McKinsey, A. Robinson, A. R. Turquette, B. Sobociński, G. H. von Wright, Sôren Halldén, F. B. Fitch, I. M. Bocheński, W. Ackermann, P. Bernays, L. Kalmár, J. Surányi, J. G. Kemeny, J. Herbrand, U. Saamio, A. N. Kolmogoroff, E. W. Beth, Th. Skolem, Rózsa Péter, R. González Zubieta, Leon Henkin — además de los ya nombrados y otros que podrían añadirse a una probablemente muy larga lista. Junto a ello han renacido los estudios de historia de la lógica en el sentido apuntado al comienzo del presente artículo. Los trabajos en cuestión han suscitado con frecuencia cuestiones de carácter general filosófico; tales las mencionadas en los Análisis, Positivismo, Universales. Con ello se ha dado un nuevo sentido a las cuestiones ontológicas (véase ONTOLOGÍA) estrechamente relacionadas con problemas semióticos y especialmente semánticos.

Indicamos al comienzo que concluiríamos el presente artículo describiendo brevemente lo que es, a nuestro entender, la lógica.

Como toda ciencia, la lógica se presenta en forma de un lenguaje (v.). Este lenguaje es, como el de todas las ciencias, un lenguaje de tipo cognoscitivo. Como todo lenguaje, además, el de la lógica posee un cierto vocabulario. Ahora bien, mientras el vocabulario de las ciencias comprende de expresiones que se refieren a hechos *y* expresiones que no se refieren a los hechos, pero en cuyo marco son presentados los hechos, el vocabulario de la lógica abarca solamente estas últimas expresiones. Así, por ejemplo, los enunciados: 'Ningún mesón es estable' y 'Si se reciben del espacio exterior señales de radio de 21.1 centímetros de longitud de onda, entonces hay átomos de hidrógeno en el espacio exterior' se componen de dos tipos de expresiones. En uno de estos tipos intervienen términos como 'mesón', 'estable', 'espacio exterior', 'señales de radio de 21.1 centímetros de longitud de onda', etc., los cuales se refieren a hechos. En otro de estos tipos intervienen términos como 'Ningún...es', 'Si...entonces'. Estos últimos forman parte del vocabulario lógico, en el cual están engastados los enunciados científicos o, en general, enunciados cognoscitivos. La lógica tiene como objeto los términos del vocabulario lógico, los cuales se organizan en ciertas estructuras. Cuando las estructuras en cuestión son verdaderas con independencia de los términos no lógicos engastados en ellas, el resultado son verdades lógicas. Se dice por ello que un enunciado es lógicamente verdadero cuando lo es únicamente en virtud de su estructura o de su forma.

Según los términos lógicos específicamente introducidos en cada caso, tenemos diversas partes de la lógica. Estas partes son: la lógica sentencial, la cuantificacional (elemental y superior), la de la identidad, la de las clases y la de las relaciones. Nos hemos referido a ellas con más detalle en los artículos correspondientes (v. gr.: Sentencia; Cuantificación; Cuantificacional y Cuantificador; Identidad; Clase; Relación).

En la lógica usual se contienen no solamente términos lógicos, estructuras lógicas y verdades lógicas, sino también enunciados acerca de ellos. Estos enunciados forman parte de una disciplina: la metalógica (v.). Sin embargo, aunque los enunciados metalógicos estén habitualmente insertados en la presentación de los enunciados lógicos, conviene tomarlos separadamente y examinar los diversos problemas que suscitan. Siendo la metalógica una parte de la semiótica general o teoría general de los signos —y, por consiguiente, siendo un metalenguaje—, las cuestiones por ella planteadas son de índole sintáctica, semántica y pragmática. Nos hemos referido a estos puntos con más detalle en los correspondientes artículos, donde, además, se remite a conceptos

en los que se examinan específicamente las diversas cuestiones de las tres ramas de la metalógica.

Tanto la lógica como la metalógica son disciplinas formales. Lo que se ha llamado a veces la *lógica material (o lógica mayor) o* no es propiamente lógica (sino metodología, crítica, gnoseología, etc.), o bien puede ser equiparada con la semiótica lógica; en este último caso sigue subsistiendo su formalismo. La lógica y la metalógica son también disciplinas de carácter deductivo. Lo que se ha llamado a veces *lógica inductiva* (para distinguirla de la lógica propiamente deductiva) usa asimismo la deducción como método. De todos modos, es plausible distinguir entre lógica deductiva y lógica inductiva siempre que por cada una de estas expresiones se entienda el tratamiento de ciertos grupos de problemas más bien que ciertas formas de operación lógica. En ambos casos, las lógicas en cuestión proporcionan un análisis de ciertos términos y de ciertas operaciones que constituyen la base de las ciencias. En este sentido puede decirse, en efecto, que los lenguajes lógicos son lenguajes cognoscitivos. Otra cuestión es la de si son informativos. Algunos autores han declarado que la lógica entera (y también la matemática) está compuesta de enunciados tautológicos (véase TAUTOLOGÍA), y que su carácter de completa certidumbre se debe justamente a la "vaciedad" de tales enunciados. Otros han manifestado que la lógica informa sobre la realidad. No terciaremos aquí sobre esta cuestión (véase LÓGICA Y REALIDAD). Declararemos únicamente que en ninguno de dichos casos el calificativo 'cognoscitivo' deja de tener sentido. Pues aun suponiendo que la lógica no diga nada sobre la realidad, es menester admitir que nada sobre la realidad puede ser enunciado sin que se halle en su base el vocabulario lógico.

Para no sobrecargar esta bibliografía reservamos para la del artículo LOGÍSTICA (y artículos referidos en ella) la mención de los principales trabajos correspondientes a las investigaciones lógicas mencionadas en la anterior sección X. Hacemos excepción, empero, para los estudios de historia de la lógica en general (incluyendo, por lo tanto, los de historia de la logística), que figuran más abajo. Esta bibliografía estará organizada en cuatro partes: (A) Obras sobre el objeto de la lógica; (B) Exposiciones generales de la lógica (salvo logística); (C) Obras sobre algunos de los tipos especiales de lógica aludidos en el presente artículo; (D) Historia de la lógica. Esta última comprenderá las siguientes subdivisiones: (a) Lógica oriental; (b) Lógica occidental en general; (c) Lógica antigua; (d) Lógica medieval; (e) Lógica moderna y contemporánea. Hay que tener en cuenta que las cuestiones tratadas en las obras mencionadas en (A) son asimismo objeto de muchos de los escritos referidos en (B) y de gran parte de las obras citadas en LOGÍSTICA. Hay que tener presente también que, en lo que toca a la lógica de autores particulares, las referencias deben ser completadas con las bibliografías de los artículos que les han sido consagrados. Para lógica inductiva, véanse las bibliografías de CONFIRMACIÓN, INDUCCIÓN y PROBABILIDAD.

(A) M. Honecker, *Logik. Eine Systematik der logischen Problème,* 1927. — A. Gómez Izquierdo, *Análisis del pensamiento lógico,* 2 vols., 1928-1942 (*I. El concepto y la palabra; La definición y la división; II. El raciocinio y la explicación*). — E. Husserl, *Fórmale und transzendentale Logik,* 1929. — A. Reymond, *Les principes de la logique et la critique contemporaine,* 1932. — F. Gonseth, *Qu'est-ce que la logique?,* 1937. — Ch. Serrus, *Essai sur la signification de la logique,* 1939. — A. P. Ushenko, *The Problems of Logic,* 1941. — M. R. Cohen, *A Préface to Logic,* 1944 (trad. esp.: *Iniciación a la lógica,* 1952). — M. Black, *Critical Thinking,* 1946. — J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science,* 1947, ed. G. Canguilhem y Ch. Ehresmann. — F. Enriques, *Problemas de la lógica* (trad. esp., 1947). — G. H. von Wright, *Form and Content in Logic. An Inaugural Lecture,* 1949, reimp. en el volumen del autor: *Logical Studies,* 1957. — A. Sinclair, *The Conditions of Knowledge,* 1951 (el autor propone reducir las proposiciones lógicas a "actitudes", sosteniendo con ello una especie de "behaviorismo lógico"). — José Ferrater Mora, *Qué es la lógica,* 1957, 2ª ed., 1960. — Agreguemos sobre la relación entre psicología y lógica: E. Husserl, *Logische Untersuchungen,* 2 vols., 1900, 2ª ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas,* 4 vols., 1929). — M. Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik,* 1902. — M. Honecker, *Gegenstandslogik und Denklogik,* 1921, 3ª ed., 1926. — J. R. Kantor, *Psychological and Logic,* I, 1945. — Alonzo Church, "Logic", *Encyclopaedia Britannica* ed. de 1956, Vol. 14, págs. 305-15; ed. de 1957, págs. 305-15.

(B) Iniciamos esta lista con las obras aparecidas después de la muerte de Hegel (1831): F. E. Beneke, *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens,* 1832 y *System der Logik als Kunstlehre des Denkens,* 1842. — B. Bolzano, *Wissenschaftslehre,* 4 vols., 1837, reed. por A. Höfler, 1912. — J. S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation,* 2 vols., 1843 (trad. esp.: *Sistema de lógica,* 1906). — F. Ueberweg, *System der Logik und Geschichte ihrer Lehren,* 1857, 5ª ed. por J. B. Meyer, 1882. — Ch. Sigwart, *Logik,* 2 vols., 1873, 5ª ed., por H. Maier, 1924. — W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik,* 1878. — W. Wundt, *Logik,* 1880-83. — L. Liard, *Logique,* 1884. — Th. G. Masaryk, *Grundzüge einer konkreten Logik,* 1885. — B. Bosanquet, *Logic, or the Morphology of Knowledge,* 2 vols., 1888. — T. Pesch, *Institutiones logicales,* 1889. A esta obra, de inspiración neoescolástica, hay que agregar numerosas otras de la misma inspiración, así como las partes sobre lógica en los manuales de filosofía neoescolástica y neotomista a los cuales hemos referido en los artículos NEOESCOLASTICISMO y NEOTOMISMO. Muy leída dentro de la dirección neotomista es la *Petite Logique* (1923), de J. Maritain (torno II: *L'ordre des concepts)* de sus *Éléments de philosophie*). También: J. Frôbes, S. J., *Tractatus logicae formalis,* 1940. — B. Erdmann, Logik, I, 1892. — Th. Lipps, *Grundzüge der Logik,* 1893. — Otto Willmann, *Philosophische Propädeutik,* 3 partes, I y II, 1901-1904, 1912-1913; III, 1914 [parte sobre la lógica] (trad. esp.: *Iniciación a la lógica,* 1928). — H. Cohen, *Logik des reinen Erkennes,* 1902 (las citas de este autor en el texto del artículo proceden de la mencionada obra: Einleitung, III, 2, 4 y 6). — B. Croce, *Lógica come scienza del con*cetto puro,* 1905 (parte I de la *Filosofia dello Spirito*). — J. M. Baldwin, *Thought and Things, or Genetic Logic* (I. *Functional Logic, or Genetic Theory of Knowledge,* 1906; II. *Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought,* 1908; III. *Interest and Art,* 1911). — J. Geyser, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre,* 1909. — F. C. S. Schiller, *Formal Logic,* 1912. — Von Kries, *Logik,* 1916. — E. Go-

blot, *Traité de logique,* 1918 (trad. esp.: *Tratado de lógica,* 1929). — K. J. Grau, *Grundriss der Logik,* 1918, 3ª ed., 1929 (trad. esp.: *Lógica,* 1932). — Th. Ziehen, *Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage, mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik,* 1920. — A. Höfler, *Logik,* 1922. — N. Lossky, *Logika, 2* vols., 1923. — W. E. Johnson, *Logic,* I, 1921; II, 1922; III, 1924. — A. Pfänder, "Logik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* IV (1921); también en ed. aparte: *Logik,* 1921 (trad. esp.: *Lógica,* 1928, reed., 1940). — J. Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry,* 1938 (trad. esp.: *Lógica,* 1950). — R. Romero E. Pucciarelli, *Lógica,* 1938, 17ª ed., 1961. — H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic,* 1940 (2ª ed., muy revisada y ampliada, de la obra del mismo título, de 1906). — P. Haberlin, *Logik im Grundriss,* 1947. — Francis H. Parker y Henry B. Veatch, *Logic as a Human Instrument,* 1959.

(C) Para la lógica marxista, véase DIALÉCTICA, MARXISMO; Cfr. especialmente H. Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique,* 1947 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica dialéctica,* 1956. — A. Philipov, *Logic and Dialectic in the Soviet Union,* 1952. — Eli de Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica,* 1956, 2ª ed., 1959. — Jean Furstenberg, *Dialectique du XXe siècle. Essais pour une logique du réel,* 1956. — Henri Wald, *Introducere in lógica dialectica,* 1959. — D. P. Gorski y P. V. Tavante, *Lógica* (trad. esp., 1959). — Para lógica arquitectónica: B. Bornstein, *apud* art. ARQUITECTÓNICA. — Para lógica estructural: L. Gabriel, *Logik der Weltanschauung,* 1949. — Para la "lógica integral", véase la obra de Gabriel cit. *supra* y el escrito del mismo autor: "Integrale Logik", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* X (1956), 44-62. — Para la lógica hermenéutica: H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik,* 1938. — Para la lógica filosófica de Jaspers, Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. (I. Philosophische Logik),* 1947, especialmente págs. 20 y sigs. — Para la "lógica de la simplicidad": André Lamouche, *Logique de la simplicité,* 1959. — Para la "lógica total" de Spann, véase de este autor *Ganzheitliche Logik,* 1958, ed. Walter Heinrich. — Para la lógica [trascendental] de Husserl: Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl,* 1957. — Para la lógica del pensamiento concreto de Ortega: Julián Marías, *Introducción a la filosofía,* 1944, págs. 310 y sigs., y M. Granell, *Lógica,* 1949. — La referencia a Wittgenstein procede de *Notebooks 1914-1916,* 1961, ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, pág. 2 (Cfr. también *Tractatus,* 5.473).

(D) (a) S. Ch. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic,* 1921. — A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism,* 1921. — H. N. Randle, *Indian Logic in the Early Schools,* 1930. — S. Ch. Vidyabhusana, *History of the Mediaeval School of Indian Logic,* 1909. — St. Schayer, "Studien zur indischen Logik", I ("Der indische und der aristotelische Syllogismus"), *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres,* Classe de Philologie, Classe d'Histoire et de Philosophie (1932), 98-102; II ("Altindische Antizipationen der Aussagenlogik"), *ibid.* (1933), 90-6. — Íd., íd., "Ueber die Méthode der Nyāya-Forschung", *Festschrift M. Winternitz,* 1933, págs. 247-57. — D. H. H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-nyāya Logic,* 1951 [Harvard Oriental Séries, 40]. — S. Sugiura, *Hindu Logic as preserved in China and Japan,* 1900.—Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic,* 2 vols., 1932-1930 [Bibliotheca Buddhica, 26], reimp., 2 vols., 1958). — D. C. Chatterji, "Sources of Buddhist Logic (from the traditional Point of View)", *Indian Historical Quarterly,* IX (1933), 499-502. — G. Tucci, "Buddhist Logic before" (Dinnâga Asanga, Vasubandhu, Tarkaśāstras), *Journal of the Royal Asiatic Society* (1929), 451-88, 870-1. — E. Frauwallner, "Dignāga und anderes", *Festchrift M. Winternitz,* 1933, págs. 237-42. — M. Dambuyant, "La dialectique bouddhique", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* LXXIV (1949), 7-9, 307-18. — I. M. Bocheński, *Fórmale Logik,* 1956, 2» ed., 1962 (trad. esp.: *Lógica formal,* 1963). [1» parte sobre log. india.]

(b) K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (I. *Die Entwicklung der Logik im Altertum,* 1855; II, III, IV. *Die Logik im Mittelalter,* 1861-1870. 2ª ed. de t. II, 1885, reimp. de la obra completa, 1955). Esta obra, aunque justamente criticada por recientes historiadores, a causa de las frecuentes, erróneas o precipitadas interpretaciones del autor, constituye todavía el más importante acopio de materiales para la historia de la lógica occidental hasta fines de la Edad Media. — F. Ueberweg, *op. cit.* en sección (B), parte histórica. — R. Adamson, *A Short History of Logic,* 1911, 2» ed., 1962. Th. Ziehen, *op. cit.* en sección (B), parte histórica. — J. B. Riefert, *Logik, eine Kritik an der Geschichte ihrer Idee,* 1925 *(Lehrbuch der Philosophie,* ed. M. Dessoir). — H. Scholz, *Geschichte der Logik,* 1931. — J. Jørgensen, *A Treatise of Formal Logic,* 3 vols., 1931, Vol. I. — I. M. Bochenski, *Historia Logicae Formalis. Ad usum privatum,* I-II (mimeog.), Romae, 1936. — E. W. Beth, *Geschiedenis der logica,* 1944, 2ª ed., 1947. — K. Dürr, "Die Entwicklung der Dialektik von Plato bis Hegel", *Dialéctica,* I (1947), 45-61. — R. Feys, *De ontwikkeling, van het logisch denken,* 1949. — F. Enriques, *Para la historia de la lógica* (trad. esp., 1949). — Véase también I. M. Bochenski, "L'état et les besoins de l'histoire de la logique formelle", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam* 1949, págs. 1062-4. — I. M. Bochenski, *Fórmale Logic,* 1956, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *Lógica formal* 1963). — Ph. Boehner, A. Church, D. H. Inglass, B. Mates, "Logic, History of", en *Encyclopaedia Britannica,* ed. de 1956, Vol. 14, págs. 305-32; ed. de 1957, Vol. 14, págs. 305-32. — William Kneale y Martha Kneale, *The Development of Logic,*

(c) I. M. Bochenski, *Elementa logicae graecae,* 1937 (antología de textos con trads. latinas). — Íd., íd., *Ancient Formal Logic,* 1951. — E. Kapp, *Greek Foundations of Traditional Loqic,* 1942. — J. Clark, *Conventional Logic and Modem Logic.,* 1952, Caps. I y II. — A. Parente, *U tramonto della lógica antica e il problema della storia,* 1952. — E. W. Platzeck, *Von der Analogie zum Syllogismus,* 1954 (trad. esp. modificada: *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía,* 1954). — A. Rüstow, *Der Lügner, Theorie, Geschichte und Auflösung,* 1910 (Dis.). — E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik,* 1925. — Stenzel, s. v. Logik en Pauly-Wissowa (también sobre lógica arcaica"). — K. Reidemeister, *Mathematik und Logik bei Plato,* 1942. — H. Maier, *Die Syllogistik des Aristóteles,* 3 vols., 1896-1900. — W. D. Ross, *Aristotle,* 1923, 5ª ed., revisada, 1953 (trad. esp.: *Aristóteles,* 1957). — A. Becker, *Die aristotelische Théorie der Möglichkeistesschlüsse,* 1933 (Dis.). — P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Logik,* 1936. — J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote,* 1939. — Fr. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik,* 1939. — J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modem Formai Logic,* 1951. — C. A. Viano, *La lógica di Aristotele,* 1955. — I. M. Bochenski, "Notes historiques sur les propositions modales", *Revue des sciences philoso-*

phiques et théologiques, XXVI (1937), 673-92. — B. Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review,* LVIII (1949), 234-42. — M. Hurst, "Material Implication in the Fourth Century B. C.", *Mind,* N. S. VLIV (1935), 484-95. — I. M. Bocheński, *La logique de Théophraste,* 1939, 2» ed., 1947. — Łukasiewicz, "Zhistorii logiki zdań", *Przeglad Filozoficzny* XXXVII (1934), 417-37. Trad. alemana: "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis* V (1935), 111-31. Este artículo de Łukasiewicz constituye uno de los jalones decisivos en la investigación contemporánea sobre historia de la lógica. — A. Krokiewicz, "O Logice Stoików", *Kwartalnik Filosoficzny,* XVII (1948), 173-97. — A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens,* s/f. (1950). — B. Mates, *Stoic Logic,* 1953. — Ph. y E. de Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference,* 1941. — R. Chisholm, "Sextus Empiricus and Modem Empiricism", *Philosophy of Science,* VIII (1941), 371-84. — J. W. Stakelum, *Galen and the Logic of Propositions,* 1940 (Dis.). — Íd., íd., "Why Galenian Figure?", *The New Scholasticism,* XVI (1942), 289-96. — R. van den Driessche, "Sur le 'De syllogismo hypothetico' de Boèce", *Methodos,* I (1949), 293-307. — K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius,* 1951. — A. N. Prior, "The Logic of Négative Terms in Boethius , *Franciscan Studies,* XIII (1953), 1-6. — Oskar Becker, *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik,* 1957 [Klassisch-philologische Studien, 17]. — Gerold Stahl, *Enfoque moderno de la lógica clásica,* 1958. — Sobre algunos problemas planteados por la investigación de la historia de la lógica griega a la luz de las citadas obras de Bocheński sobre la antigua lógica formal (1951) y de Lukasiewicz sobre la silogística de Aristóteles (1951): José Ferrater Mora, "Dos obras maestras de historia de la lógica", *Notas y Estudios de Filosofía,* IV (1953), 145-58.

(d) Ph. Boehner, *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to ca. 1400,* 1952. — J. Clark, *Conventional Logic and Modem Logic,* 1952, Cap. III. — E. A. Moody, *Truth and Conséquence in Mediaeval Logic,* 1953. — K. Dürr, "Aussagenlogik im Mittelalter", *Erkenntnis,* VII (1937), 160-69. — M. Grabmann, "Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus", *Abhandlungen Preuss. Ak. der Wissenschaften,*Phil. Hist. Klasse Nr. 5, 1937. — A. C. Crombie, "Scholastic Logic and the Experimental Method", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences,* 1947, págs. 280-5. — Mohán y E. Gaudens, "Incipits of Logical Writings of the XIIIth-XVth Centuries", *Franciscan Studies,* XII (1952), 349-489. — I. M. Bochenski, *art. cit.* en (c) sobre las proposiciones modales. — Íd., íd., "De consequentiis Scholasticorum earumque origen", *Angelicum,* XV (1938), 1-18. — A. Elie, *Le complexe significabile,* 1937. — I. Makdour, *L'Organon d'Aristote dans le monde árabe,* 1934. — A.-M. Goichon, "Une logique moderne à l'époque médiévale: la logique d'Avicenne", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XVI (1947-48), 53-68. — L. Lachance, "St. Thomas dans l'histoire de la logique", *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle,* I (1932), 61-103. — T. Salamucha, "Die Aussagenlogik bei W. Ockham", *Franziskanische Studien,* XXXII (1950), 97-134, trad. del polaco por J. Bendiek. — E. A. Moody, *The Logic of W. of Ockham,* 1935. — J. P. Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of* Spam, 1945 (texto con comentarios). — Ph. Boehner, "Bemerkungen zur Geschichte der De Morgansche Gesetze in der Scholastik", *Archiv für Philosophie,* 1951, págs. 113-45. — A. N. Prior, "On Some Consequentiae in W. Burleigh", *The New Scholasticism,* XXVII (1953), 433-46. — L. M. De Rijk, *Lógica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic. Vol. I: On the Twelfth Cent. Théories of Fallacy,* 1962 [Wijsgerige teksten en studien, 6]. Sobre algunos problemas planteados por la investigación de la historia de la lógica medieval a la luz de las obras de Dürr (1951) —citada al final de (c)— y de Ph. Boehner (1952) al principio de (d): José Ferrater Mora, "De Boecio a Alberto de Sajonia: un fragmento de historia de la lógica", *Imago mundi,* I, 3 (1953), 3-22.

(e) C. A. Lewis, A *Survey of Symbolic Logic,* 1918, Cap. I. — P. H. Nidditch, *The Development of Mathematical Logic,* 1962. — J. Venn, *Simbolic Logic,* 1881, 2» ed., 1894, Cap. XX. — W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic,* 4 vols., 1859-1860, ed. Mansel y Veitch (parte histórica). — I. Thomas, "Material Implication in J. of St. Thomas", *Dominican Studies,* III (1950). — G. Loria, "La logique mathématique avant Leibniz", *Buletin des sciences mathématiques,* XVIII (1894). — K. Dürr, "Die mathematische Logik des A. Geulincx", *Erkenntnis,* VIII (1939-40), 361-68. — B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz,* 1900, 2ª ed., 1937. — L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits,* 1901. — H. L. Matzat, *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibniz' schen Zeichenkunst,* 1938 [opinión contraria a Russell y Couturat]. — B. Jasinowski, *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik,* 1918 (sobre todo para los precedentes en Suárez de la lógica de Leibniz). — Ph. P. Wiener, "Notes on Leibniz Conception of Logic and Its Historical Context", *The Philosophical Review,* XLVIII (1939), 567-86. — K. Dürr, *Leibniz' Forschungen im Gebiete der Syllogismus (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag, 1646-1946,* Lieferung 5, 1949). — Raili Kauppi, *Über die Leibnizsche Lokig mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension una der Extension,* 1960 [Acta Philosophica Fennica, 12]. — Íd., íd., "Die Logistik J. H. Lamberts", *Festschrift A. Speiser,* 1945, págs. 47-65. — L. Lugarini, *La logica transcendentale kantiana,* 1950. — Francesco Barone, *Lógica fórmale e lógica trascendentale. I: Da Leibniz a Kant,* 1957. — Arturo Massolo, *Ricerche della lógica hegeliana ed altri saggi,* 1950. — Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel,* 1953. — H. Scholz, ' Die klassische deutche Philophie und die neue Lokig", *Actes du Congrès Internationale de Philosophie Scientifique,* Paris, 1935, Fasc. VIII. — G. Stammler, *Deutsche Logikarbeit seit Hegels Tod als Kampf von Mensch, Ding und Wahrheit. I: Spekulative Logik,* 1936 (esta historia trata del *Collegium logicum* del siglo XVIII, de la escuela hegeliana, de Fries, de Herbart y sus discípulos, de los teístas especulativos, de Trendelenburg, Lotze, etc.). — W. Dubislav, "Bolzano als Vorläufer der mathematischen Logik", *Philosophisches Journal,* XLIV (1931). — Wilhelm Risse, *Geschichte der Logik. Die Logik der Neuzeit. I. Die Geschichte der Logik von 1500 bis 1640,* 1964. — Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl,* 1957. — P. E. B. Jourdain, "The Development of Théories of Mathematical Logic and the Principies of Mathematics", *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics,* vols. 41, 43 y 44 (1910-1913) (abarca Leibniz, Boole, Jevons, Peano y otros autores). — J. Jørgensen, "Einige Hauptpunkte der Entwicklung der formalen Logik seit Boole", *Erkenntnis* V (1935), 131-42. — E. W. Beth, "The Origin and Growth of Symbolic Logic", *Synthèse,* VI (1947-1948), 258-74. — Íd.,

íd., "Hundred Years of Symbolic Logic", *Dialéctica* I (1947), 331-45. — R. Feys, "Les logiques nouvelles des modalités", *Revue Néoscolastique de Philosophie,* XL (1937), 517-53. — Íd., íd., "Directions nouvelles de la logistique aux États-Unis", *Revue Néoscolastique de Philosophie,* XL (1937), 398-411. — Z. Jordan, "The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland between Two Wars", *Polish Science and Learning,* 1945, Nº 6. — R. Blanche, "Logique 1900-1950", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* Año 78 (1953).

Una bibliografía muy completa de escritos lógicos modernos (especialmente de los siglos XV, XVI y XVII) se halla en Leonhard Rabus, *Logik und Metaphysik. Erster Theil. Erkenntnislehre. Geschichte der Logik. System der Logik. Nebst einer chronologisch gehalten Übersicht über die logische Literatur und einem alphabetischen Sachregister,* 1868 (págs. 453-518).

Para mayor información sobre los diversos filósofos y lógicos de las varias épocas mencionadas, véanse los artículos que les han sido especialmente dedicados.

LÓGICA ANTIGUA, ARCAICA, ARISTOTÉLICA, ARISTOTÉLICO-ESCOLASTICA, CLÁSICA, CONTEMPORÁNEA, ESCOLÁSTICA, ESTOICA (ESTOICO-MEGARICA), GRIEGA, MEDIEVAL, MODERNA, NEOESCOLASTICA, NUEVA, OCCIDENTAL, ORIENTAL, TRADICIONAL, VIEJA. Véase LÓGICA y LOGÍSTICA.

LOGICA ANTIQUA (o ANTIQUORUM), MODERNA (o MODERNORUM), NOVA, VETUS. Véase LÓGICA.

LÓGICA ARQUITECTÓNICA, CONCRETA, DEDUCTIVA, DEL POTENCIAMIENTO, DIALÉCTICA, EMPÍRICA, ESTRUCTURAL FENOMENOLÓGICA, FILOSÓFICA, FORMAL, GNOSEOLÓGICA, HISTÓRICA, INDUCTIVA, MATEMÁTICA, MATERIAL, MAYOR, MENOR, METAFÍSICA, METODOLÓGICA, NORMATIVISTA, OBJETIVISTA, ONTOLÓGICA, PSICOLOGISTA, SIMBÓLICA, TRASCENDENTAL, VITAL. Véase LÓGICA y LOGÍSTICA y artículos allí referidos.

LÓGICA COMBINATORIA, CUANTIFICACIONAL, DE CLASES, DE LA IDENTIDAD, DE LAS DESCRIPCIONES, DE RELACIONES, LAMBDA, MODAL, POLIVALENTE, PROBABILITARIA, PROPOSICIONAL, SENTENCIAL. Véase LÓGICA y LOGÍSTICA y artículos allí referidos, especialmente: CÁLCULO, CLASE, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR, DESCRIPCIÓN, IDENTIDAD, MODALIDAD, POLIVALENTE, PROBABILIDAD, PROPOSICIÓN, RELACIÓN, SENTENCIA.

LÓGICA Y REALIDAD. En el artículo Lógica (VÉASE) hemos aludido ocasionalmente al problema del modo como, según algunos autores, las proposiciones que forman parte de dicha disciplina se refieren a lo real. En el artículo Logística (VÉASE) hemos reiterado la cuestión desde otro punto de vista. Aquí la tomaremos como una cuestión central, que ha ocupado la atención de muchos pensadores, y que puede dar indicaciones valiosas sobre las tendencias generales de buen número de filosofías. Para mayor comodidad, dividiremos la cuestión en dos aspectos, con frecuencia íntimamente relacionados entre sí. El primero puede enunciarse del modo siguiente: el problema de la aplicabilidad o no aplicabilidad de la lógica a lo real. El segundo puede formularse así: el problema de si la lógica implica o no una ontología.

Las soluciones dadas al primer problema han dependido fundamentalmente de la concepción que se haya mantenido en cada caso acerca de la naturaleza de las proposiciones lógicas y en particular acerca de la naturaleza de los llamados principios lógicos. Consideremos *algunas* de tales concepciones:

(1) La concepción aristotélica: los principios lógicos expresan conexiones necesarias que responden a relaciones reales.

(2) La concepción puramente empirista: los principios lógicos son meras generalizaciones de relaciones empíricas obtenidas por medio de un proceso de abstracción (VÉASE) total.

(3) La concepción esencialista: los principios lógicos designan las normas ideales mediante las cuales se rigen ciertos objetos también ideales; algunos, tales Platón, consideran dichos objetos como (metafísicamente) existentes; otros, tales Husserl, los consideran como subsistentes.

(4) La concepción lingüística: los principios lógicos son reglas del lenguaje. Como estas reglas son con frecuencia definidas como convenciones, la concepción lingüística coincide muchas veces con la concepción convencionalista.

(5) La concepción kantiana: las normas lógicas son imposiciones del sujeto trascendental.

(6) La concepción wittgensteiniana: las fórmulas lógicas son tautologías vacías.

Las concepciones anteriores han sido numeradas sin atenerse al orden histórico. No pretenden ser completas. Manifiestan ciertas tendencias generales que pueden ser especificadas mediante teorías más detalladas. Pueden observarse entre algunas de ellas ciertas similaridades. Así ocurre entre las concepciones (1) y (2), entre las concepciones (3) y (4) y entre las concepciones (5) y (6), por un lado, y entre las concepciones (1), (2) y (3), y (4), (5) y (6), por el otro — para mencionar sólo dos de las agrupaciones posibles. La razón de cada agrupación es el tipo de relación establecido entre las proposiciones lógicas y las relaciones reales. Ahora bien, puede establecerse una agrupación más sistemática que *explique* tales modos de relación. Esta agrupación da por resultado, a nuestro entender, las concepciones siguientes:

(a) Lógica (por la que entenderemos primariamente las leyes lógicas y sólo secundariamente las reglas metalógicas) y realidad pueden "coincidir", porque hay ciertos principios que son a la vez del pensar y del ser.

(b) Lógica y realidad coinciden, porque hay ciertos principios del ser que se reflejan en el pensar.

(c) Lógica y realidad coinciden, porque hay ciertos principios del pensar que se reflejan ontológicamente en el ser.

(d) Lógica y realidad coinciden, porque las leyes lógicas son simplemente operaciones con las cuales es manejado lo real.

Cada una de estas concepciones se basa en una determinada teoría general filosófica o bien agrupa a su vez diversas teorías de acuerdo con los varios modos de interpretarla. Así, la concepción (a) puede ser calificada de monista; la (b), de realista; la (c), de idealista. En cuanto a la (d), puede ser kantiana, convencionalista, operacionalista, behaviorista, wittgensteiniana, etc. Es curioso mostrar que en algunos casos (como en

las concepciones wittgensteiniana y convencionalista extrema) se admite que la lógica y la realidad "coinciden" precisamente porque no coinciden y no plantean, por lo tanto, problemas acerca de su relación como dos modos de "ser". Agreguemos que el adherirse a cualquiera de las concepciones mencionadas no significan interpretarlas siempre del mismo modo. Ello ocurre inclusive con cada una de las subconcepciones agrupadas en (d.). Por ejemplo, hay autores (como G. Ryle) para quienes las normas lógicas se aplican a lo real, porque son operaciones llevadas a cabo de acuerdo con ciertas reglas, mas para quienes ello no significa que las normas lógicas sean convenciones análogas a las que se usan en los juegos. Cierto que, como las reglas de los juegos, y a diferencia de las leyes naturales, las normas lógicas pueden no obedecerse. Pero mientras las convenciones de los juegos no proporcionan información sobre la realidad, las de la lógica son usadas en lenguajes informativos.

Todas las concepciones mencionadas son ilustrativas de ciertos modos de ser atribuidos a las operaciones lógicas y de las maneras como por medio de ellas se supone poder hablarse acerca de lo real. A nuestro entender, empero, adolecen casi siempre de alguno de los siguientes defectos: interpretar la relación (o falta de relación) entre lógica y realidad como si se tratara de la relación (o falta de relación) entre una "cosa" (aunque sea una "cosa que se hace") y otra "cosa"; y confundir o no aclarar suficientemente el tipo de relación de que se trata, el cual puede ser reproductivo, analógico o simbólico. Indicaremos aquí brevemente nuestra opinión al respecto.

La lógica no tiene que ver con la realidad al modo como una "cosa" se relaciona con otra, pues en tal caso habría que adherirse a una determinada teoría metafísica que explicara las supuestas coincidencias: por ejemplo, que la realidad es de índole lógica; que el espíritu humano posee anticipadamente (por reminiscencia o de cualquier otro modo) un conocimiento de lo real, etc. La relación entre lógica y realidad puede ser comparada, por lo pronto, a la relación de un orden con otro orden — distinta, por tanto, de la relación entre una "forma" (vacía o no vacía) y su "contenido" (metafísico o fenoménico). Por eso la lógica no puede decir nada sobre lo real en tanto que es; la lógica no describe la (existente o supuesta) textura inteligible de lo ontológico. La frase de Spinoza según la cual el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas, es justa siempre que interpretemos adecuadamente (y flexiblemente) los términos *'ordo' y 'connexio'*.

Lo que expresan las proposiciones lógicas no es, pues, lo real, sino ciertos modos (múltiples) de ordenación de la realidad que se manifiestan en los lenguajes informativos de las ciencias. La realidad no necesita ser, pues, lógica para que sea susceptible de manejo lógico, análogamente a —como ha precisado K. R. Popper— la realidad no necesita ser intrínsecamente británica para que sea posible usar el idioma inglés con el fin de describirla. Como "lengua bien hecha", la lógica describe, además, las ordenaciones de la realidad en forma simbólica: no reproduciéndola mediante copia ni tratando de averiguar su esencia mediante analogía.

El segundo problema mencionado al comienzo de este artículo ha sido examinado desde varios puntos de vista. He aquí algunos: la lógica no depende de nada ajeno a ella y, por lo tanto, tampoco de una ontología; la lógica depende de una metafísica; la lógica tiene en su base ciertos supuestos que no son expresables en el lenguaje de la lógica y que pueden calificarse, en general, de filosóficos. Como puede presumirse, la solución dada al problema depende en gran medida de lo que se relacione (o deje de relacionarse) con la lógica: ontología formal, ontología material, metafísica crítica, metafísica especulativa, "filosofía general", etc. Algunos autores, en efecto, niegan que la lógica dependa de ninguna metafísica de carácter especulativo, pero admiten, en cambio, la posibilidad de que dependa de una ontología de índole formal. Otros autores mantienen que la lógica se construye (o debe construirse) sin tener en cuenta consideraciones extralógicas, pero que en el curso de su edificación se llega inevitablemente a consecuencias ontológicas, metafísicas o de otra índole. Otros indican que el error principal de quienes ligan (ya sea al principio, ya sea al fin) la lógica con elementos extralógicos, reside en que confunden la metalógica (VÉASE) con una metafísica o con una ontología. Podrían citarse muchas otras posiciones al respecto. Nos limitaremos aquí a llamar la atención sobre la necesidad, cada vez que se examina este problema, de precisar de qué se trata exactamente, y en particular de precisar si: (I) se habla de algo que está en la base de la lógica o de una consecuencia de las investigaciones lógicas; (II) se entiende por Ontología' todo conjunto de proposiciones que enuncian algo acerca de la realidad en cuanto tal, o se quiere indicar un conjunto de supuestos que condicionan el uso del lenguaje, o, finalmente, se pretende aludir a una determinada concepción metafísica. La respuesta dada al problema puede ser distinta en cada caso. Es posible admitir, en efecto, que, como dice E. Nagel, no hay correlato metafísico ni correlato empírico de los principios lógicos, y aceptar al mismo tiempo que la edificación de un cálculo lógico está orientado por consideraciones semánticas y, por lo tanto, no es enteramente ajena a un correlato del cálculo.

F. Évellin, "La pensée et le réel", *Revue Philosophique*, XXX (1889).— M. C. Swabey, *Logic and Nature*, 1930, 2ª ed., 1955. — Ch. Serras, *Le parallélisme logico-grammatical*, 1933. —Hans Hahn, *Logik Mathematik und Naturerkennen*, 1933. — F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique*, 1936. — F. Mange, *L'Esprit et le réel perçu*, 1937. — Íd., íd., *L'Esprit et te réel dans les limites du nombre et de la grandeur*, 1937. — M. Riveline, *Essai sur le problème le plus générale: action et logique*, 1939. — K. R. Popper, "What is Dialectic?", *Mind.*, XLIX (1940), 403-26. — A. P. Ushenko, *The Problems of Logic*, 1941. — E. Nagel, "Logic without Ontology", en *Naturalism, and the Human Spirit*, 1944, págs. 210-41. — Varios autores, *Logic and Reality* (*Aristotelian Society*. Supp. Vol. XX), 1946. — V. Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung*, 1947. — R. Feys, "Logique formalisée et philosophie", *Synthèse*, VI (1947-1948). — E. T. Nelson, A. Ambrose, E. W. Hall, E. Nagel, "A Symposium on the Relation of Logic to Metaphysics", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 1-34.

— A. Sinclair, *The Conditions of Knowledge*, 1951. — M. Fréchet, *Les mathématiques et le concret*, 1955. — L. Rougier, *Traité de la connaissance*, 1955, Libro II (Caps. ix-xiii). — A. Menne, *Logik und Existenz, eine logistische Analyse der kategorischen Syllogismusfunktoren und das Problem der Nullklasse*, 1954. — — H. Meyer, *Le rôle médiateur de la logique*, 1956. — H. S. Léonard, "The Logic of Existence", *Philosophical Studies*, VII (1956), 49-64. — L. O. Katsoff, *Logic and the Nature of Reality*, 1956. — José Ferrater Mora, "Lógica y realidad", Parte III de *Qué es la lógica*, 1957, 2ª ed., 1960. — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection de logique mathématique, ser. A, Nº 12]. — Peter Zinkernagel, *Conditions for Description* (trad. del danés, 1957, especialmente Cap. II. — F. H. Parker y H. B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, 1959. — Martin Foss, *Logic and Existence*, 1962 [no trata siempre del tema anunciado]. — Eric Toms, *Being, Negation, and Logic*, 1962, Parte I, Cap. ii.

LOGICISMO. Véase MATEMÁTICA.

LOGÍSTICA. Nos hemos ya referido en el artículo Lógica (VÉASE) a los diversos trabajos que se han llevado a cabo —principalmente en la época contemporánea— bajo el nombre de *logística*. Con ello hemos querido poner de relieve que no admitimos la división artificial que a veces se establece entre la lógica (en tanto que "lógica clásica", "lógica tradicional", etc.) y la logística (en tanto que "lógica moderna", "lógica nueva", etc.). Es conveniente, sin embargo, reseñar brevemente las principales cuestiones que se suscitan respecto al nombre 'logística' e informar sobre algunos de los debates mantenidos sobre la relación, o falta de relación, existente entre la logística y otros "tipos" de lógica.

El término 'logística' es el empleado habitualmente en español y —en las traducciones pertinentes— con gran frecuencia en francés (*logistique*), en alemán (*Logistik*), en flamenco (*Logistiek*) y otros idiomas, para designar las investigaciones a las cuales nos hemos referido en el artículo Lógica al dar una lista de las tendencias contemporáneas (sección X). En inglés suelen usarse con preferencia otros términos; por ejemplo, 'lógica simbólica' (*symbolic logic*), 'lógica matemática' (*mathematical logic*), a veces inclusive simplemente 'lógica formal' (*formal logic*). En rigor, estos últimos términos van siendo crecientemente admitidos también en español y otros idiomas, pero como persiste en la gran mayoría de los casos el uso de 'logística', nos hemos atenido a él con gran frecuencia. Ello tiene una desventaja: el de que ya no puede usarse 'logística', tal como se hace comunmente en inglés (*logistics*), para designar el estudio de tipos especiales de sistemas deductivos, pero como el contexto permite en cada caso saber si es a este estudio o a la lógica en general a lo que se refiere la expresión, el inconveniente citado no es demasiado perturbador. Por otro lado, 'logística' tiene una ventaja que a las otras expresiones no siempre puede adjudicárseles: el de que puede servir de término neutral para designar el *conjunto* de las mencionadas investigaciones y, por consiguiente, no sólo para la lógica *stricto sensu* de gran parte del pasado y de la época actual, sino para múltiples investigaciones metalógicas y hasta semióticas (particularmente, sintácticas).

En los escritos de lógica contemporánea se han empleado, además, otras expresiones: 'algoritmo lógico', 'álgebra de la lógica', etc. 'Algoritmo lógico' es poco recomendable, pues alude demasiado a una pasigrafía o lengua universal expresable sobre todo lógicamente; como ha indicado Couturat, en cambio, la logística no es una mera pasigrafía, simbólica o cifrada, ni un mero sistema de taquigrafía lógica, sino un instrumento de análisis lógico, de deducción y de comprobación. 'Álgebra de la lógica' es expresión que se restringe demasiado a una de las partes de la lógica: el cálculo de clases. Dicho sea de paso, puede haber también excesiva restricción en las expresiones 'lógica simbólica' y 'lógica matemática': la primera puede referirse solamente a la lógica en tanto que emplea símbolos para representar conectivas, sentencias, etc.; la segunda a la lógica en tanto que proporciona solamente el marco para la matemática. Ello no sucede de hecho, pues tales expresiones son tomadas usualmente con el mismo amplio significado que en español tiene 'logística'. Pero en vista de los inconvenientes que ofrecen los adjetivos en cuestión, muchos autores se van inclinando cada día más a prescindir de ellos y a hablar pura y simplemente —como sería justo— de *lógica*. El término 'logística' puede ser considerado, pues, como un mal menor. No subraya suficientemente que de lo que se trata es de lógica sin calificativos. Pero resulta cómodo, en vista de su amplitud, para referirse a todos los aspectos de la lógica formal y formalista ya iniciada en el pasado, pero desarrollada sobre todo en la época contemporánea.

Trataremos ahora dos cuestiones: (a) la de la relación entre la lógica (por la que entenderemos *aquí* provisionalmente la "lógica tradicional" —"clásica", "aristotélico-escolástica", etc.—) y la logística; (b) la de la relación entre la logística y la filosofía general.

Dos opiniones extremas sobre la cuestión (a) resultan iluminadoras. Según una de ellas, hay poca o ninguna relación entre lógica y logística; según la otra, hay una relación muy estrecha entre ellas, hasta el punto de que puede afirmarse que son una y la misma cosa.

Pasemos a la primera opinión. Paradójicamente, ha sido defendida con dos tipos de argumentos muy distintos. Helos aquí.

(a1) No hay (o apenas hay) relación entre lógica y logística en vista del carácter extremadamente "avanzado" de la logística con respecto a la lógica tradicional, en vista de las "implicaciones ontológicas" de la lógica aristotélica (por ejemplo, la teoría de la substancia-accidente, considerada como base de la lógica del sujeto-predicado, o, si se quiere, como consecuencia de ella), etc. Esta opinión fue mantenida durante los primeros años de gran entusiasmo por la lógica formal simbólica; numerosas polémicas contra la lógica tradicional, y en particular contra la lógica aristotélico-escolástica (o la reputada tal), fueron la consecuencia de esta actitud.

(a2) No hay relación entre lógica y logística, porque la única lógica que merece ser llamada tal es la "lógica tradicional". Ya Brentano oponía varias objeciones a la lógica simbólica (por ejemplo, el olvidar que los hombres no dejarían nunca de vincular los signos del modo de hablar común con la marcha de los pensamientos). Pero la opinión más combativa en favor de la "lógica" contra la "lo-

gística" ha sido expresada en recientes años por los partidarios de la "lógica basada en el realismo filosófico" a que nos hemos referido en el artículo Lógica (enumeración de tendencias lógicas contemporáneas, sección VII) y en particular por el más acérrimo defensor de tal lógica: Henry Veatch. Este autor sostiene que la logística trata las relaciones como formas no intencionales; la lógica clásica las trata, en cambio, como formas intencionales. Ahora bien, las entidades propiamente lógicas son, según Veatch, entidades intencionales, es decir, aquellas cuyo ser consiste simplemente en representar o significar algo distinto de él. Por lo tanto, sólo la lógica clásica es, propiamente hablando, lógica.

En cuanto a la segunda opinión, dos son también los argumentos que se han dado para defenderla.

(a1') La lógica y la logística están estrechamente relacionadas, pero ello se debe a que la última puede ingresar en el cuadro de la primera. Es la tesis de Th. Greenwood cuando indica que los cálculos edificados por la logística no son novedades, pues todos se reducen a diversas manifestaciones de la apofántica (VÉASE). Aun en la logística, alega Greenwood, todas las proposiciones categóricas pueden ser consideradas como poseyendo la estructura *sujeto-predicado*, Al comentar esta opinión, F. B. Fitch ha indicado que Greenwood la ha defendido no sin éxito. En efecto, puesto que en último término cualquier sistema de lógica puede, sin cambio esencial, ser expresado en el simbolismo de la lógica combinatoria de Curry, resulta que todas las proposiciones (categóricas o no) pueden ser reducidas a enunciados que poseen la forma *sujeto-predicado*.

(a2') La lógica y la logística están estrechamente relacionadas, pero ello se debe a que la primera puede ingresar en el cuadro de la última. Es la opinión hoy más difundida y la que sostiene el autor de estas páginas. Tal opinión resulta de dos líneas convergentes. Por un lado, a medida que la logística se fue desarrollando, algunos de sus cultivadores sospecharon que la polémica entre las dos "lógicas" resultaba poco remuneradora, y que no era tan obvio como algunos argüían que la lógica clásica (principalmente, la aristotélica) fuese la simple transposición al plano lógico de una determinada metafísica. Por otro lado, los seguidores de la lógica aristotélica advirtieron que muchos de sus resultados podían formularse con singular rigor empleando los modernos métodos y el moderno simbolismo. Al principio la aproximación entre las dos "lógicas" fue muy tímida. Tarski, por ejemplo, reconoció que la lógica aristotélica pertenece a la historia de la lógica *simpliciter* (y no a la historia de una determinada lógica sustentada por una determinada metafísica), pero a un tan limitado fragmento de ella que "desde el punto de vista de los requerimientos de otras ciencias, y de las matemáticas en particular, es enteramente insignificante". Pero poco a poco se reconoció que hay en Aristóteles y en otros autores y tendencias (estoicos, escolásticos medievales) muchas más riquezas lógicas de las que parecía a primera vista. Hemos tocado este punto al comienzo del artículo Lógica. Ello no significa que ya en la lógica del pasado haya toda la moderna logística. Como ha advertido Quine, un error no menos grave que el de separar las dos "lógicas" sería el de olvidar que lo que aquí llamamos *logística*, especialmente desde Frege, ha avanzado a pasos de gigante con relación a los desarrollos experimentados en el pasado.

En cuanto a la cuestión (b), se halla estrechamente relacionada con la dilucidada al principio del artículo Lógica y Realidad (VÉASE). La examinaremos aquí, sin embargo, bajo una forma un tanto distinta y aplicada exclusivamente a la moderna logística. Se trata de saber aquí, en efecto, si la logística está ligada a una determinada filosofía o es independiente de ella. Dos opiniones se han enfrentado.

(b1) Una opinión mantiene que la logística está vinculada a una tendencia filosófica o a un grupo de tendencias filosóficas: las designadas con los nombres de positivismo (v.) lógico, comentes analíticas (véase ANÁLISIS), etc., y en ocasiones a una determinada posición en la disputa de los universales: la nominalista. Muchos de los defensores de esta opinión indican que la vinculación de la logística con tales tendencias filosóficas no significa en modo alguno que dependa de una metafísica, pues las tendencias en cuestión son consideradas explícitamente como no metafísicas y hasta como antimetafísicas.

(b2) Otra opinión —la más extendida y la que sostiene asimismo el autor de estas líneas— apunta que, aunque propulsada con frecuencia por las tendencias filosóficas en cuestión, la logística es en principio neutral con respecto a ellas y con respecto a cualquier filosofía general o metafísica. La logística no constituye, pues, como señala H. Weyl, "un monopolio de la escuela positivista". Según Bocheński, la logística es "una teoría de la deducción correcta, que hace abstracción de toda filosofía". Y, de acuerdo con A. Church, aunque el empirismo y el positivismo parecen ser corolarios de la lógica moderna, esta lógica "tiene aplicaciones significativas, por cuanto la primera condición necesaria para cualquier sistema de filosofía es la validez lógica". Muchas otras afirmaciones análogas podrían aducirse al respecto. Nos limitaremos a señalar que la neutralidad y universalidad de la logística ha sido mantenida por autores que han rechazado muy explícitamente las tendencias positivistas en filosofía; así, I. M. Bochenski e Ivo Thomas al aplicar la logística a estudios teológicos; Joseph Clark, F. B. Fitch, Robert Feys y otros.

La siguiente bibliografía incluirá solamente. (A) los repertorios bibliográficos y revistas especialmente consagradas a logística y temas afines; (B) los principales trabajos en logística desde Leibniz hasta los *Principia Mathematica*; (C) algunos textos y manuales generales relativos a la citada disciplina; (D) varios escritos en los que se discute la interpretación que cabe dar de la logística y de sus resultados. Las referencias bibliográficas a varias partes de la logística o a temas y conceptos especiales son excluidas aquí, por haberse indicado en los artículos correspondientes (por ejemplo, estudios de la lógica modal en MODALIDAD; estudios de lógica polivalente en POLIVALENTE, etc., etc.). Hacemos excepción con varios trabajos sobre lógica combinatoria, por no haber artículo especial sobre ella. Los estudios relativos a la historia de la logística e investigaciones afines se encuentran mencionados en la bibliografía del artículo LÓGICA. Para lógica inductiva véanse las bibliografías de CONFIRMACIÓN, INDUCCIÓN y PROBABILIDAD.

(A) Repertorios bibliográficos: A. Church, "A Bibliography of Symbolic Logic", *The Journal of Symbolic Logic,* I (1936), 121-218 y III (1938), 178-212 [este último subtitulado "Additions and Corrections to A *Bibliography of Symbolic Logic*"]. Reseñas y listas de obras a partir de 1936 en el mismo *Journal,* con índices periódicos de autores, temas y reseñas. — E. W. Beth, *Symbolische Logik Grundlegung der exakten Wissenschaften,* 1948, opúsculo 3 de la serie *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Bocheński. — A. Church, "A Brief Bibliography of Formal Logic", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* LXXX (1952), 155-72. — Para bibliografía soviética: S. A. Anovskaá, *apud Matematika v SSSR za Tridtsat' 1917-1947,* 1948, págs. 9-50. — G. Küng, "Bibliography of Soviet Work in the Field of Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics from 1917-1957", *Notre Dame Journal of Formal Logic,* III, 1 (1962), 1-40. — Revistas (excluimos revistas filosóficas generales en las que se dilucidan asimismo temas de logística e investigaciones afines; excluimos también revistas matemáticas, donde se publican con frecuencia trabajos sobre dichas disciplinas): *The Journal of Symbolic Logic* (desde 1936), *Methodos* (desde 1949), *Journal of Computing Systems* (desde 1953), *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* (desde 1955), *Notre Dame Journal of Formal Logic* (desde 1960).

(B) La primera bibliografía de A. Church citada comienza con el escrito de Leibniz: *Dissertatio de arte combinatoria* (1666). Los escritos de Leibniz relativos a la *characteristica universalis* y al cálculo lógico se encuentran reunidos en el tomo VII de la edición de Gerhardt, y también en L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits,* 1901, y *Opuscules et fragments inédits* (procedentes de la Biblioteca Real de Hannover), 1903. — Jacobus y Joannes Bernoulli, *Parallelismus raciotinii logici et algebraici,* 1685 (reimpresos en *Opera,* ed. Cramer, 1744, t. I). — G. Ploucquet, *Methodus tara demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detegendi ope unius regulae,* 1763 (reimpreso en *Sammlung der Schriften,* ed. F. A. Bök, 1766). — Íd., íd., *Methodus calculandi in logicis, praemissa commentatione de arte characterística,* 1763 (reimpreso en G. *Plouquet Principia de substantiis et phaenomenis,* 2ª ed., 1764 y en *Sammlung der Schriften,* ed. Bôk, 1766). — J. H. Lambert, "De universaliori calculi idea, disquisitio, una cum adnexo specimine", *Nova Acta Eruditorum,* 1765, págs. 441-73. — Íd., íd., "Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre", *J. H. Lamberts logische und philosophische Abhandlungen,* ed. Joannes Bernoulli, I, 1782. — G. J. v. Holland, *Abhandlung über die Mathematik, die allgemeine Zeichenkunst und die Verschiedenheit der Rechnungsarten,* 1764. — G. F. Castillon, "Mémoire sur un nouvel algorithme logique", *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres,* LIII (1805), Classe de phil., spéculative, págs. 3-24. — T. Solly, A. *Syllabus of Logic,* 1839. — A. de Morgan, *Formai Logic: or, the Calculus of Inference, Necessary and Probable,* 1847 [otros escritos de de Morgan en el artículo sobre el mismo]. — G. Boole, *The Mathematical Analysis of Logic, being an Essay toward a Calculus of deductive Reasoning,* 1847 (trad. esp.: *Análisis matemático de la lógica,* 1860). — Íd., íd., An *Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Théories of Logic and Probabilities,* 1854. — íd., íd., *Studies in Logic and Probability,* ed. R. Rhees, 1952 (incluye *The Mathematical Analysis of Logic*). — W. Hamilton, *Lectures on Logic,* 1860. — W. S. Jevons, *Pure Logic, or the Logic of Quality apart from Çuantity,* 1864 (trad. esp.: *Lógica,* 2ª ed., 1952). — Íd., íd., *The Substitution of Similars, the true Principie of Reasoning, derived from a Modification of Aristotle's dictum,* 1869. — Íd., íd., *The Principies of Science, a Treatise on Logic and Scientific Method,* 2 vols., 1874. — Íd., íd., *Pure Logic and Minor Works,* ed. y R. Adamson y Harriet A. Jevons, 1890 (incluye *Pure Logic*). — C. S. Peirce, *CollectedPapers,* ed. P. Weiss y Ch. Hartshorne, especialmente vols. II *(Eléments of Logic),* 1932; III *(Exact Logic),* 1933, y IV *(The Simplest Mathematics),* 1933. — John Venn, *Symbolic Logic,* 1881, 2ª ed., 1894. — Hugh MacColl, "The Calculus of Equivalent Statements and Intégration Limits", *Proceedings of the London Mathematical Society,* IX (1877-1878), 9-20, 177-86; X (1878-1879), 16-28; XI (1879-1880), 113-21; XXVIII (1896-1897), 156-83, 555-79; XXIX (1897-1898), 98-109 y correcciones en XXX (1898-1899), 330-32. — "Symbolic Reasoning", *Mind,* V (1880), 45-60; *ibid.* N. S. VI (1897), 493-510; IX (1900), 75-84; XI (1902), 352-68; XII (1903), 355-64; XIV (1905), 74-81, 390-97; XV (1906), 504-18. — Íd., íd., *Symbolic Logic and Its Applications,* 1906. — E. Schröder, *Vorlesungen uber die Algebra der Logik (exakte Logik),* I, 1890; II, 1, 1891; III, 1895; II, 2 (ed. E. Müller), 1905. — G. Frege, *Begriffschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens,* 1879. — Íd., íd., *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriffder Zahl,* 1884. — Íd., íd., *Grundgesetze der Arithmetik, begriffschriftlich abgeleitet,* I, 1893; II, 1903. — J. N. Keynes, *Studies and Exercises in Formal Logic, including a Generalization of Logical Processes in Their Application to Complex Inferences,* 1884. — C. L. Dodgson (Lewis Carroll), *The Game of Logic,* 1877. — Íd., íd., *Symbolic Logic,* I, 4» ed., 1897. — G. Peano, "Sul concerto di numéro", *Rivista di matemática,* I (1891), 1-10 (para otros escritos del autor, y especialmente para el *Formulaire de mathématiques,* en el que colaboraron, además de Peano, R. Bettazzi, C. Burali-Forti, F. Castellano, G. Fano, F. Giudice, G. Vailati, G. Vivanti, véase bibliografía del artículo sobre Peano). — C. Burali-Forti, *Lógica matemática,* 1894. — A.-N. Whitehead, A *Treatise of Universal Algebra with Applications,* 1898. — L. Couturat, *Les principes des mathématiques avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant,* 1905. — Íd., íd., *L'algèbre de la logique,* 1905, 2ª ed., 1914. — B. Russell, *The Principies of Mathematics,* I, 1903 (trad. esp.: Los *principios de las matemáticas,* 1951 [otros trabajos de Russell en la bibliografía del artículo a él consagrado]). — J. Richard, "Les principes des mathématiques et le problème des ensembles", *Revue générale des sciences pures et appliquées,* XVI (1905), 541-3. — E. Zermelo, "Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre", *Matematische Annalen,* LXVI (1908), 261-81. — P. E. B. Jourdain, "The Development of Théories of Mathematical Logic and the Principies of Mathematics", *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics,* XLI (1910), 324-52. — K. Grelling, *Die Axiome der Arithmetik mit besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zur Mengenlehre,* 1910 (Dis.). — A.-N. Whitehead y B. Russell, *Principia Mathematica,* I, 1910; II, 1912; III, 1913, 2ª ed., I, 1925; II y III, 1927; reimp. parcial hasta * 56), 1962). — Miguel Sánchez-Mazas, *Fundamentos matemáticos de la lógica formal,* 1963. — Agregúense los trabajos de E. V.

Huntington, "A New Set of Independent Postulâtes for the Algebra of Logic, with Spécial Référence to Whitehead and Russell's Principia Mathematica", *Proceeding of the National Academy of Sciences of the United States of America*, XVIII (1932), 179-80; "New Sets of Indépendent Postulates, etc.", *Transactions American Mathematical Society*, XXXV (1933), 274-304 (también, 557-8, 971), y de H. M. Sheffer, "A Set of Five Independent Postulâtes for Boolean Algebras with Application to Logical Constants" *ibid.*, XIV (1913), 481-8. — Para obras de Cantor y Hilbert, véanse los artículos correspondientes; para obras de Brouwer, véase INTUICIONISMO.

(C) C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918 (lógica modal). — B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía matemática*, 1954). — D. Hilbert y W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, 1928, 4ª ed., 1959 (trad. esp.: *Elementos de lógica teórica*, 1962). — J. Łukasiewicz, *Elementy logiki matematycznej*, 1929. — R. Carnap, *Abriss der Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen*, 1929. — Íd., íd., *Logische Syntax der Sprache*, 1934 (trad. inglesa, revisada y aumentada: *The Logical Syntax of Language*, 1937). — Íd., íd., *Einführung in die symbolische Logik*, 1954, 2ª ed., 1960. — L. S. Stebbing, *A Modem Introduction to Logic*, 1931 (trad. esp.: *Lógica elemental moderna*, en prep.). — J. Jørgensen, *A theatise of Formal Logic, Its Relations to Mathematics and Philosophy*, 3 vols., 1931, reimp., 3 vols., 1962. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932. — D. Hilbert y P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik*, I, 1934, II, 1939. — M. R. Cohen y E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934 (no estrictamente logística). — D. García (J. D. García Bacca), *Introducció a la logística amb aplicacions a la filosofía i a les matemàtiques*, 2 vols., 1934. — Íd., íd., *Introducción a la lógica moderna*, 1936. — A. Tarski, *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, 1936 (ed. alemana: *Einführung in the mathematische Logik und in die Méthodologie der Mathematik*, 1937; trad. inglesa, revisada y ampliada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, 1941, 2* ed., con correcciones, 1946. Trad. esp. a base de la 2ª ed. inglesa y parte de la ed. alemana: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, 1951). — S. K. Langer, *An Introduction to Symbolic Logic*, 1937, 2ª ed., 1953. — I. M. Bocheński, *Nove lezioni di logica simbólica*, 1938. — Íd., íd., *Précis de logique mathématique*, 1949 (texto muy corregido respecto a las *Nove Lezioni*). — Íd., íd., *Grundriss der Logistik*, 1954 [reel. por A. Menne]. — A. A. Bennett y C. A. Baylis, *Formal Logic; a Modem Introduction*, 1939. — W. van Quine, *Mathematical Logic*, 1940, 2ª reimp. rev., 1947; ed. revisada, 1951. — Íd., íd., *O Sentido da Nova Lógica*, 1944 (trad. esp.: *El sentido de la nueva lógica*, 1958). Íd., íd., *Methods of Logic*, 1950, ed. rev., 1959. — J. C. Cooley, *A Primer of Formal Logic*, 1942. — E. Cúrvelo, *Introdução lógica*, 1943. — R. Feys, *Logistiek, Geformaliseerde Lógica*, I, 1944. — A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, I, 1944. Edición revisada, I, 1956. — Ch. Serras, *Traité de Logique*, 1946. — J.-L. Destouches, *Cours de logique et philosophie générale: II (Notions de logistique)*, 1946. — F. Miró Quesada, *Lógica*, 1946. — H. Reichenbach, *Eléments of Symbolic Logic*, 1947. — M. Boll, *Manuel de logique scientifique*, 1948. — A. Naess, *Symbolsk Logik*, 1948. — A. Mostowski, *Logika Matematyczna*, 1948. — M. Granell, *Lógica*, 1949. — J. Piaget, *Essai de logistique opératoire*, 1949. — A. Ambrose y M. Lazerowitz, *Fundamentals of Symbolic Logic*, 1949, nueva ed., 1962. — T. Czezowski, *Logika*, 1949. — H. Scholz, *Vorlesungen über Grundzüge der mathematischen Logik*, 2 vols., 1949, ed. revisada, 1950-1951. — E. W. Beth, *Les fondements logiques des mathématiques*, 1950, 2» ed., 1955. — H. B. Curry, *A Theory of Formai Deducibüity*, 1950. — Íd., íd., *Leçons de logique algébrique*, 1952. — P. Rosenbloom, *The Eléments of Mathematical Logic*, 1950. — J. Dopp, *Eléments de logique formelle*, 3 vols., 1950. — A. Sesmat, *Logique*, 2 vols., 1950-1951. — O. Becker, *Einführung in die Logistik vorzüglich in den Modalkalkül*, 1951. — H. Hermès y H. Scholz, *Mathematische Logik*, I (I Teil, 1 Heft, 1 Teil) 1952. — F. B. Fitch, *Symbolic Logic; an Introduction*, 1952. — S. C. Gleene, *Introduction to Metamathematics*, 1952. — A. H. Basson y D. J. O'Connor, *Introduction to Symbolic Logic*, 1953, 2ª ed., 1957. — ï. M. Copi, *Introduction to Logic*, 1953, 2ª ed., 1961. — Íd., íd., *Symbolic Logic*, 1954. — J. B. Rosser, *Logic for Mathematicians*, 1953. — K. Dürr, *Lehrbuch der Logistik*, 1954. — E. W. Johnstone, Jr., *Elementary Deductive Logic*, 1954. — Béla Juhos, *Elemente der neuen Logik*, 1954. — H. Leblanc, *An Introduction to Deductive Logic*, 1955. — J. Ferrater Mora y H. Leblanc, *Lógica matemática*, 1955, 2* ed., 1962. — A. N. Prior, *Formal Logic*, 1955, 2ª ed., 1962. — Henryk Greniewski, *Elementy logiki formalnej*, 1955. — G. Stahl, *Introducción a la lógica simbólica*, 2ª ed., 1962. — E. W. Beth, *Semantic Construction of Intuitionistic Logic*, 1956. [Mededelingen der Kon. Ned. Ak. van wetenschappen, afd. Letterkunde, XIX, ii]. — Jean Chavineau, *La logique moderne*, 1957. [Que sais-je?, 745]. — Alberto Pasquinelli, *Introduzione alla lógica simbolica*, 1957. — Patrick Suppes, *Introduction to Logic*, 1957. — R. P. Dubarde, *Initiation à la logique*, 1957. [Collection de logique mathématique, ser. A., Nº 13.] — Robert Blanche, *Introduction à la logique contemporaine*, 1957. [Colin, 322.] — H. Freudenthal, *Logique mathématique appliquée*, 1958. [Collection de logique mathématique. Ser. A., 14.] — Ajdukiewicz (Kazimierz), *Abriss der Logik*, 1958. — Paul Lorenzen, *Fórmale Logik*, 1958. — Arnold Schmidt, *Mathematische Gesetze der Logik. I. Vorlesungen uber Aussagenlogik*, 1959 [Die Grundlehren der mathematischen Wissenschaften, LXIX] [especialmente para matemáticos]. — Paul Bernays, *Lógica*, 1959. [Bibliothèque scientifique, 34.] — William H. Halberstadt, *An Introduction to Modem Logic*, 1960. — Franz E. Horn, *Applied Boolean Algebra. An Elementary Introduction*, 1960. — J. Eldon Whitesitt, *Boolean Algebra and its Applications*, 1961. — Heinrich Scholz y Gisbert Hasenjaeger, *Grundzüge der mathematischen Logik*, 1961. — P. H. Nidditch, *Propositional Calculus*, 1962. — Arthur Smullyan, *Fundamentáis of Logic*, 1962 [incluye Caps. sobre probabilidad e inferencia inductiva]. — John M. Anderson y Henry W. Johnstone Jr., *Natural Déduction. The Logical Basis of Axiom Systems*, 1962. — E. W. Beth, *Formal Methods. An Introduction to Symbolic Logic and to the Study of Effective Opérations in Arithmetic and Logic*, 1962. — Nicholas Rescher, *Introduction to Logic*, 1963. — Hao Wang, *A Survey of Mathematical Logic*, 1963 [Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, ed. Brouwer, Beth y Heyting]. — Haskell B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic*, 1963.

Para la lógica combinatoria y la lógica lambda: H. B. Curry, "Grundlagen der kombinatorischen Logik", *American Journal of Mathematics*, LII (1930), 509-36, 789-834. — Íd., íd., "Apparent Variables from the

Standpoint of Combinatory Logic", *Annals of Mathematics,* Serie II, XXXIV (1933), 381-404. — Íd., íd., "The Combinatory Foundations of Mathematical Logic", *Journal of Symbolic Logic,* VII (1942), 49-64. — Íd., íd., "A Simplification of the Theory of Combinators", *Synthèse,* VII (1948-1949), 391-9. — A. Church, *The Calculi of Lambda-Conversion,* 1941, reimp. con algunas correcciones y agregados, 1951. — A. M. Turing, 'Computability and λ-definability", *Journal of Symbolic Logic,* II (1937), 153-63. — S. C. Kleene, "Recursive Predicates and Quantifiers", *Transactions of the American Mathematical Society,* LIII (1943), 41-73. — Íd., íd., "λ -definability and Recursiveness", *Duke Mathematical Journal,* II (1936), 340-53. — J. B. Rosser, "New Sets of Postulâtes for Combinatory Logics", *Journal of Symbolic Logic,* VII (1942), 18-27. — R. Feys, "La technique de la logique combinatoire", *Revue Philosophique de Louvain,* XLIV (1946), 74-103, 237-70. — Haskell B. Curry, Robert Feys, *Combinatory Logic,* I, 1958 [con dos secciones por William Craig].

(D) En muchos de los textos mencionados en (C) hay discusiones sobre el papel y función de la logística. Entre los defensores de la opinión (al) ha figurado con frecuencia B. Russell. Las opiniones aludidas de F. Brentano, en Von *der Klassifikation der psychischen Phänomene,* 1911, pág. 163. — Las de H. Veatch, en varios artículos *(The Review of Metaphysics,* II [1948], 40-64; *The Thomist,* XIII [1950], 50-96; *ibid.,* XIV [1951], 238-58, y otros), pero especialmente en el volumen *Intentional Logic. A Logic based on Philosophical Realism,* 1952. Véase también: F. H. Parker y H. B. Veatch, *Logic as a Human Instrument,* 1959. Las de Th. Greenwood, en *Les fondements de la logique symbolique,* 2 vols., 1938 (I: *Critique du nominalisme logique;* II: *Justification des calculs logiques),* y en "The Unity of Logic", *The Thomist,* VII (1945), 457-70. — Los comentarios de F. B. Fitch, en *Journal of Symbolic Logic,* XII (1947), 25. — Las observaciones de Tarski, en la *Introducción* citada en (C). — Las de Quine, en prefacio al libro de J. Clark, S. J., *Conventional Logic and Modem Logic,* 1952 pág. VII (Cfr. también *Mathematical Logic,* pág. 1). — Entre los estudios comparativos citamos: I. M. Bochenski, "Logistique et logique classique", *Bulletin Thomiste,* X (1934). 240-8. — H. Scholz, "Die klassische und die moderne Logik", *Blätter für deutsche Philosophie,* X (1937), 254-81. — G. Capone-Braga, *La vecchia e la nuova logica,* 1948. — J. Bendiek, "Scholastische und mathematische Logik", *Franziskanische Studien,* XXXI (1949), 31-48. — C. Dillhof Frank, "How is Scholastic Logic, facing Modem Logic", *University of Pittsburgh Bulletin,* vol. XLVIII, 1952. — J. Clark, *Conventional Logic and Modern Logic. A Prélude to Transition,* 1952. — Bruno von Freytag Löringhoff, *Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik,* 3ª ed., 1961. — A. Menne, "Was ist und was kann Logistik?", *Théologie und Glaube,* XLVII (1957), 212-24. — Justus Harnack, *Logik, Klassisk og moderne,* 1958. — Gerold Stahl, *Enroque moderno de la lógica clásica,* 1958. — Günther Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung. Ein Diskussionsbeitrag,* 1962. — I. M. Bocheński, *Philosophie der Logik* [en preparación]. — Vicente Muñiz, *Lógica matemática y lógica filosófica,* 1962. — La opinión (bl) ha sido defendida, entre otros, por von Neurath *(Le développment du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique,* 1935) y, en una cierta época, por Carnap ("Die alte und die neue Logik", *Erkenntnis* I [1930-1931], 12-26; *Foundations of Logic and Mathematics,* 1939). — La opinión de Bochenski en *La logique de Théophraste,* 1947 (Introducción). — La de A. Church, en varios lugares del *Journal of Symbolic Logic* (por ejemplo: XI [1946], 83, 134; XIII [1948], 123). — Las de Ivo Thomas, en "Logic and Theology", *Dominican Studies,* I, 4 (1948). — Las de F. B. Fitch, en *loc. cit.* — Las de R. Feys, en "Neo-positivisme en symbolische lógica", *Annalen van het Thijmgenootschap,* XXXVII (1949), 150-57. — Cfr. también sobre esta cuestión: H. Scholz, "Die mathematische Logik und Metaphysik", *Philosophisches Jahrbuch* LI (1938), 1-35. — W. A. Wick, *Metaphysics and the New Logic,* 1942 (tesis). — Un examen a fondo del problema de las implicaciones filosóficas de la logística se halla en John Myhill, "Some Philosophical Implications of Mathematical Logic", *The Review of Metaphysics,* VI (1952), 165-98. — Véase también W. Albrecht, *Die Logik der Logistik,* 1954. — A. Menne, *Logik und Existenz, eme logistische Analyse der kategorischen Syllogismusfunktoren und das Problem der Nuílklasse,* 1954. — B. von Freytag-Löringhoff, *Logik. Ihr System und ihr Verhàltnis zur Logistik,* 1955. — H. Schindler, "Filosofía y lógica simbólica", *Actas del Primer Congreso Nacional de filosofía,* Mendoza (Argentina), 1949, págs. 1233-6. — Robert Sternfeld, "Philosophical Principies and Technical Problems in Mathematical Logic", *Methodos,* VIII (1956), 269-83. — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique,* 1957 [Collection de logique mathématique, ser. A, 12]. — Para crítica de varias nociones de la logística desde el punto de vista del análisis del uso (VÉASE) del lenguaje ordinario en el espíritu de la actual Escuela de Oxford: P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory,* 1952. — Sobre "lógica formal" en comparación con la "lógica informal" véase G. Ryle, *Dilemmas,* 1954, págs. 111-29.

LOGOS. El término griego λόγος se traduce por "palabra", "expresión", "pensamiento", "concepto", "discurso", "habla", "cerbo", "razón", "inteligencia", etc., etc. A esta multitud de significaciones se han agregado otras, o derivadas de ellas, o combinando algunas de ellas; así, por ejemplo, λόγος ha sido usado asimismo para significar "ley", "principio", "norma", etc. Se ha discutido acerca del origen del término. El verbo λέγειν se traduce por "hablar", "decir", "contar [una historia]". A este efecto se ha indicado que el sentido primario de λέγειν es "recoger" o "reunir": se "recogen" o "unen" las palabras como se hace al leer (*légère, lesen*) y se obtiene entonces la "razón", "la significación", "el discurso", "lo dicho". Heidegger ha propuesto que el significado primario de λέγειν es "poner", "extender ante"; de ahí "presentar después de haber recogido [y de haberse recogido]". El λόγος sería entonces el resultado de un λέγειν que consistiría esencialmente en una "cosecha", la cual sería a su vez resultado de una "selección".

En todo caso, el término 'logos' ha sido un vocablo central en la filosofía griega, y se ha incorporado luego a otros idiomas en expresiones tales como 'lógica' y en finales de expresiones en las cuales se pretende indicar que "se trata de algo", de modo que la terminación en cuestión (filología, filológico, filólogo; geología, geológico, geólogo, etc.) va unida a "aquello de que se trata". Ahora bien, en el vocabulario filosófico se ha entendido 'logos' de muy diversas maneras. Además de un decir (y especialmente un "decir inteligible" y "razonado") se ha entendido por 'logos' el principio

inteligible del decir, la "razón" en cuanto "razón universal", que es al mismo tiempo la "ley" de todas las cosas. Con el logos se engendra un ámbito inteligible que hace posible el decir y el hablar de algo, pero a la vez este ámbito puede ser resultado de la inteligibilidad de lo que es en cuanto logos.

Aun reduciéndonos a algunas significaciones capitales, encontramos varios modos de entender 'logos'. Así, en Heráclito el logos es la razón universal que domina el mundo y que hace posible un orden, una justicia y un destino. La sabiduría consiste principalmente en conocer esta razón universal que todo lo penetra y en aceptar sus justas decisiones. El logos es de este modo la representación inteligible del fuego inmanente al mundo, principio del cual toda realidad surge y al cual, en último término, todo vuelve. Esta doctrina fue adoptada y transformada por los estoicos, quienes admitieron el Logos como divinidad creadora y activa, como el principio viviente e inagotable de la Naturaleza que todo lo abarca y a cuyo destino todo está sometido. Menos inmanente y activa era, en cambio, la concepción platónica del Logos; éste aparecía, a lo sumo, como un intermediario inteligible en la formación del mundo. La doctrina filónica del Logos está, desde luego, más vinculada a la concepción platónica que a la estoica, pero no se puede decir tampoco que sea meramente superponible con la cristiana. En efecto, para Filón, que en ello resumía, por lo demás, una parte de la especulación judaico-alejandrina, el Logos aparece representando diversas realidades: es el lugar de las ideas, la ley moral, etc., pero más allá de esta su condición de principio unificante de lo inteligible aparece el Logos como el verdadero intermediario entre el Creador y la criatura, como la realidad que puede servir de mediador entre la absoluta trascendencia del primero y la finitud de la segunda (*De mundi opif.*, I, 4). Por supuesto, depende entonces del lugar donde se coloque el acento el hecho de que el Logos pueda ser interpretado o bien en un sentido platónico o bien en un sentido cristiano. Ahora bien, para la comprensión de la doctrina cristiana del Logos como Hijo de Dios, hay que tener presente ante todo la imposibilidad de concebirla simplemente como el desarrollo unilateral de un pensamiento griego. No hay que decir hasta qué punto sería esto problemático en el caso de la concepción heraclíteo-estoica. Pero lo seguiría siendo en el caso de la propia concepción platónica y filónica. El logos del Cuarto Evangelio, el *Verbum*, no es, en efecto, un mero principio de actividad inmanente ni un puro intermedio entre dos mundos, ni un mero atributo de Dios como pudiera serlo su inteligencia infinita, sino que es el Hijo de Dios y, por lo tanto, Dios mismo en virtud de la esencial unidad de la Trinidad. La unidad del Padre con el Hijo, su consubstancialidad, otorgan entonces a la doctrina del Logos un sentido distinto. En la concepción evangélica y en la teología basada en ella el "estar con" y el "ser uno y mismo" del Logos con Dios anulan toda posible interpretación del Verbo como manifestación atributiva; el Logos es "el Camino, la Verdad y la Vida": su mediación y su encarnación no excluyen su divinidad. Así había sido concebida ya en parte la Palabra en la posterior tradición judía. La Palabra representó, al final, la Sabiduría, pero no simplemente como una manifestación divina bajo la forma de un acto, sino como algo que representaba una forma de comunicación de Dios. Logos y Palabra pueden ser entonces designaciones de la misma realidad. Cierto que si se interpreta en un sentido más próximo a "lo inteligible", el Logos puede llegar a ser, como Orígenes inclusive ha dicho, la "idea de las ideas", el conjunto de los principios de todos los seres existentes o posibles en el seno de la Naturaleza divina, la realidad esencialmente unificante. Mas esta interpretación, aun subrayando de continuo lo operativo y unificante del Logos, acabará siempre por atribuir a éste el carácter de una cosa. De ahí que su interpretación por parte de la teología cristiana haya abundado inclusive en el apartamiento de lo inteligible para acercarse a lo personal. Entonces pueden comprenderse ciertas oposiciones entre la concepción griega y la concepción cristiana del Logos que, de otra suerte, podrían parecer excesivas. Para el griego, el Logos es un principio abstracto, ordenador, inmanente, intermediario. Para el cristiano, el Logos es una realidad concreta, creadora, trascendente, comunicativa. La relación del Logos con Dios puede ser una subordinación; la del Hijo con el Padre tiene que ser una consubstancialidad. Por eso el Logos como Hijo de Dios y como Palabra es y no es al mismo tiempo lo que acerca de él había dicho la filosofía griega. No lo es cuando nos atenemos exclusivamente a la primera serie de las oposiciones. Lo es cuando interpretamos aquella primera serie en función de la segunda. Los Padres de la Iglesia lo entendieron así al utilizar muchas veces la tradición griega, sobre todo platónica, en vez de referirse directamente a la doctrina bíblica de la Palabra; llegaron inclusive a utilizar la concepción estoica del Logos como razón seminal universal. Si *sólo* lo cristiano es verdadero, entonces la especulación acerca del Logos debe excluir cualquier consideración de tipo helénico. Pero si todo lo verdadero es cristiano, entonces la tradición helénica no podrá ser olvidada, y tendrá, por el contrario, que ser incorporada a la teología cristiana. La doctrina del Logos constituye a este respecto uno de los puntos capitales de la tensión entre la filosofía y el cristianismo a la vez que uno de los aspectos por los que se hace posible la supresión de tal tensión (véase también VERBO).

Hemos indicado ya que, además del sentido metafísico y teológico descrito, el vocablo 'logos' ha tenido con frecuencia, aun en los autores citados, un sentido lógico y epistemológico. En efecto, como Husserl apunta, 'logos' significa: 1. Palabra y proposición (esto es, *sermo* o *Rede)*, así como lo que la proposición contiene, y también el sentido de la afirmación (lo que la expresión menta) o el acto espiritual mismo de la afirmación. 2. La idea, bajo todos los sentidos antes enunciados, de una norma racional. De ahí que Logos signifique entonces la razón misma como facultad y también como un pensamiento encaminado a una verdad o con pretensión de verdad. Dentro de este aspecto del Logos estaría incluida asimismo, y especialmente, la facultad de formar conceptos justos *(Fórmale und transzendentale Logik*, 1929, pág. 16). Ahora bien, señala Husserl, mientras en el primer caso

tenemos la temática de una investigación teórica y de una consiguiente aplicación normativa, en el segundo caso se nos ofrece el tema de la razón como facultad de un pensamiento justo. Logos puede significar entonces tanto la proposición como el pensamiento y lo pensado en él, de suerte que la teoría del Logos se convierte en una doctrina de la lógica trascendental. Heidegger indica, por su lado, que la significación de 'logos' en tanto que enunciado *(Rede)*, fundamento de toda proposición o juicio, pero anteriores a ellos, es el dejar ver algo, el hacer patente aquello de que se habla. El modo de dejar de ver lo que se manifiesta es la voz, φωνή, y sólo a causa de este sentido primario, sobre el cual se monta la posibilidad de la verdad o falsedad como descubrimiento o encubrimiento de un ente, puede entenderse por qué motivo 'logos' puede significar asimismo 'razón'. Tenemos entonces en el Logos el significado del enunciado como acto de dejar ver algo patente, como lo señalado en el enunciado y como la razón de ser de aquello que el enunciado enuncia. "Y porque, finalmente —agrega Heidegger— el λόγος *qua* λεγόμενον puede también significar aquello de que se dice algo en tanto que se ha hecho visible en su relación a algo, en su 'relacionabilidad', tiene el λόγος el significado de relación y proporción" *(Sein und Zeit* 5 7 B [para la discusión de Heidegger sobre λόγος, véase *Vorträge und Aufsätze* (1954), cap. "Logos"].

Cuando en la época moderna se ha acentuado el sentido de 'logos' como "realidad inteligible", se ha suscitado sobre todo el problema —a la vez metafísico y gnoseológico— del modo de relación entre esta "realidad" y "lo dado". Dos doctrinas al respecto han sido predominantes: según una, el logos penetra lo dado, iluminándolo enteramente (racionalismo); según la otra, se limita a "envolverlo" (apriorismo trascendental). En el primer caso se supone que el logos posee un poder activo por medio del cual se transforma todo lo irracional en racional, todo lo opaco en transparente, todo lo oscuro en luminoso. En el segundo, en cambio, la función del logos se reduce a dar forma a una materia sin que esta materia misma quede penetrada. La función, por decirio así, pasiva del logos, en este último caso no impide, sin embargo, que sea aplicado a todo contenido, inclusive a los contenidos irracionales. La formalidad del logos no es entonces incompatible con la materialidad de los contenidos, pero ello no equivale a sustentar, como hace el panlogismo, una identificación última y definitiva del Logos con los contenidos ajenos a él, sino una posibilidad de correlación mutua.

Sobre el término 'logos': M. Heidegger, *op. cit. supra.* — H. Boeder, "Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia", *Archiv für Begriffsgeschichte*,ed. Erisch Rothacker, IV (1959), págs. 82-112.

Sobre la doctrina del logos en Israël, Grecia y el cristianismo: F. E. Walton, *The Development of the Logos doctrine in Greek and Hebrew Thought,* 1911. — M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie,* 1872, reimp., 1961. — Wilhelm Kelber, *Die Logoslehre. Von Heraklit bis Orígenes,* 1958. — C. Eggers Lan, "Fuego y logos en Heráclito", *Humanitas* [Tucumán], IV (1958), 141-83. — Ernst Cassirer, "Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie", *Göteborgs Högskolas Årskrift,* XLVII (1941). — Brice Parain, Essai *sur le logos platonicien,* 1942. — Max Mühl, "Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der alteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351", *Archiv für Begriffsgeschichte,*VII (1962), págs. 7-56. — A. Aall, *Der Logos. Geschichte semer Entwincklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur,* 2 vols., 1896-1899. — A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament,* 1911. — S. Emeri, *Il logos nelpensiero dei Padri Apostolici,* 1954 [de "Studia Patavina". Quaderni di Filosofia, 1]. — L. Duncker, *Zur Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins,* 1848. — J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne,* 1906. — Franz Klasen, *Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie,* 1878.— O. Bertling, *Der Johann. Logos und seine Bedeutung für das christliche Leben,* 1907. — E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes,* 1910. — J. Reville, *La notion du Logos dans le quatrième Évangile et dans les oeuvres de Philon,* 1881. — H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam,* 2 vols., 1947. — Karl Bormann, *Die Ideen— und Logoslehre Philons von Alexandrien,* 1955 [crítica de H. A. Wolfson]. — Othmar Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt,* 1931. — H. Paissac, O. P., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas,* 1951.

Sobre el logos en otras épocas y autores: Th. Zielinski, "Der antike Logos in der modernen Welt", *Neues Jahbuch für das klassische Alteratum,* XVIII (1906). — Th. Simon, *Der Logos Ein Versuch einer neuen Würdigung einer alten Wahrheit,* 1902. — Mario Pensa, *Le logos hégélien* (1948). Mario Sancipriano, *Il Logos di Husserl,* 1962. — Maurice Nédoncelle, *Conscience et Logos,* 1961. — François Chatelet, *Logos et Praxis,* 1962.

Sobre los λόγοι σπερματικοί o "razones seminales", véase bibliografía de RAZONES SEMINALES.

LOISY (ALFRED) (1857-1940) nació en Ambrières (Marne). En 1879 se ordenó sacerdote y desde 1881 profesó en el "Institut Catholique" de París. Especializado en hebreo y en estudios bíblicos publicó la revista *L'enseignement biblique*; en ella y en sus primeras obras históricas (véase bibliografía) expuso opiniones e interpretaciones que le obligaron, en 1893, a dejar su cátedra en el "Institut". Su libro sobre el Evangelio y la Iglesia (véase bibliografía), publicado en 1902, suscitó grandes polémicas, a las cuales contestó Loisy un año después con su escrito *En torno a un librito.* Las obras de Loisy fueron incluidas (1903) en el *Index librorum prohibitorum.* Condenado en el Decreto *Lamentabili sane exitu* (3 de junio de 1907) y en la Encíclica papal (Pío X), *Pascendi domini gregis* (8 de noviembre de 1907) —parte del llamado "*Syllabus* anti-modernista"—, Loisy se negó a retractarse. En 1909 fue nombrado profesor de historia de las religiones en el Collège de France, cargo que ejerció hasta su retiro, en 1926; fue también, desde 1924, profesor de historia de las religiones en la École des Hautes Études.

Por su insistencia en el carácter histórico de los dogmas y en la evolución de los dogmas, Loisy fue considerado como uno de los representantes principales del modernismo (VÉASE) y hasta como "padre del modernismo"; en todo caso, representó una de las direcciones extremas de esta tenden-

cia. Loisy consideró las Escrituras como sucesivas revelaciones de Dios en la historia, lo que fue juzgado como una manifestación de relativismo dogmático primero, y de pura y simple oposición a los dogmas luego. Loisy fundaba sus opiniones en la investigación histórica y declaraba no ocuparse de cuestiones filosóficas. Sin embargo, su historicismo le condujo a posiciones de carácter filosófico que pueden ser resumidas con el nombre de "inmanentismo" — y especialmente de "inmanentismo religioso". En efecto, el tratamiento de los dogmas exclusivamente, o casi exclusivamente, por la historia, lo llevó a prescindir de la referencia a lo que hubiese en los dogmas de trascendente a la historia (de *depositum* de la historia) y a concebirlos como desarrollos inmanentes (como un *positum* de la historia) en el espíritu humano. No se trataba de un "método de inmanencia" en el sentido de Blondel, es decir, de un intento de salir de lo inmanente a lo trascendente, sino de una inmanentización radical y, por consiguiente, de una progresiva eliminación de lo trascendente o de una explicación completa de lo trascendente por lo inmanente.

Loisy llegó a estimar que toda religión puede ser considerada como una "revelación" en el sentido antes apuntado, y acentuó el carácter moral de esta revelación, estableciendo un paralelo, y hasta una identificación, entre historia religiosa e historia moral (o entre historia de las ideas religiosas e historia de las ideas morales).

Sus obras exegéticas e históricas más importantes son: *Histoire du Canon de l'Ancien Testament. Leçons d'Écriture Sainte professées à l'École Supérieure de Théologie de Paris pendant l'année 1889-1890*, 1890. — *Histoire du Canon du Nouveau Testament. Leçons, etc., pendant l'année 1890-1891*, 1891. — *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, 1893. — *Études bibliques*, 1901. — *La religion d'Israël*, 1901. — *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, 1901. — *Le quatrième Evangile*, 1903. — *Morceaux d'exégèse*, 1906. — *Les Evangiles synoptiques*, 2 vols., I, 1907; II, 1908. — *Jésus et la tradition évangélique*, 1910. — *L'Évangile selon Marc*, 1912. — *Les mystères païens et le mystère chrétien* (terminado en 1914; publicado en 1919). — *Les Actes des Apôtres*, 1920. — *Essai historique sur le sacrifice*, 1920. — *L'Apocalypse de Jean*, 1923. — Una de las obras que suscitó mayores polémicas fue *L'Évangile et l'Église*, 1902. — Loisy contestó a sus opositores en el volumen *Autour d'un petit livre*, 1903. — A estas obras hay que agregar su autodefensa: *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office* "Lamentabile sane exitu" *et sur l'Encyclique* "Pascendi dominici gregis" (1908), así como sus obras *La Religion*, 1917, *La morale humaine*, 1923, y *Y-t-il deux sources de la religion et de la morale?*, 1933. — Para la evolución del pensamiento de Loisy, véanse sus memorias tituladas: *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 vols., 1931. — Véase P. Bouvier, *L'exégèse de M. Loisy*, 1903. — P. Desjardins, *Catholicisme et critique. Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy*, 1905. — M. Lepin, *Les théories de M. Loisy; exposé et critique*, 1904. — J. M. Serrem, *Loisy et la clé de sa méthode*, 1909. — P. Lagrange, *Le P. Loisy et le modernisme*. — Maria Licastro, *Il modernismo religioso di Alfredo Loisy*, 1933. — A. Omodeo, A. *Loisy, storico dette religioni*, 1939. — M. Petre, A. *Loisy, His religious Significance*, 1944. — F. Heiler, A. *Loisy. Der Vater des katholischen Modernismus*, 1947. — A. Houtin y F. Sartaux, A. *L. Sa vie, son oeuvre*, 1960 [con bibliografía].

LOKAYATAMATA. Véase CHĀRVAKA.

LOMBARDO. Véase PEDRO LOMBARDO.

LONGINO (CAYO CASIO) (*ca.* 213-273) fue uno de los discípulos de Ammonio Saccas y mantuvo relaciones muy estrechas con Plotino y su círculo, aunque el propio Plotino no lo consideró como filósofo sino como erudito, y Porfirio (*Vit. Plot.*, 20), que fue un tiempo discípulo suyo, lo estimaba sobre todo como crítico —"el mayor crítico de nuestra época"— y maestro de retórica. Longino escribió un tratado *Sobre el fin*, Περὶ τέλους, dedicado a Plotino y a Amelio, así como un tratado *Sobre los principios*, Περὶ ἀρχῶν — un comentario al *Timeo* que influyó sobre Proclo. Las opiniones de Longino sobre Plotino y su sistema fueron desfavorables al principio, pero, según Porfirio, se inclinó cada vez más a él. Se suele estimar que Longino se había manifestado opuesto a Plotino en lo que toca principalmente a la naturaleza de las ideas, las cuales Longino consideró que existían separadamente de la inteligencia, opinión mantenida asimismo al principio por Porfirio antes de convertirse en uno de los más entusiastas discípulos de Plotino. Durante mucho tiempo se atribuyó a Longino el tratado *Sobre lo sublime*, Περὶ ὕψους —que es corrientemente citado como Pseudo-Longino (v.)—, pero se ha mostrado que es de redacción anterior.

Fragmentos ed. por L. Vaucher, 1854. — Véase D. Ruhnken, *Diss. de vita et scriptis Longini*, 1775 (reimp. en *Opuscula*, 1807 y en la edición del tratado falsamente atribuido a Longino por G. Kaibel, *Hermes*, XXXIV [1899]. Para las ediciones del Pseudo-Longino (*De sublimitate*), véase la bibliografía del artículo PSEUDO-LONGINO.

LOPATIN (LÉV [LEÓN] MIJAYLOVITCH) (1855-1920) fue durante algunos años profesor en la Universidad de Moscú. Influido por Schopenhauer, por su amigo Soloviev y sobre todo por Leibniz y Lotze, Lopatin fue uno de los más destacados miembros de la llamada "escuela neo-leibniziana" rusa. Su sistema se basa en un pluralismo monadológico que subraya fuertemente el componente psíquico y espiritual de las substancias y que destaca el motivo activo y creador de estas últimas. Por esta razón el propio Lopatin llamó a su filosofía un dinamismo concreto. La realidad no es, en efecto, para el filósofo ruso, un conjunto de propiedades mecánicas, sino un conjunto de actividades creadoras y productoras. El motivo de la creación es, en rigor, tan fundamental para él que llega a entender todos los procesos y todas las producciones de entidades y acontecimientos por analogía con un proceso creador. La propia idea de causa está subordinada a tal proceso, del cual forma una especie de derivación secundaria. Podemos, pues, declarar que hay en Lopatin una concepción organológico-dinámica del mundo, la cual explica no solamente el proceso cósmico, sino también, y sobre todo, la actividad de los agentes morales. Junto a ello hay en el pensador ruso una decidida tendencia a considerar la realidad en constante estado evolutivo, que pasa del mero azar al sentido, y de la dispersión a la unidad. I

Obras: *Poloxitéllnié zadatchi filosofii*, I, 1886; II, 1891, 2» ed., I, 1911 *(Las tareas positivas de la filosofía).* — "Vopros o svobodé voli" ("El problema de la libertad de la voluntad"), en *TrudíMoskovskovo Psijologitchéskovo Obchtchéstva*, III (1889). — Varios artículos en *Voprosí filosofii i psijologii.* — Véase V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 187-99.

LOSSKY [en nuestro sistema de transcripción: Losskiy] (NIKOLAY ONUFRIÉVITCH) (1870-1958) nac. en Kreslavska (Vitebsk), estudió en la Universidad de San Petersburgo, donde fue profesor de filosofía hasta 1922. Exilado en esta fecha vivió desde 1922 hasta 1942 en Praga, y desde 1942 hasta 1945 en Bratislava, donde enseñó filosofía. Luego profesó en la Academia teológica rusa de Nueva York. Su filosofía es llamada por su propio autor *intuicionismo.* Oponiéndose a toda doctrina que mantiene la separación epistemológica entre el sujeto y el objeto, Lossky declara que el único modo de evitar el abismo entre el conocimiento y el ser consiste en suponer que el objeto del conocimiento penetra directamente en la conciencia del sujeto, el cual lo aprehende tal como es. Ahora bien, la epistemología intuicionista de Lossky está fundada en una concepción del mundo como una totalidad orgánica, es decir, en la idea de que "todo el contenido del conocimiento está compuesto de la realidad cósmica". La "unidad viviente orgánica del mundo" es, así, enérgicamente subrayada por Lossky, de tal modo que su filosofía no es sólo un intuicionismo, sino también un totalismo organológico. En algunos importantes respectos, la epistemología y la metafísica de Lossky ofrecen semejanzas con el pensamiento de Bergson. A diferencia de éste, sin embargo, el pensador ruso manifiesta que su concepción del ser real no es irracionalista. En efecto, lo racional es para él una parte integrante, y fundamental, de la realidad. Por otro lado, lo que llamamos "ser" no es una entidad unívoca. Junto al ser real —determinado por el espacio y el tiempo— hay un ser ideal —fuera del tiempo y del espacio— y un ser metalógico — objeto de una intuición intelectual de índole especulativa. Como el ser real no puede entenderse sin el ser ideal, Lossky ha llamado con frecuencia a su sistema filosófico un ideal-realismo (el mismo término usado por Wundt para caracterizar su propio pensamiento).

Lossky ha elaborado con particular detalle la teoría del sujeto en tanto que yo creador o, como el propio filósofo indica, en tanto que agente sustantivante. La actividad de este agente puede explicar, a su entender, todos los procesos reales. Como el agente sustantivante, en continuo proceso de crecimiento y actividad, ejecuta sus actos con vistas a ciertos propósitos, hay cierta analogía entre la doctrina de Lossky y la de Leibniz, hasta el punto de que algunos críticos han considerado la filosofía del pensador ruso como una forma de neo-leibnizianismo. Sin negar la ascendencia leibniziana, Lossky señala, sin embargo, que hay diferencias fundamentales entre las dos filosofías. Por lo pronto ésta: que la monadología de los agentes sustantivantes de Lossky rechaza el carácter "cerrado" de cada una de tales entidades. Se trata, pues, de una monadología personalista de carácter realista, que insiste en la comunicación por medio de la intuición y la simpatía entre los diversos agentes. Esta teoría de las personalidades es aplicada, por analogía, al universo entero, el cual forma una consubstancialidad concreta, íntimamente ligada a una consubstancialidad abstracta (la de los principios), en forma parecida a la mencionada estrecha relación entre el ser real y el ser ideal. En efecto, el elemento abstracto liga los diversos elementos concretos formando un orden, que es el sistema del mundo. Este sistema pende de un principio supracósmico —principio metalógico aprehensible por intuición mística—, el cual puede ser designado como el creador del universo. Se trata de un Dios viviente, de una Persona suprema, no solamente objeto de especulación, sino también de vivencia religiosa. Este Dios posee la plenitud del ser, plenitud a la cual aspiran, cada uno desde su propio nivel, los diferentes agentes del universo, pero que no puede alcanzarse mediante identificación con el Principio, sino por medio de una comunicación con él. La vida plena y verdadera es, pues, al entender de Lossky, la vida dentro del reinado de Dios.

Obras principales: *Obosnovanié intuitivizma*, 1906, 3» ed., 1924 (*Los fundamentos del intuitivismo*; trad. inglesa: *The Intuitive Basis of Knowledge*, 1919). — *Mir, kak organitchéskoé tséloé*, 1917 [antes publicado como una serie de artículos en *Voprosí filosofii i psijologii*, 1915] (trad. inglesa: *The World as an Organic Whole*, 1928). — *Osnovnié voprosí gnoséologii*, 1919 *(Problemas fundamentales de gnoseología)*. — *Logika*, 1922 (trad. alemana: *Handbuch der Logik*, 1927). — *Svoboda voli*, 1927 (trad. inglesa: *Freedom of Will*, 1932). — *Tipí mirovozzréniy*, 1931 *(Tipos de concepción del mundo).* — *Tsénnost' i bítié*, 1935 (trad. inglesa: *Value and Existence*, 1935). — *Tchuvstvénnaá intélléktuallnaá i mistitchéskaá intuitsiá*, 1938 *(Intuición sensorial, intelectual y mística).* — *Bog i mirovoé zlo*, 1941 *(Dios y el mal cósmico).* — *Osnoví etiki. Usloviá absolútnovo dobra*, 1944 (trad. francesa: *Des conditions de la morale absolue. Fondements de l'éthique*, 1948). — *History of Russian Philosophy*, 1951. — Véase *Festschrift N. O. Losskijzum 60. Geburtstage*, 1932-34. — S. Tomkeieff, "The Philosophy of N. O. Lossky", *Durham Univ. Phil. Soc. Proc.* VI, 1923. — F. Polanowska, *Losskys erkenntnistheoretische Intuitionismus*, 1931. — A. S. Kohanski, *Lossky's Theory of Knowledge*, 1931. — Varios autores (R. Bayer, É. Bréhier, L. Lavelle, A. Leroy, N. O. Lossky, Salzi, J. Wahl), "L'intuitivisme", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Año 41 (1947), 41-66. — Autoexposición de su filosofía en *History of Russian Philosophy*, 1951, págs. 251-66.

LOTZE (RUDOLF HERMANN) (1817-1881), nacido en Bautzen (Lausacia), estudió medicina en Leipzig (entre otros, con Weber y Fechner), y se doctoró en medicina y filosofía en 1838. De 1842 a 1844 fue "profesor extraordinario" de filosofía en Leipzig, de 1844 a 1881 fue profesor titular de filosofía en Gottinga; en 1881 se dirigió a Berlín, donde falleció.

Lotze puso sus conocimientos científicos al servicio de un pensamiento filosófico que era al mismo tiempo sintético y especulativo. Interesado en salvar la autonomía del conocimiento filosófico de la disolución que parecía amenazarlo a consecuencia de la "presión" ejercida por las "ciencias particulares", Lotze estimó que tal autonomía no se conseguiría regresando simplemente a alguna posición metafísica clásica, sino más bien tratando

de ver de qué modo podían integrarse los datos de las ciencias con el pensamiento filosófico e incluyendo en este último no solamente las cuestiones acerca de la existencia, sino también, y especialmente, los problemas relativos al valor. Se trata, pues, de una especie de "mediación"; Lotze indica, por lo demás, que "sólo en tal mediación podrán encontrarse las verdaderas fuentes de la vida de la ciencia; no admitiendo ora un fragmento de una concepción, ora un fragmento de otra, sino mostrando hasta qué punto es *universal* y hasta qué punto a la vez es *subordinada* la significación de la misión que el mecanicismo ha de realizar en la estructura del mundo" (*Mikrokosmos*, Int.). Ahora bien, ese intento de mediación, que tenía en Leibniz un ilustre precedente, fue efectuado por medio de la integración del mecanicismo en un idealismo teleológico, entendiendo por tal la afirmación de una esencia espiritual del mundo, de una última finalidad de todas las cosas: la divinidad como ser infinito, pero no como ser ideal idéntico al mundo mismo, sino como personalidad. La ciencia natural no puede eludir el mecanicismo causalista y determinista propio de sus métodos y de su esfera, pero este mecanicismo está en su conjunto al servicio de algo superior, tiende hacia él y está fundado y envuelto por él. La espiritualidad como ser esencial de todas las cosas, permite, por consiguiente, la erección de una metafísica que no disputa su puesto a la ciencia natural. Sólo porque el mundo en su totalidad es un ser único, un conjunto que no puede ser escindido en realidades esencialmente distintas, puede comprenderse la interacción de los cuerpos, que de este modo no consiste en el paso de un modo de ser de la causa al efecto, sino en una modificación de la misma realidad única, al modo como tienen lugar en una misma alma los distintos procesos psíquicos. El fondo espiritual de la realidad se manifiesta en el mundo natural de un modo causal y mecánico; de hecho, esta manifestación es una simple manera de operar de la substancia espiritual, que la ciencia de la Naturaleza no comprende ni necesita comprender, pero que la filosofía puede aprehender en sí misma, por medio de la analogía con la propia alma, a través de una intuición afectiva o sentimental que proyecta a la realidad lo que el alma experimenta. La unidad del alma es comprensible por su espiritualidad; sólo porque el alma posee su propia consistencia puede explicarse su interacción con el cuerpo en el acto de las percepciones y en el proceso del conocimiento. Este último no consiste en la reproducción por el sujeto de las impresiones externas y de los procesos fisiológicos; consiste en el hecho de que estas impresiones son signos que el alma interpreta y traduce, indicaciones frente a las cuales el alma produce de un modo regular y con perfecta correspondencia y coherencia sus propias afecciones. El alma desarrolla su propia actividad porque es un ser unitario y consistente; en ella se manifiesta del modo más claro la espiritualidad del mundo y por ella puede llegarse al reino superior de los valores, en el que Dios se realiza. Los valores antes referidos no deben ser entendidos de un modo relativo y arbitrario, sino como entidades absolutamente válidas, reconocidas y descubiertas por la conciencia más bien que dependientes de un supuesto libre albedrío estimativo. La consideración de los valores como instancias de valor universal y objetivo representa para Lotze la superación del peligroso relativismo a que conduce la ética empirista, y la necesaria complementación de la unilateralidad de la ciencia natural y de la filosofía reducida a la teoría del conocimiento. En los valores radica la verdadera unidad de la concepción del mundo, pero los valores no son en sentido propio, sino que valen. Esta forma de "ser" de los valores es lo que los diferencia de la realidad existente y lo que les permite a la vez constituir un reino absoluto. Lógica, ética y metafísica quedan disueltas para Lotze en una teoría de los valores, que es al propio tiempo el fundamento de la filosofía de la religión y de la historia. Es justamente la consideración de los valores, en su aprehensión y reconocimiento por el alma, la que puede justificar una separación entre el campo de la ciencia natural y el de la ciencia cultural, premisa indispensable para la superación del naturalismo en la filosofía, que de tal suerte se convierte, como Windelband precisó posteriormente, en una ciencia de los valores de validez universal. Por su teoría de los valores, así como por el carácter claramente antipsicologista de su lógica, Lotze influyó no sólo sobre sus discípulos más inmediatos, como E. Pfleiderer (1842-1902), R. Falckenberg (1851-1920) y Max Wentscher (nac. 1862), sino que, a través de Rickert y Windelband, contribuyó a la formación de la nueva axiología y, en parte, por consiguiente, de la nueva ontología. Por la estética influyó Lotze sobre la teoría de la endopatía o proyección sentimental elaborada por Theodor Lipps.

Obras: *De futurae Biologiae principiis philosophicis*, 1838 (Dis. médica). — *De summis continuarum*, 1840. — *Metaphysik*, 1841. — *Logik*, 1843. — *Ueber den Begriff der Schönheit*, 1845 *(Sobre el concepto de belleza)*. — *Ueber Bedingungen der Kunstschönheit*, 1847 *(Sobre las condiciones de la belleza artística)*. — *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*, 1851 *(Fisiología general de la vida del cuerpo)*. — *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, 1853 *(Psicología médica o fisiología del alma)*. — *Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 3 vols., 1856-1858 (Microcosmo. *Ideas para la historia de la Naturaleza y la historia de la Humanidad. Ensayo de antropología)*. — *Streitschriften*, 1857 *(Escritos polémicos)*. — *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 1868 *(Historia de la estética en Alemania)*. — *System der Philosophie*, 2 vols., 1874-1879 *(I. Logik; II. Metaphysik)*, reed. por G. Misch, 191.2 *(Sistema de filosofía. I. Lógica. II. Metafísica)*. — La mayor parte de los artículos y ensayos de Lotze (incluyendo sus disertaciones latinas) han sido publicados por D. Peipers en la serie *Kleine Schriften* (I, 1885, con trabajos de 1838 a 1846); (II, 1866, con trabajos de 1846 a 1851); (III, 1891, con trabajos de 1852 a 1880). Hay que agregar, además, la serie de *Lecciones (Vorlesungen)* publicadas postumamente según los cuadernos de sus discípulos; estas lecciones, editadas por Rehnisch, abarcan 8 tomos e incluyen: *Grundzüge der Psychologie* (años 1880-1881), 1881; *Grundzüge der praktischen Philosophie*, 1882; *Grundzüge der Religionsphilosophie* (años 1875 y 1878-1879), 1882; *Grundzüge der Naturphilosophie* (años 1876-1877), 1882; *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der*

Philosophie, 1883; *Grundzüge der Metaphysik,* 1883; *Grundzüge der Aesthetik* (año 1876) 1883; *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant* (año 1879), 1882. — El mismo Rehnisch ha publicado una bibliografía de escritos de Lotze en el apéndice a los *Grundzüge der Aesthetik.* — Véase E. Pfleiderer, *Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen,* 1882. — O. Caspari, *H. Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie,* 1883. — E. von Hartmann, *Lotzes Philosophie,* 1888. — K. Thieme, *Glauben und Wissen bei Lotze,* 1888. — íd., íd., *Der Primat der praktischen Vernunftbei Lotze,* 1889 (Dis.). — H. Jones, *A critical Account of the Philosophy of Lotze,* 1895. — Schröder, *Geschichtsphilosophie bei Lotze,* 1896 (Dis.). — R. Falckenberg, *H. Lotze, I. Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen,* 1901. — H. Schoen, *La métaphysique de H. Lotze ou la philosophie des actions et des réactions réciproques,* 1902. — Else Wentscher, *Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie,* 1903 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 16]. — L. Ambrosi, *Lotze e la sua filosofia,* 1912. — Max Wentscher, *Hermann Lotze,* I, 1913 (del mismo autor: *Lotzes Gottesbegriff,*1893). — M. Gatz, *Der Begriffder Geltung bei Lotze,* 1929. — E. E. Tomas, *Lotze's Theory of Reality,* 1921. — H. Pattgen, *Gesamtdarstellung und Würdigung der Ethik Lotzes,* 1928. — Gregor Malantschuk, *Die Kategorienfrage bei L.,* 1934 (Dis.). — Rolf W. Göldel, *Die Lehre von der Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit L.,* 1935 (Dis.). — Ernst Jaeger, *Kritische Studien zu Lotzes Weltbegriff,* 1937. — H. J. Krupp, *Die Gestalt des Menschen bei R. H. L.,* 1941 (Dis.).

LOVAINA (ESCUELA DE). La fundación, en 1892, del Instituto Superior de Filosofía (o Instituto León XIII) en Lovaina por los esfuerzos del que fue luego Arzobispo de Malinas y Cardenal Désiré Mercier, representó uno de los momentos más importantes en el florecimiento de la neoescolástica y neotomismo (VÉASE) contemporáneos. La profundización y revaloración de la escolástica (VÉASE) y especialmente del tomismo, se habían desarrollado ya en varios otros lugares, pero en Lovaina adquirieron una importancia central y creciente, a causa de la multiplicidad de trabajos y de puntos de vista desde los cuales se realizó la labor principal. Se trataba, en efecto, de desarrollar una filosofía que no se redujera meramente a la apologética; una filosofía, además, que bebiendo en la tradición clásica escolástica, no olvidara ni el proceso moderno ni tampoco la complejidad histórica misma del movimiento escolástico. De ahí que la profundización en los temas clásicos y tradicionales estuviera unida a los estudios de historia de la filosofía medieval (como los de Maurice de Wulf: 1867-1947) a los trabajos de psicología experimental (como los de Michotte) y a la discusión y análisis de las actividades filosóficas contemporáneas, desde la fenomenología y la lógica matemática hasta el existencialismo. La fundación en 1894 de la *Revue Néo-scolastique* (desde 1910, *Revue néo-scolastique de philosophie,* y desde 1946 *Revue philosophique de Louvain*), representaba tanto una expresión de continuidad como de multiplicidad de intereses. El "programa" de la Escuela de Lovaina, tal como fue expuesto por Désiré Mercier en el Nº 1 de la *Revue* (1894) es, por lo demás, suficientemente explícito. Después de mencionar los trabajos de historia de la filosofía medieval, el desarrollo de los estudios escolásticos y la posibilidad de llevar adelante el propósito de unir *nova et vetera,* según lo propuesto por León XIII, Mercier señala (pág. 13): "No se pretenda acusarnos ya más de dirigir nuestras miradas hacia el siglo XIII, como si pretendiéramos 'hacer retroceder al espíritu humano varios siglos', o asentar despóticamente el 'triunfo del tomismo sobre las ruinas del pensamiento moderno'."

Descripción sumaria del desenvolvimiento de la escuela por Juan Zaragüeta, "La escuela de Lovaina: su evolución", *Revista de Filosofía,* Año VII (1948), 349-89. — L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain,* 1952. — Cfr. también la exposición anterior: A. Pelzer, *L'Institut supérieur de philosophie à l'Université catholique de Louvain (1890-1904),* 1904. — Para la exposición del sistema de la filosofía profesado hoy en Lovaina véase *Philosophia Lovaniensis* (Introducción, por L. de Raeymaeker; Epistemología, por F. van Steenberghen; Ontología, por F. van Steenberghen). Hay trad. esp. del anterior *Tratado elemental de filosofía* publicado por profesores del Instituto Superior de filosofía, de Lovaina, a cargo del P. Fr. José de Besalú, 3* ed., 2 vols., 1927. El tomo I comprende Introducción por D. Mercier; Cosmología, por D. Nys; Psicología, Criteriología y Metafísica, por D. Mercier. El tomo II comprende: Teodicea, Lógica y Filosofía Moral, por D. Mercier; Derecho Natural, por J. Malleux; Historia de la Filosofía, por M. de Wulf, y Vocabulario, por G. Simons.

LOVEJOY (A[RTHUR] O[NCKEN]) (1873-1962) nac. en Berlín, de padres norteamericanos, fue profesor auxiliar y luego profesor "asociado" en la Universidad de Stanford, en California (1899-1901), profesor titular en la Universidad de Saint Louis (1901-1908), Universidad de Missouri (1908-1910) y John Hopkins, de Baltimore (de 1910 hasta su jubilación, en 1938). En 1923 fundó el "History of Ideas Club" y en 1940 contribuyó a la fundación del *Journal of the History of Ideas.*

Lovejoy es conocido sobre todo por sus trabajos de historia de las ideas y por sus reflexiones sobre la naturaleza de tal historia a que nos hemos referido en otro artículo (véase IDEAS [HISTORIA DE LAS]. Desde el punto de vista sistemático, adhirió, con otros filósofos, al movimiento de renovación del realismo al cual nos hemos referido en el artículo NEO-REALISMO. Su posición filosófica central queda mejor caracterizada, sin embargo, con los nombres de "pluralismo" y "temporalismo". Este último, en particular, designa con bastante exactitud la actitud filosófica de Lovejoy. En efecto, este autor se opuso al idealismo, especialmente el "idealismo organológico y totalista" según el cual lo fundamentalmente real es eterno, y lo temporal es, a lo sumo, una manifestación, como tal subordinada, de lo eterno. El temporalismo, en cambio, aun cuando no niega la posibilidad de ciertos "objetos eternos" ni afirma necesariamente que todo es temporal, "insiste en que todo lo que empíricamente *es* temporal, lo es de un modo irreparable". La temporalidad de referencia no es sólo una cualidad fundamental de los hechos empíricos, sino también de su conocimiento. La misma aprehensión de lo necesario se da dentro de procesos empíricos temporales.

La teoría del conocimiento de Lo-

veloy, a la vez realista y temporalista, se halla centrada en torno a la noción de la aprehensión intencional de todo objeto. Por tanto, es hostil a la "ingenuidad epistemológica" en la que han caído algunas de las tendencias neorealistas. Puede decirse que Lovejoy adopta en la teoría del conocimiento una posición intermedia entre el idealismo "eternista" y el realismo radical, y que en la metafísica adopta una posición intermedia entre el monismo completo y un completo discontinuismo.

La temporalidad de que habla Loveloj es primariamente de carácter histórico. Ello hace que dicho autor se incline hacia una especie de historicismo — bien que un historicismo hostil a todo relativismo. En todo caso, la insistencia en lo temporal histórico en la metafísica y en la teoría del conocimiento de Lovejoy está de acuerdo con su constante interés por los estudios de historia de las ideas a los que nos hemos referido al principio de este artículo.

Obras: *The Revolt Against Dualism; An Inquiry Concerning the Existence of Ideas,* 1930. — *The Great Chain of Being; A Study of the History of an Idea,* 1936. — *Essays in the History of Ideas,* 1948. — *The Reason, the Understanding, and Time,* 1961. — *Reflections on Human Nature,* 1961. — *The Thirteen Pragmatisms, and Other Essays,* 1963. — En algunos de estos volúmenes (principalmente en *Essays in the History of Ideas* y en *The Thirteen Pragmatisms*) se recogen gran número de los artículos publicados por Lovejoy en revistas tales como *Journal of Philosophy* (1908, 1911, 1913, 1922, 1924), *The PhilosophicalReview* (1922), *Philosophy* (1927) y *Journal of the History of Ideas.* En colaboración con George Boas, Lovejoy publicó: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity,* 1930, vol. I de A *Documentary History of Primitivism and Related Ideas.* — Se deben asimismo a L. varios libros no propiamente filosóficos: *On All Fronts,* 1941. — *Our Side is Right,* 1942. — A *World in the Making* 1945. — Autoexposición en el artículo "A Temporalistic Realism", en el volumen *Contemporary American Philosophy,* vol. II, ed. G. P. Adams y W. P. Montague (1930), págs. 85-105. — Bibliografía de escritos de L. por Frank N. Trager en págs. 339-44 de *Essays in the History of Ideas,* 1948; continuada por J. Collinson en reed. (1960) del mismo libro, págs. 339-53. Véase J. H. Randall, Jr., Philip P. Wiener, L. S. Feuer, V. J. McGill, Ch. A. Baylis, "A Symposium. In Memory of A. O. L.", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXIII (1962-1963), 475-537.

LÖWITH (KARL) nac. (1897) en Munich, estudió en Friburgo i.B. con Husserl, en Munich con M. Geiger y finalmente en Marburgo con Heidegger. De 1934 a 1936 residió en Italia para estudiar el neohegelianismo italiano y de 1936 a 1941 fue profesor en la Universidad Tohoku (Japón). Emigrado a Estados Unidos, fue profesor en el Hartford Theological Seminary (1941-1949) y en la New School for Social Research, de Nueva York (1949-1952). En 1952 regresó a Alemania, profesando en la Universidad de Heidelberg.

La principal contribución de L6with son sus estudios sobre los problemas de la individualidad y de la historia humanas, y, en general, sobre cuestiones de antropología filosófica. Aprovechando ideas básicas de la fenomenología y de Heidegger, Löwith ha investigado los supuestos del pensamiento de Marx, Nietzsche y Hegel, siendo uno de los primeros en haber reparado en la estrecha relación entre el hegelianismo y la filosofía de la existencia. En los últimos años Lowith ha sometido a crítica el pensamiento de Heidegger y algunas de las tesis capitales del historicismo y del existencialismo. Según Lowith, estas tendencias, aunque han contribuido notablemente a profundizar en la estructura de la realidad humana, han llegado demasiado lejos en la separación entre la realidad humana y su naturaleza y también demasiado lejos en la idea del carácter contingente y finito de todo lo humano. Es necesario, pues, restablecer el contacto entre la realidad humana y la Naturaleza —por lo pronto, mediante la realidad humana como naturaleza—, así como entre la realidad humana y el reino ideal, sin el cual se disuelve la propia humanidad del hombre.

Obras: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* 1928, reimp., 1962 *(El individuo en su carácter como "prójimo").* — *M. Weber und K. Marx,* 1932. — *Kierkegaard und Nietzsche,* 1933. — *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen,* 1935, 2« ed., 1956 *(La filosofía de N. del eterno retorno de lo idéntico).* — *J. Burckhardt,* 1936. — *Von Hegel zu Nietzsche,* 1941, 2ª ed., 1950, 3ª ed., 1953, 4ª ed., 1958. — *The Meaning of History,* 1949 (trad. esp.: *El sentido de la historia,* 2ª ed., 1959 [en la ed. alemana, posterior a la inglesa, el título es: *Weltgeschichte und Helsgeschehen,* 1953, 4ª ed., 1961]). — *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit,* 1953 (trad. esp.: *H., pensador de un tiempo indigente,* 1958). — *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz,* 1960 *(Ensayos reunidos. Para la crítica de la existencia histórica).*

LUCIANO DE SAMOSATA (Siria) (*ca.* 125-180) es conocido sobre todo en la historia de la literatura como autor de diálogos satíricos en los cuales aparecen sarcásticamente criticados filósofos, doctrinas filosóficas y creencias religiosas tradicionales. Cierto que en varias ocasiones Luciano alaba a filósofos, incluyendo los que al parecer estaban más alejados de su actitud, como Platón y algunos de los llamados platónicos eclécticos (Nigrino), pero se considera que tales alabanzas son irónicas. De las doctrinas filosóficas comentes en su época se salvan solamente algunas ideas cínicas, epicúreas y escépticas, lo que ha llevado a considerar que Luciano estaba influido por las correspondientes escuelas, especialmente por la cínica. En general, caracteriza a Luciano una actitud opuesta a todo entusiasmo filosófico, el cual considera absurdo y perjudicial para la vida. Se debe a Luciano, por sus referencias y comentarios, el conocimiento de varios aspectos de la historia de la filosofía antigua.

Entre las ediciones de Luciano mencionamos las de C. Jacobitz, 3 vols., 1871-1874; la nueva edición de N. Nilen (Teubner), aún incompleta: I, 2 partes, 1906-1923; las de J. Sommerbrodt, 3 vols., 1886-1899; la de A. M. Harmon (Loeb), 8 vols., incompleta, I-V, y la de H. W. Fowler y F. G. Fowler, 4 vols., 1905. *Scholia,* ed. por Rabe (Teubner), 1906. — Véase M. Croiset, *Essai sur la vie et les oeuvres de Luden,* 1882. — J. J. Chapman, *Lucian, Plato, and Greek Moráis,* 1931. — C. Gallovotti, *Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale,* 1932.—E. Neef, *Lukians Verhältnis «u den Philosophenschulen und seine μίμησις literarischer Vorbilder,* 1940. — H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paranetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum*

Novi Testamenti, 1961 [Texte und Untersuchungen].

LUCRECIO (TITUS LUCRETIUS CARUS) (*ca.* 96-55 antes de J. C.) nació en Roma. Según una crónica de San Jerónimo, se volvió loco después de ingerir un filtro de amor y escribió varias obras "corregidas por Cicerón" durante los intervalos de lucidez hasta que se suicidó, pero esta historia ha sido puesta en duda por los historiadores, aun aceptando que hay fundamento para aceptar una cierta *insania* en Lucrecio en el sentido de una inestabilidad psíquica. Lucrecio expuso y defendió el epicureismo en su poema en seis cantos titulado *De rerum natura (Sobre la naturaleza de las cosas),* pues la aridez de la doctrina epicúrea tenía que ser suavizada, "por la miel de las musas" (I, 938). En este poema siguió fielmente la doctrina del maestro, inclinándose, por consiguiente, hacia la tendencia racionalista que, junto con la empirista, dominaron alternativamente entre los epicúreos. Sin embargo, de las tres partes en que se dividía la filosofía de Epicuro —la canónica, la física y la ética— solamente la segunda es expuesta con detalle por Lucrecio; las referencias a la parte primera no son muy completas y el tratamiento de la parte tercera es esquemático y a veces únicamente implícito en el tono adoptado por el poeta (Cfr., por ejemplo, II, 1-20). Habiendo expuesto en otro lugar (véase EPICURO) las doctrinas epicúreas, no es menester aquí repetirlas. Nos limitaremos a indicar el orden de exposición de materias seguido por Lucrecio en su poema. Libro I: explicación del objeto principal de la exposición de la doctrina de Epicuro (la liberación del temor a los dioses); desarrollo del principio "De la nada, nada adviene"; explicación de que solamente existen los átomos y el vacío; doctrina del átomo; doctrina de la causa; refutación de otras cosmologías (Heráclito, Empédocles, Anaxágoras). Libro II: movimiento de los átomos; refutación de la idea de la Providencia; doctrina del *clinamen* (v.); variedad (finita) de los átomos (infinitos); variedad de la composición de los cuerpos y limitación de las combinaciones de los átomos: carácter no-cualitativo de los átomos y explicación de las cualidades percibidas; origen y desarrollo del mundo. Libro III: explicación de la naturaleza del alma con el fin de liberarse del temor a la muerte; el alma material como parte del cuerpo; desaparición del alma con la disolución del cuerpo; refutación de la metempsicosis; mortalidad del alma y carácter universal de la muerte. Libro IV: doctrina de las imágenes (véase IMAGEN), es decir, de los *simulacro*; su naturaleza, formación, clases y combinaciones; explicación de las distintas sensaciones; apología del sensualismo y refutación del escepticismo; explicación del hambre y la sed, la marcha, el sueño y los sueños; el impulso amoroso y la herencia. Libro V: doctrina del mundo; carácter natural del mundo y extrañeza de los dioses con respecto a él; mortalidad del mundo; origen y formación del mundo; causas de los movimientos de los cuerpos celestes; investigaciones astronómicas, botánicas y zoológicas; orígenes de la vida humana, del lenguaje, del fuego, de la realeza, de la propiedad, de la justicia; explicación de la creencia en los dioses y los males que produce; historia de los progresos y descubrimientos del hombre. Libro VI: explicación de fenómenos de la Naturaleza (trueno, rayo, relámpago, lluvia, arco-iris, terremotos, erupciones, inundaciones, etc.); explicación de la naturaleza del imán; orígenes y causa de las enfermedades y epidemias.

Entre las ediciones del poema de Lucrecio (algunas con traducciones y todas con comentarios) mencionamos: J. Bernays (1866); H. A. J. Munro, (3 vols., 1866, reimpr. del Vol. II con un ensayo de Andrade, 1928); C. Giussani, (5 vols., 1896-1898); W. A. Merrill (1906); H. Diels (2 vols., 1923-1924); A. Ernout y L. Robin (3 vols., 1925-1928); T. Jackson (1929); A. E. Léonard y G. B. Smith (1942); C. Bailey (3 vols., 1947). *Index Lucretianus,* por J. Paulson, 1911, 2» ed., 1926. — Sobre Lucrecio véase: C. Martha, *Le poème de Lucrèce,* 1869. — J. Masson, *The Atonde Theory of Lucretius,* 1884. — Id., íd., *Lucretius: Epicurean and Poet,* 2 vols., 1908-1909. — H. Diels, *Lukrezstudien,* en *Sitzb. der Preus. Ak. der Wiss.,* XX, XXI, XXII (1918-1919). — O. Regenbogen, *Lukrez, sein Gestalt in seinem Gedicht,* 1932. — P. Vallette, *La doctrine de l'âme chez Lucrèce: examen de quelques passages du* De Rerum Natura *livre III,* 1934. — G. P. Hadzsits, *Lucretius and His Influence,* 1935. — A. P. Sinker, *Introduction to Lucretius,* 1937. — M. Rozelaaer, *Lukrez. Versuch einer Deutung,* 1934. — A. Ernout, *Lucrèce,* 1948. — J. Bayet, *Études lucrétiennes,* I, 1948. — E. Valentí, *Lucrecio,* 1949. — R. Martini, *La religione di Lucrezio,* 1954.

LUGAR. En el artículo sobre la noción de Espacio (VÉASE) nos hemos referido al concepto de *lugar* en Aristóteles. Aquí estudiaremos este concepto con mayor detalle.

Precisemos ante todo en qué medida pueden relacionarse dentro del pensamiento del Estagirita los conceptos de espacio y de lugar. Dos sentencias opuestas se han manifestado al respecto. Según algunos autores, los dos conceptos son idénticos. En favor de esta opinión se arguye: (a) el hecho de que Aristóteles no usa casi nunca otro término que τόπος (b) el hecho de que puede decirse tanto que las cosas están *en* el espacio como que están *en* un lugar, siendo, pues, escasamente importante el término usado para aquello *en lo cual* están las cosas (se advertirá que los argumentos [a] y [b] no encajan entre sí cómodamente). Según otros autores, hay diferencias notorias entre la noción de espacio y la de lugar. En favor de esta opinión se arguye: (al) el hecho de que lo dicho por Aristóteles respecto al lugar no puede fácilmente aplicarse al espacio; (bl) el hecho de que Aristóteles discuta (como ha precisado Ross) una realidad semejante a la tradicionalmente designada como espacio en la teoría del lugar, sino en la doctrina de la magnitud espacial; (cl) el hecho de que Aristóteles no se interese propiamente por *él* espacio, sino por la *posición* en el espacio; (dl) el hecho de que el Estagirita señale explícitamente que ninguno de los filósofos anteriores se ha ocupado de *su* problema. En nuestra opinión los argumentos más sólidos son (a), (cl) y (dl), de modo que hay que dar a la vez una respuesta afirmativa y negativa a la cuestión de si hay relación entre las nociones de espacio y lugar. Acaso pueda encontrarse una posición intermedia declarando que el Estagirita *considera él espacio desde el punto de vista del lugar.*

La cuestión del lugar ha sido dilucidada por Aristóteles especialmente en el libro IV de la *Física.* Ocasionales referencias se hallan también en *De generatione et corruptione y* en *De cáelo.* Nos referiremos aquí a la *Física.* Un resumen de sus tesis da el siguiente resultado: (I) El lugar no es simplemente un algo, sino un algo que ejerce cierta influencia, es decir, que afecta al cuerpo que está en él. (II) El lugar no es indeterminado, pues si lo fuera sería indiferente para un cuerpo determinado estar o no en un lugar determinado. Pero no es indiferente, por ejemplo, para cuerpos pesados tender hacia el lugar de "abajo", y para cuerpos livianos tender hacia el lugar de "arriba". (III) El lugar, aunque determinado, no está determinado para *cada objeto, sino,* por así decirlo, para clases de objetos. (IV) Aunque el lugar sea una "propiedad" de los cuerpos, ello no significa que el cuerpo arrastre consigo su lugar. Así, el lugar no es ni el cuerpo (pues si lo fuera no podría haber dos cuerpos en el mismo lugar en diferentes momentos), ni tampoco algo enteramente ajeno al cuerpo. (V) El lugar es una propiedad que no inhiere a los cuerpos ni pertenece a su substancia; no es forma, ni materia, ni causa eficiente, ni finalidad. No es tampoco substrato, pues entonces sería equivalente al receptáculo platónico o algo semejante a él. (VI) El lugar puede ser comparado a una vasija, siendo la vasija un lugar transportable. (VII) El lugar se define como un modo de "estar *en*". (VIII) El lugar puede definirse como "el primer límite inmóvil del continente", το τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον (*Phys.*, IV 4, 212 a 20), como "el límite del cuerpo continente", το πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος (*Phys.*, IV 4, 212 a 6).

Las anteriores definiciones del lugar muestran que Aristóteles usa para dilucidar esta noción una especie de método "dialéctico", afirmando y negando a la vez la subsistencia ontológica del lugar. En efecto, el Estagirita afirma que el lugar es separable (ya que de lo contrario se desplazaría junto con los cuerpos). Pero afirma también que no es enteramente separable (pues si lo fuese podría ser identificado con el espacio [en el sentido de Leucipo y Demócrito], esto es, con el vacío). A la vez afirma que el lugar no equivale a la masa del cuerpo (ya que permanece cuando la masa del cuerpo se pone en movimiento). Pero afirma también que hay lugares naturales para las cosas (por ejemplo, lugares naturales para los cuatro elementos: fuego, tierra, agua, aire) y, por lo tanto, que es en cierto modo equivalente a la masa de los cuerpos. Escribimos 'en cierto modo', porque el lugar natural de las cosas no depende sólo de la masa. Así, Aristóteles declara que todo cuerpo sensible tiene un lugar y que puede hablarse de seis especies de lugar: alto y bajo, delante y detrás, derecha e izquierda.

Una dificultad en la doctrina aristotélica del lugar consiste en saber si el lugar mismo ocupa lugar. Si el lugar fuera espacio puro, la cuestión no se plantearía. Pero no siendo espacio puro (o vacío), Aristóteles se ve obligado a afrontar el problema y a concluir que no hay un lugar del lugar, ni un lugar del lugar del lugar, etc. etc., ya que de lo contrario habría que admitir un regreso al infinito. Añadamos que los viejos estoicos habían intentado solucionar la cuestión indicando que las dificultades de la teoría aristotélica obedecen a que el Estagirita defiende la tesis de la impenetrabilidad de los cuerpos; una vez admitida la interpenetrabilidad se desvanecen todas las dificultades.

Un importante problema es el de la clasificación de los lugares. Antes nos hemos referido a seis especies de lugar. Pero hay otras clasificaciones posibles. Entre ellas una de carácter más general, según la cual tenemos: el lugar común (el universo entero), el lugar propio (el límite del elemento vecino) y el lugar primero (el límite interno del elemento atravesado por un elemento ajeno). Ahora bien, respecto al primer tipo de lugar —el lugar común— puede preguntarse por qué, siendo el lugar inmóvil, el cielo se mueve. A ello responde el Estagirita declarando que el movimiento del cielo es esférico: el cielo se mueve en tomo a sí mismo y, por lo tanto, no puede hablarse (dentro de la concepción aristotélica) de movimiento *stricto sensu.* Así, la esfera celeste es el lugar del universo, pero ella misma no ocupa lugar.

Entre los comentarios modernos que ha suscitado la noción aristotélica de lugar destacamos el de Bergson en su tesis doctoral latina *Quid Aristóteles de loco senserit* (1889), traducida al francés con el título de *L'idée de lieu chez* Ansióte *(Les Études bergsoniennes,* II [1949], págs. 27-104). Bergson manifiesta que Aristóteles ha sustituido el espacio por el lugar con el fin de evitar la "emancipación prematura" del espacio proclamada por Leucipo y Demócrito. Con ello el espacio es reinsertado en los cuerpos *en forma de lugar.* Pero al "sepultar el espacio en los cuerpos", queda sepultada, según Bergson, la cuestión misma. Podríamos concluir, por nuestro lado, diciendo que la principal preocupación de Aristóteles en su doctrina del lugar es la de evitar las antinomias que suscita la noción de espacio vacío, y que la solución de tales antinomias le fue suscitada al filósofo de un modo "natural" por su concepción organicista del universo, dentro de la cual el lugar aparece como una propiedad de los cuerpos, si bien una propiedad de índole mucho más general que cualesquiera otras (véase también Victor Goldschmidt, "La théorie aristotélicienne du lieu", en *Mélanges Auguste Diès* [1956], págs. 79-119).

Kant ha usado el vocablo 'lugar' *(Ort)* en otro sentido al introducir el concepto de *lugar trascendental (transzendentaler Ort).* Según dicho filósofo, el lugar trascendental es el que ocupa un concepto dentro de la sensibilidad o del entendimiento puro. La determinación de este lugar compete a la *tópica trascendental,* doctrina que "tendría que precaverse contra las subrepciones [véase SUBREPCIÓN] del entendimiento puro y de sus correspondientes ilusiones mediante la distinción en cada caso de la fuerza cognoscitiva que poseen propiamente los conceptos" (*K.r.V*, A 268/B 324). Por otro lado, se llama *lugar lógico* a cada uno de los conceptos a cuyo ámbito pertenezcan muchos conocimientos. Ahora bien, mientras la tópica lógica de Aristóteles (véase TÓPICOS) estaba —dice Kant— al servicio de los maestros y retóricos para mostrarles lo que de determinados ámbitos del pensamiento les convenía mejor para la materia que tenían que tratar, con el fin de poder

así utilizarlos con una apariencia de fundamento o con el fin de poder platicar verbosamente, la tópica trascendental contiene únicamente los capítulos lógicos que se refieren a la comparación y a la distinción, las cuales deben distinguirse de las categorías.

Terminemos mencionando una concepción teológica de 'lugar' (*locus theologicus*) tal como fue expuesta por Melchor Cano (VÉASE) (Cfr. A. Gardeil, O. P., "La notion du lieu théologique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, II [1908] 51-73, 246-76, 484-505).

LUKACS (GYÖRGY [GEORG]) nac. (1885) en Budapest, estudió en Budapest y Berlin. En 1919 fue comisario de Instrucción Pública en el Gobierno de Béla Kun; luego se refugió en la Unión Soviética. Al regresar a Hungría, después de la ocupación soviética, fue nombrado, en 1945, profesor de la Universidad de Budapest.

Lukács se dio a conocer primero como teórico de la literatura. Especialmente importante al respecto fue su teoría de la novela, género que, a su entender, permite descubrir ciertas formas sociales típicas en las cuales se une lo particular con lo general. Más tarde Lukács se ha destacado como teórico del marxismo, en el que representa una posición a la vez "ortodoxa" y "heterodoxa", posición que le ha creado algunas dificultades dentro de los teóricos del Partido Comunista, tanto en Hungría como en la Unión Soviética, pero que ha sido celebrada por varios filósofos, especialmente filósofos "occidentales" de tendencia marxista o simpatizantes con el marxismo, como más auténtica y creadora. Lukács ha desarrollado con particular detalle las nociones de objetivación y enajenación; aunque en polémica contra Heidegger, Sartre y otros pensadores considerados como "existencialistas", Lukács ha mostrado ciertas raíces "existenciales" del marxismo; en todo caso, ha tomado el marxismo como una doctrina que se compromete a explicar el hombre y su historia y a orientar la acción humana sin convertirse ni en un neocientificismo ni tampoco en un vago humanismo. Las investigaciones de Lukács al respecto comenzaron ya con su libro sobre la conciencia de clase (VÉASE) y de conciencia en general y han proseguido en sus obras sobre "el joven Hegel" y sobre el desenvolvimiento del irracionalismo. Este último es presentado por Lukács como un intento de evasión de las realidades sociales y humanas y, en general, como un intento de evasión de la "realidad objetiva" — la cual, por lo demás, incluye en una unidad dialéctica el sujeto y el objeto. Lukács ha insistido en la fecundidad del método dialéctico corno método real y no como puro "esquema mecánico"; el método dialéctico auténtico muestra, según Lukács, la insuficiencia del puro "economismo" para la interpretación del hombre y de su historia, pues éstos son más "reales" que ciertas estructuras sociales demasiado pronto esquematizadas y convertidas en moldes rígidos. Dentro de esta realidad del hombre y de la historia se halla incluida la actividad artística. En cuanto conciencia, esta actividad refleja la realidad humana y social y no es independiente de ésta. Pero la realidad humana y social en cuestión es una realidad "viva" sometida a un proceso dialéctico no solamente vivo, sino también "revivificador".

Obras principales: *Die Seele und die Formen*, 1911 *(El alma y las formas)*. — *Die Théorie des Romans*, 1916 *(La teoría de la novela)*. — *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923 *(Historia y conciencia de clase)*. — *Essays über den Realismus*, 5 vols., 1946-1949 (*Ensayos sobre el realismo*). — *Goethe und seine Zeit*, 1947 (*G. y su época*). — *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, 1948 *(El joven Hegel. Sobre las relaciones entre la dialéctica y la economía)*. — *Der junge Hegel und die Problème der kapitalistischen Gesellschaft*, 1954 *(El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista)*. — *Die Zerstörung der Vernunft*,1954 (trad. esp.: *El asalto a la razón. La trayectoria irracional de Schelling hasta Hitler*, 1959). — *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, 1954 *(Contribuciones a la historia de la estética*: colección de artículos publicados entre 1924 y 1954). — Der *historische Roman*, 1955. — *Wider den missverstandenen Realismus*, 1958 [este título fue elegido por la editorial; el autor había propuesto: *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus;* temas: el vanguardismo literario, el realismo crítico en la sociedad socialista, etc.]. — *Gesammelte Werke*, 12 vols., 1962 y sigs. (I-IV: *Aesthetik;* V: *Ethik*; VI: *Der junge Hegel; Die Zerstörung der Vernunft;* VIII: *Zwei Jahrhunderte deutscher Literatur*; IX: *Zur Geschichte des Realismus; X: Geschichte des Aesthetik und Problem des Realismus;* XI: *Kleinere philosophische Schriften*; XII: *Frühschriften*). — Véase en francés: *Existencialisme ou marxisme?*, 1948. — Sobre Lukács, M. Merleau-Ponty, "Le marxisme Occidental'", Cap. II de *Les aventures de la dialectique*, 1955 (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). K. Farner, H. H. Holz y otros autores, *G. Lukács zum 70. Geburtstag*, 1955. — H. Althaus, *G. L. oder Bürgerlichkeit als Vorschule einer marxistischen Aesthetik*, 1962.

LUKASIEWICZ (JAN) (1878-1956) estudió en Berlín y Lovaina, enseñó en Lwow (1906-1915) y profesó en Varsovia (1915-1918, 1920-1939). Después de dar, durante la ocupación de Polonia, cursos secretos en Varsovia, pasó a Suiza, a Bruselas y, finalmente, a Dublin, en cuya Academia Real (Royal Irish Academy) profesó desde 1946 hasta su muerte. Uno de los miembros más destacados del grupo de lógicos polacos en el llamado Círculo de Varsovia (VÉASE). Łukasiewicz fue el primero en elaborar una lógica trivalente (en 1920, un año antes de la presentación —independiente— de tal lógica por Emil Post). En 1930, en colaboración con Tarski, y en años subsiguientes en otros diversos trabajos Lukasiewicz extendió la lógica polivalente (v.) a un número infinito de valores. Łukasiewicz se ha distinguido asimismo por sus trabajos en la historia de la lógica: a él se deben las primeras indicaciones para un estudio de la lógica proposicional de los estoicos (1934) y el primer trabajo de conjunto sobre la silogística aristotélica desde el punto de vista de la lógica matemática (1951). La notación simbólica usada por muchos lógicos polacos a que nos hemos referido en el artículo Notación (v.) simbólica se debe a Lukasiewicz, quien comenzó a usarla en 1929.

Escritos principales: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. Studyum krytyczne*, 1910 *(Sobre el principio de contradicción en Aristóteles. Estudio crítico)*. — "O logice trójwartościowej", *Ruch filozoficzny*, V (1920), 169-171 ("Sobre la lógica trivalente"). — "Logika dwuwartościowa", *Przeglad filozoficzny*, XXIII (1921), 189-205 ("Lógica bivalente"). — *Elementy logiki matematycznej*, 1929,

2* ed., 1958 [de los cursos de lógica del autor en la Univ. de Varsovia, 1928/1929, según redacción de Jerzy Stupecki]. *(Elementos de lógica matemática).* — O "znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej", *Nauska polska,* X (1929), 604-20 ("Sobre la significación y necesidades de la lógica matemática"). — "Philosophische Bemerkungen zur mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls", *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie,* Classe III, vol. XXIII (1930), 51-77 ("Observaciones filosóficas con vista a los sistemas polivalentes del cálculo proposicional"). — "Z historji logiki zdań", *Przeglad filosoficzny,* XXVII (1934), 309-77 ("De la historia de la lógica proposicional". Trad. alemana en "Zur Geschichte der Aussegenlogik", *Erkenntnis,* V [1935-1936], 111-31). — *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modem Formal Logic,* 1951, 2» ed., 1957. — "A System of Modal Logic", *The Journal of Computing Systems,* \ (1953). — 111-49. — En colaboración con Tarski: "Untersuchungen über den Aussagenkalkül", *Comptes rendus des séances de la Société de Sciences et lettres de Varsovie,* Classe III, vol. XXIII (1930), 1-21.

Véase B. Sobociński, *In Memoriam J. Łukasiewicz (1878-1956),* 1956 [separata de *Philosophical Studies,* VI (Diciembre, 1956)]. — L. Borkowski y J. Stupecki "The Logical Works of J. L.", *Studia logica,* VIII (1958), 7-56.

LULL (RAMÓN). Véase LLULL (RAMÓN).

LUMEN. Véase ILUMINACIÓN, Luz.

LUTERO (MARTÍN) [Martin Luther] (1483-1546) nació en Eisleben (Sajonia) y estudió en las escuelas de Magdeburgo y Eisenach, ingresando luego en la Universidad de Erfurt, donde estudió jurisprudencia y comenzó a familiarizarse con la filosofía y la teología, en particular Aristóteles y algunas tendencias occamistas. En 1505 ingresó en el convento de los Ermitaños de San Agustín, de Erfurt, y se ordenó sacerdote en 1507. En 1508 fue asignado a la Universidad de Wittenberg, continuando sus estudios de teología; tras una visita a Roma, que le impresionó grandemente por estimar que reinaba en los altos medios eclesiásticos excesiva laxitud espiritual, se doctoró en teología en Wittenberg y comenzó a profesar en la Universidad de esta ciudad. En 1517, con motivo de la predicación del dominico Johann Tetzel en Wittenberg y de la dispensación por el mismo de indulgencias en Sajonia, clavó en la puerta de la Iglesia del castillo de Wittenberg 95 tesis contra las indulgencias, pero no contra la autoridad de Roma. En 1518 fue llamado a Roma para dar una explicación de las 95 tesis, pero por la intervención de las autoridades universitarias y de Federico, Elector de Sajonia, se le dispensó de ir a Roma y en vez de ello recibió la visita del legado papal, Tomás de Vío, el Cardenal Cayetano (v.). Éste exigió de Lutero una retractación completa, pero Lutero se negó a retractarse a menos que se le probara que estaba equivocado a base de las Escrituras. En 1519, en el curso de una disputa pública en Leipzig con el teólogo Johann Maier von Eck (1486-1543), que se había opuesto a Lutero el año anterior, Lutero se reafirmó en sus opiniones, y en 1520 escribió sus tratados *Mensaje a la nobleza cristiana de la nación alemana,* contra los abusos de la Iglesia y en favor *de reformas; El Cautiverio de Babilonia de la Iglesia,* proponiendo reformas de carácter sacramental, y *La libertad del cristiano,* en el que destacaba el carácter preponderante de la fe para la salvación. Estos tratados, que marcaban la separación de Lulero de Roma, contenían algunas de las ideas ya expresadas por Lulero desde 1513 aproximadamente y en sus lecciones sobre los *Salmos,* las *Epístolas a los Romanos y* a los *Gálatas y* en las disputas académicas sobre la impotencia de la voluntad humana sin la gracia y contra la teología escolástica. En 1520 el Papa Pío X lanzó la bula *Exsurge Domine* condenando las doctrinas de Lutero. Lulero rechazó la bula papal y en 1521 fue excomulgado formalmenle. El mismo año tuvo lugar la Dieta de Worms, en la cual las opiniones estuvieron divididas, pero aunque al final la Dieta lanzó un edicto ordenando que se hiciera prisionero a Lutero, éste fue amparado por sus amigos, que lo pusieron a salvo en el castillo del Elector de Sajonia, Federico III, donde Lulero tradujo el *Nuevo Testamento* al alemán y comenzó la traducción al alemán de la *Biblia* entera, trabajo que terminó en 1531. En 1524 tuvo lugar la polémica entre Lutero y Erasmo de que hemos hablado en el artículo ALBEDRÍO (LIBRE); contra el tralado sobre el libre albedrío, de Erasmo, Lutero escribió su *De servo arbitrio.* En 1529 Lulero se enlrevistó con Zwinglio, pero no consiguieron llegar a un acuerdo para unificar sus respeclivos movimientos de reforma. En 1530 se reunió en Augsburgo la Dieta imperial. Representando a Lutero habló en favor de su reforma Melanchton (VÉASE), el cual sometió a la Dieta la profesión de fe luterana conocida con el nombre de "Confesión de Augsburgo", principio del luteranismo.

En algunos artículos de la présenle obra, especialmente en los que tratan de conceptos relativos a filosofía de la religión y teología (Cfr. "Cuadro sinóptico" al final), hemos locado varios punios pertinentes a las doctrinas de Lutero. Limitémonos a indicar aquí que en el luteranismo es fundamental la doctrina de la "justificación por la fe", que es común a todas las Iglesias luteranas (el propio Lulero no usó el adjetivo 'luterano', sino el adjetivo 'evangélico'). La salvación es producida sólo por la gracia (v.) hecha posible por la redención obrada por Jesucristo. El fundamento de la creencia son sólo las Escrituras; por ellas el individuo humano se comunica con Dios. En algún sentido, Lutero extremó los aspectos anti-pelagianos de San Agustín, a quien Lutero consideraba como el auténlico intérprete de San Pablo. Lutero sostenía que la corrupción inlroducida por el pecado original fue absolula; la "caída" représenlo una completo depravación de la persona humana. Así, el albedrío es siervo y no libre. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, interesa advertir que las ideas de Lutero estaban en la línea de los autores que, siguiendo algunas de las tendencias del occamismo, consideraban la *potentia* de Dios como *absoluta* y diluían o negaban la noción de una *potentia ordinata.* Con ello se une una separación casi completo entre la fe y las obras, enlre la religión y la ética, así como una negación de la teología natural. Se ha subrayado con frecuencia que ejercieron gran influencia sobre Lulero los comenlarios a las *Sentencias,* de Gabriel Viel (v.), y varias de las ideas que aparecen en esto obra: el voluntarismo, la concepción de la gracia como una realidad, prenda o "cosa" dada por Dios, y el razonamiento *de potentia absoluta.*

De las ediciones de obras de Lulero mencionamos la de Erlangen, 67

vols. (en alemán), 33 vols. (en latín) y 19 vols. (de correspondencia), y la edición crítica de Weimar (desde 1883). — De la inmensa biografía sobre L., desde varios puntos de vista, nos limitamos a destacar: H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, 1904. — A. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517*, 1905. — H. Grisar, *Luther*, 3 vols., 1911-1912, 3ª ed., 1924-1925. — Íd., íd., *Lutherstudien*, 6 fasc., 1921-1923. — H. Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, 1922. — Lucien Fèbvre, *Un destin: Martin Luther*, 1928, nueva ed. 1951. — Paul Vignaux, *Luther, commentateur des Sentences (Livre 1, distinction XVII)*, 1935 [Études de philosophie médiévale, 21]. — H. H. Kramm, *The Theology of M. Luther*, 1949. — José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, 1954, especialmente Sección II. — W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Théologie von der Philosophie*, 1955. — P. Althaus, *Die Théologie M. Luthers*, 1962. — B. A. Gerrish, *Grâce and Reason: A Study in the Theology of Luther*, 1962.

ŁUTOSLAWSKI (WINCENTY) (1863-1954) nac. en Cracovia, profesó en diversos países (Italia, Francia, Inglaterra, Suiza, EE. UU.) hasta que fue nombrado, en 1919, profesor en la Universidad de Wilna. Lutoslawski es conocido en los países del Occidente de Europa y en América principalmente por sus investigaciones sobre el origen y desarrollo de la lógica de Platón. Tales investigaciones constituyen, empero, sólo un aspecto de sus numerosos trabajos sobre el pensamiento filosófico antiguo y moderno. Desde el punto de vista sistemático, puede considerarse a Lutoslawski como un pensador ecléctico. Influido por Teichmüller (VÉASE), por el mesianismo polaco (sobre todo por Towiański), por el catolicismo, por Leibniz y por Locke, Lutoslawski desarrolló una filosofía de tipo monadológico-idealista en la cual no solamente se analizaba el problema de las individualidades metafísicas últimas, sino también el de las individualidades humanas y el de las comunidades humanas en tanto que forman, por sus tradiciones y su historia, ciertas "individualidades colectivas" susceptibles de combinarse, sin perder sus rasgos peculiares, en una comunidad universal.

Obras en polaco: *Z dziedzinymyśli*, 1900 *(Del dominio del pensamiento)*. —*Eleusis*, 1903. — *Logika*, 1905. — *Ldzkość Odrodzona*, 1910 *(La humanidad regenerada)*. — *Wojna wszechświatowa*, 1920 *(La guerra mundial)*. — *Praca narodowa*, 1922 *(La tarea nacional)*. — *Nieśmiertelnosc duszy in wolność woli*, 3* ed., 1925 *(La inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad)*. — *Tajemnica powszechnego dobrobytu, zarys teorji gospodarstwa narodowego*, 1926 *(El misterio del bienestar general y bosquejo de la teoría de la economía nacional)*. — Varias de las obras en polaco fueron traducidas a otros idiomas, casi siempre con correcciones del autor. Lutoslawski escribió asimismo obras en idiomas distintos del polaco. Entre las obras en alemán, inglés y francés (traducidas y no traducidas), destacarnos las siguientes: *Ueber die Grundvoraussetzung und die Konsequenz der individualistischen Weltanschauung*, 1898. — *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung*, 1899. — *Unsterblichkeit der Seele*, 1909, 3ª ed., 1925. —*Der wiedergeborene Mensch*, 1910. — *Das Geheimnis des allgemeinen Wohlstandes*, 1926. — *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897. — *Between East and West*, 1907. — *The World of Souls*, 1924. — *The Knowledge of Reality*, 1930. — *L'État national*, 1917. — *La conscience nationale*, 1919.

LUX. Véase ILUMINACIÓN, Luz.

LUZ. Nos ocuparemos en este artículo del concepto de luz en varias doctrinas y corrientes, destacando, según los casos, uno o varios aspectos — mítico, teológico, metafísico, científico. Trataremos no sólo del concepto de luz, sino también de lo que puede llamarse "la metáfora de la luz". Tocaremos brevemente el problema de la llamada "iluminación", o también "iluminación divina", pero reservamos el artículo ILUMINACIÓN para una exposición más adecuada de este problema.

En los textos griegos más interesantes para nuestro asunto, el vocablo usado es φῶς. Ésta es la forma ática; otros formas son φάος, φόως (que se encuentran en Homero, donde nunca aparece φῶς). El término λύκη fue usado una sola vez (en Macrobio, *Saturnalia Convivia, I*, 13, 37), y es, al parecer, una contracción del compuesto λυκηγενής, nombre con el cual se designaba a veces a Apolo. En los textos latinos que nos interesan se usan los términos *lux y lumen*. Éstos son a veces usados como sinónimos, pero a veces *lux* significa una fuente luminosa y *lumen* los rayos emanados de esta fuente — la luz producida por la fuente luminosa. El vocablo más frecuentemente usado es *lumen*, en expresiones tales como *lumen naturale, lumen intelligibile, lumen gratiae*, pero *lux* no es infrecuente, como lo muestran las expresiones *lux gloriae, lux intelligibilis* y otras semejantes.

Ya en algunos de los pueblos primitivos había aparecido lo que puede llamarse la *metáfora de la luz*. Según indica Franz Cumont *(op. cit. infra)*, esta metáfora se halla presente en las viejas creencias sobre el destino de los muertos, ligadas a la concepción o, mejor dicho, a la imagen del universo. Se vincula el destino individual con una estrella en el cielo y con su luz —brillante o pálida—; se desarrolla la idea de la inmortalidad astral desde Persia y Babilonia hasta los pitagóricos; se identifica la luz con la vida; se transmiten los ritos de la purificación, concebida como una iluminación. Y ello de tal modo que cuando tales concepciones y creencias son recogidas por la tradición filosófica griega (aun cuando la filosofía se opone con frecuencia a las viejas creencias), no deja de acarrear a su vez la antigua tradición mítica de la luz como principio superior, purificador, signo de un destino elevado, virtuoso y favorable. Desde este ángulo puede ser concebida la idea del Sol como luz inteligente, φως νοετόν, como principio que conduce el movimiento del mundo y como razón directriz del mundo. Con lo cual es posible afirmar que "el principio vital que nutre y hace crecer nuestra envoltura material es lunar, en tanto que el Sol produce la razón" *(op. cit. infra*, pág. 180).

La idea de una luz infinita, situada más allá de los límites del mundo visible, y en donde las almas gozan de eterno reposo, fue propuesta por varios filósofos, especialmente después de Aristóteles, así como por Padres de la Iglesia, como San Basilio y San Agustín. Este último comparó a Dios con una luz incorpórea infinita. Según Cumont, la idea del "cuerpo glorioso" o "cuerpo vestido de luz" —distinto de la idea del "cuerpo de fuego"— forma asimismo parte de una historia de la idea de la luz. Lo mismo ocurre con la noción de transfiguración —tanto del alma como del

mundo— hasta el punto de que "la iluminación es el signo sensible de una comunicación de la vida divina" (*op. cit.*, pág. 430).

Platón usó la noción —y la metáfora— de la luz en diversos pasajes de su obra. Werner Beierwaltes (*op. cit. infra*) menciona a este respecto las referencias a la luz como medio que hace posible la percepción. Tal luz no es sólo "física". En efecto, la luz procede tanto de una fuente exterior —el Sol— como de una "fuente interior" — el ojo (*Tim.*, 68 A). Hay que tener en cuenta, además, las referencias de Platón al Sol como ejemplo del Bien, al conocimiento como "visión" y a la mera opinión como "ceguera" (*Rep.*, 508 D, 518 A; Cfr. también 473 E y 515 E). La idea de la luz como fuente o como medio de conocimiento, así como la concepción de la luz como manifestación del conocimiento o de la verdad, ejerció gran influencia en la teología cristiana, especialmente la de inspiración platónica y neoplatónica.

Abundantes son las referencias a la luz en Plotino. Algunas veces se trata de la luz "física"; Plotino manifiesta que ésta se transmite instantáneamente (*Enn.*, IV, iii, 10); que se propaga en línea recta (IV, v, 2). La luz, dice Plotino, no se halla en el cuerpo iluminado, sino que viene del cuerpo luminoso (IV, v, 7). Otras veces Plotino se refiere a la "luz inteligible", pero hay que observar que es difícil establecer una distinción entre ambas especies de luz en dicho autor. La luz "física" o luz sensible es, ciertamente, una imagen del mundo inteligible (V, ix, 1). Por otro lado, puesto que lo sensible es "disminución" y "alejamiento" de algo inteligible, puede considerarse que la luz en sentido propio es algo inteligible; en suma, que es inmaterial, indivisible e incorpórea (IV, iv, 8 y IV, v, 7).

Hemos tratado de la doctrina maniquea de la Luz en el artículo MANIQUEÍSMO. Consideremos ahora el modo como la noción de luz aparece en varios pasajes de las Escrituras.

En *Salmos* XXXV [XXXVI en la numeración de la Biblia hebraica], 10 se lee "Por tu luz veremos luz" (en la traducción de la Vulgata: *In lumine tuo vidibimus lumen*). En *Salmos* XXVI [XXVII], 1 se dice: "Yahvé es mi luz". En *Isaías* IX, 1 se habla de que "el pueblo que marchaba en las tinieblas ha visto una gran luz... una gran luz ha resplandecido". Dios aparece aquí como luz. Lo mismo en el Evangelio de San Juan (I, 1-9): Dios es descrito como la Vida, y ésta como la luz de los hombres. Juan vino justamente como testigo para rendir "homenaje a la luz"; no era la luz misma, sino "el testigo de la luz". Y "el Verbo era la verdadera luz que ilumina a todo hombre". En el Evangelio de San Mateo (VI, 22) se dice que "la lámpara del cuerpo es el ojo". Cuando el ojo está sano, todo el cuerpo está en la luz. Cuando está enfermo, todo el cuerpo está en las tinieblas. Pero si hay tinieblas "en la luz que hay en ti" (la luz espiritual del alma), entonces habrá ceguera completa, mucho mayor que la ceguera del ojo. En la Epístola a los Hebreos, el Hijo de Dios es descrito como alguien que "resplandece" de la gloria del Padre. En la Epístola a los Efesios (V, 8-9) se lee: "Antaño erais tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; obrad como hijos de luz, pues el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad." En la Epístola a los Romanos (XIII, 11) se dice: "Despojémonos de las obras de tinieblas y revistamos las armas de la luz." Hay otras referencias a "los hijos de la luz" (por ejemplo, en San Lucas, XVI, 8) — una expresión de la que se ha hablado asimismo en relación con la secta descrita por los "Manuscritos del Mar Muerto", por muchos identificada con los esenios.

Nos hemos extendido sobre estas referencias para mostrar que la importancia que adquirió el concepto de luz en la teología cristiana tenía un amplio fundamento en las Escrituras. La importancia creció cuando se incorporaron a las especulaciones teológicas conceptos derivados del pensamiento griego. Fundamental fue en este respecto el platonismo y el neoplatonismo, pero no debe olvidarse que en ciertas elaboraciones posteriores el motivo de la luz arrancó asimismo de Aristóteles, sobre todo en cuanto que el entendimiento activo fue comparado por el Estagirita con una luz. Se puede añadir a eso la concepción de una "luz natural", de lo que Cicerón llamó *naturae lumen*, identificada con "las simientes innatas de las virtudes" (*semina innata virtutum*). Tenemos, pues, que se cruzan muy diversos motivos en esas concepciones de la luz o que usan la noción o la metáfora de la luz. En la mayor parte de los casos la base es la comparación de Dios con la luz, con una infinita e inextinguible fuente luminosa. Orígenes escribió que la luz "es el poder espiritual de Dios". En otros casos, pero íntimamente ligada con la anterior concepción, se insiste sobre "la luz del alma", la cual puede cegarse con las tinieblas. Pero Dios ilumina el entendimiento de los que son capaces de recibir la verdad. La luz aparece en este caso como condición de visión (espiritual). La luz, en suma, "deja ver".

Tanto en el neoplatonismo como en buena parte de la Patrística (sobre todo la de inspiración helénica), la luz inteligible es identificada con el ser o, mejor, con su fuente. La luz no es entonces meramente un ámbito o condición de visión, sino el acto mismo de la irradiación a que nos hemos referido al hablar del concepto de procesión (VÉASE). Muchos Padres y Doctores de la Iglesia concibieron el Espíritu como un foco de luz que crea un ámbito luminoso, el cual alcanza a todos los seres, un foco inagotable que —al modo de la Unidad neoplatónica— es concebido por analogía con los rayos solares. El Espíritu irradia luz inteligible e ilumina las almas, vueltas hacia él por su verdadera naturaleza. Esta iluminación está ligada también con la purificación; solamente ésta permite al alma situarse en el ámbito de la Verdad y, al mismo tiempo, de la Vida. Por eso el Espíritu Santo es llamado Luz inteligible. Esto no agota, ciertamente, su definición, pero constituye uno de sus "nombres" —en el sentido que tiene la expresión 'nombres de Dios'— (véase especialmente, para el concepto de la luz en el Pseudo-Dionisio, *De div. nom.* [701 A]), donde la luz —inteligible— es como el Bien situado más allá de toda luz —en sentido corriente—, por ser fuente, πηγή, de toda irradiación, no pudiendo, pues, llamársele *luz* [701 B] si no es analógica o, mejor, metonímicamente).

Abundantes fueron asimismo durante la Edad Media las referencias a la luz en el sentido antes apuntado. Así, por ejemplo, Abengabirol consideró en su *Fuente de la Vida* la luz y su difusión como modelos de producción de la realidad. Especialmente interesante para nuestro tema

es la filosofía de la luz de Roberto Grosseteste, en la cual encontramos mezcladas las nociones neoplatónicas —derivadas especialmente del *Liber de causis* (VÉASE)— y patrísticas con otras de carácter "científico". Así, dicho filósofo considera en su tratado *Sobre la luz* que la luz es algo creado por Dios después de la materia prima. Esta luz se difundió por sí misma produciendo el espacio y las cosas que se encuentran en él. Grosseteste llama *lux* a la fuente de la luz, y *lumen* a la luz irradiada — terminología adoptada por San Buenaventura y por Duns Escoto entre otros. La luz de que habla Grosseteste es una luz simple, que carece de dimensiones, pero que se multiplica a sí misma infinitamente a fin de engendrar cantidades finitas. De ahí la importancia de la óptica (o "perspectiva"), que examina la luz como una forma de lo corporal *(forma corporeitas) y* como primer principio efectivo del movimiento de las cosas naturales. Según Roberto Grosseteste, la luz se propaga instantáneamente. Importante es en su doctrina óptica la correlación matemática que establece entre la intensidad de la luz y la densidad de la materia extensa.

De las concepciones teológicas y metafísicas hemos pasado a las físicas. Estas últimas no son desdeñables en la Edad Media, pero, como luego veremos, las doctrinas físicas y propiamente científicas de la luz tienen un papel más destacado en la Edad Moderna. Por lo demás, en lo que toca a la Edad Media el asunto es complejo, porque a veces parece que se habla de la luz en sentido físico en un lenguaje parcialmente procedente de la teología (Roberto Grosseteste) y a veces parece que se habla de la luz en sentido casi exclusivamente teológico —luz divina, iluminación, irradiación inteligible, Fuente de Luz, etc.— en un lenguaje en parte prestado de descripciones de índole física (Abengabirol, muchos escolásticos). Por si la complejidad fuera poca, a los aspectos teológico y físico se añaden los aspectos gnoseológicos; estos últimos, además, predominan con frecuencia al hablarse de la luz como conocimiento. Tratamos en parte este asunto en el artículo sobre la noción de Iluminación, en particular con referencia a la tradición agustiniana, pero también en relación con concepciones tomistas. Aquí ampliaremos la información proporcionada en dicho artículo introduciendo varias expresiones usadas por escolásticos relativas a la luz como conocimiento.

El término generalmente usado es *lumen.* Hay muchas clases de *lumen:* el *lumen angelicum o* luz del conocimiento poseído por los ángeles; el *lumen divinae revelationis,* llamado también *lumen fidei, o* luz dada en la revelación divina o en la creencia sobrenatural; el *lumen intellectuale,* llamado también *lumen intelligibile,* o luz suprasensible o de la naturaleza racional, que corresponde tanto a los hombres como a los ángeles en cuanto ambos participan de la luz increada *(lumen increatum)* que contiene en su seno las "razones eternas"; el *lumen naturale,* llamado también *lumen connaturale, lumen naturae y lumen naturalis rationis, o* luz natural de la razón humana; el *lumen supernaturale,* llamado también *lumen excedens lumen naturalis rationis,* o luz sobrenatural de la razón humana (para estas y otras expresiones, véase Ludwig Schütz, *Thomas-Lexicon,* s.v. Lumen, con referencias precisas a las obras de Santo Tomás donde se habla de *lumen;* véase también la misma obra, s.v. Lux). Puede haber, además (Cfr. S. Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam,* 1-6) cuatro especies de *lumen:* el *lumen artis mechanicae* o *lumen exterius,* "el cual ilumina la mente con respecto a las figuras de artificio"; el *lumen cognitionis sensitivae* o *lumen inferius,* "el cual nos ilumina con respecto a las formas naturales"; el *lumen cognitionis philosophical* o *lumen interius,* "el cual ilumina para la investigación de las verdades inteligibles"; el *lumen sacrae Scripturae o lumen superius,* "el cual ilumina para conocer la verdad salvadora". Puesto que toda iluminación del conocimiento es interna (*omnis illuminatio cognitionis interna [est]*) *(op. cit.,* 1), y procede de la "luz fontanal", toda *lumen* viene de arriba *(lumen desursum descendens) (op. cit.,* 6) y, por tanto, las cuatro mencionadas especies de luz vienen de arriba. Lo mismo ocurre con las modificaciones de esta luz, las cuales son seis: la luz de la Sagrada Escritura, la luz de la percepción sensible, la luz del arte mecánica, la luz de la filosofía racional, la luz de la filosofía natural y la luz de la filosofía moral. A estas seis modificaciones de la luz se agrega una séptima: la llamada iluminación de gloria, *illuminatio gloriae.*

Consideremos ahora de nuevo especialmente la noción de "luz natural" o "luz de la razón". Tanto durante la Edad Media como durante la Edad Moderna se disputó grandemente acerca de su origen. Remitimos de nuevo al concepto de Iluminación. Señalemos ahora sólo que mientras algunos autores estimaban que la "luz natural" arraigaba directamente en la "iluminación divina", otros autores estimaban que era una luz en cierto modo "autónoma", por cuanto, aunque procedente en último término de Dios, no necesitaba la ayuda de la fe. La primera de estas dos concepciones puede designarse, en general, como "agustiniana"; la segunda, también en general, como "tomista". En la primera domina la noción de evidencia directa de las "verdades eternas"; en la segunda, la noción de abstracción de universales a partir de las impresiones sensibles.

Las dos concepciones en cuestión se encuentran —y a veces se entrecruzan— durante la época moderna, pero cuando menos en el siglo XVII y en autores usualmente considerados como "racionalistas" predomina la concepción "agustiniana". "La insistencia de San Agustín en comenzar con el examen de sí mismo —escribe J. H. Randall, Jr.—, con la estructura del conocimiento y sus implicaciones, tal como lo hallamos en la conciencia, se convirtió, apenas Descartes prestó atención a ella, en el punto de partida de la principal corriente de la filosofía moderna. Ésta ha empezado donde San Agustín empezó, con el hecho del conocimiento, no donde Aristóteles empezó, con el mundo de las cosas... En ciencia lo llamamos el uso de la hipótesis...; en filosofía lo llamamos la 'filosofía crítica' o 'idealismo'. Y toda la gran corriente de la filosofía moderna... aparece como una elaboración de este método agustiniano" *(The Caneer of Philosohy,* 1962, pág. 29). La concepción aristotélico-tomista persistió, paradójicamente, en ciertas corrientes "empiristas", aunque muchas de éstas tienen su fundamento en la lógica terminista occamiana. Ello no significa que todos los autores "racionalistas" sean en este sentido "agustinianos".

Pero la idea de una "luz interna" capaz de aprehender las "verdades eternas" (o, cuando menos, de reconocer una idea verdadera por medio de una "evidencia interna") aparece, por ejemplo, en la concepción de Descartes de la *lumière naturelle en Princ. Phil.*, I, 30, cuando Descartes escribe que esta luz "no percibe jamás ningún objeto que no sea verdadero... en lo que conoce clara y distintamente". También aparece en Leibniz cuando este autor distingue bastante precisamente entre *lumière naturelle y lumière révélée*. La *lumière naturelle* permite, según Leibniz, reconocer la verdad de los axiomas de la matemática ("Lettre sur ce qui passe les sens et la matière"; Gerhardt, VI, 495).

Sería largo enumerar siquiera los principales momentos en que se hace uso de la noción de "luz" en alguno de los sentidos antes apuntados. Nos limitaremos a aludir a los platónicos de Cambridge (VÉASE) y a su idea de la "Luz del Señor" (*the Candie of the Lord*).

Algunos de los "románticos alemanes" (Friedrich Schlegel, Franz von Baader, Schelling, etc.) usaron el concepto de luz en sus elucubraciones sobre las relaciones entre la Naturaleza y El Espíritu. En sus primeras especulaciones metafísicas sobre la Naturaleza Schelling presentó la luz como una especie de "medio" (como un "éter") en el cual se movía el "alma universal" (*Weltseele*). En su doctrina de las "potencias" *(Potenzen)* —las cuales eran concebidas como grados en el proceso de diferenciación de lo Absoluto— el mismo autor introdujo la noción de luz como una de las "potencias" de la Naturaleza; la Naturaleza, proclamó Schelling, se manifiesta en tres "unidades", que son la Pesantez, la Luz y el Organismo (véase especialmente *Über die Verhältnisse des Idealen und Realen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an der Prinzipien der Schwere und des Lichts*, un escrito incluido en la edición de 1806 de la obra *Von der Weltseele*, etc., originariamente publicada en 1798). Hegel se ocupó de la noción de luz en la Parte II *(Naturphilosophie)* del *System der Philosophie* (*Werke*, ed. H. Glöckner, IX, págs. 155 y sigs.). Según Hegel, el concepto de luz puede determinarse *a priori* como la idealidad de la materia, a diferencia de la gravedad, la cual representa la realidad de la materia. La luz es como el cimiento del mundo material; es "el poder de ocupación espacial" y "la actualidad como posibilidad transparente". Por medio de la luz se hace visible lo que hay. Hegel indica que "la luz primaria" de la cual están hechos el Sol y las estrellas debe distinguirse del calor. La luz es "lo absolutamente liviano". La luz no puede separarse en diversas masas, siendo, por tanto, continua y no discreta.

Terminaremos este artículo refiriéndonos a diversas concepciones científicas modernas sobre la naturaleza de la luz. Ésta ha sido considerada por lo general como una forma de energía. Pero se trata de saber qué "naturaleza" tiene esta energía. Dos posibilidades fundamentales se presentan al respecto: que la luz sea o de índole corpuscular u ondulatoria. La concepción corpuscular de la luz fue defendida por Descartes en su *Dioptrique* y por Newton en su *Opticks*. Sin embargo, Newton no descartó por entero la posibilidad de una concepción ondulatoria y aun pareció anticipar la teoría de una concepción corpuscular-ondulatoria. La autoridad de Newton pesó grandemente por un tiempo en la aceptación de la doctrina corpuscular, pero Christian Huygens dio tan satisfactoria explicación de los fenómenos de refracción, doble refracción y reflexión de la luz a base de una concepción ondulatoria, que esta última se impuso durante largo tiempo. Contribuyeron a la general aceptación de la concepción ondulatoria los trabajos de Thomas Young y de A. J. Fresnel sobre interferencia y difracción. La concepción ondulatoria chocaba con una dificultad: la de obligar a postular la existencia de un "éter luminífero" sin el cual parecía imposible explicar el fenómeno de transmisión de la luz, pero la idea de "éter" no era todavía a la sazón anatema en la teoría física. James Clark Maxwell presentó una teoría electromagnética de la luz. La luz era, según ello, una forma de radiación electromagnética en ondas. Las ecuaciones de Maxwell-Hertz fueron acogidas como un progreso indudable en la teoría física de la luz.

A fines del siglo XIX el intento de explicación del llamado "efecto fotoeléctrico" (la despedida de electrones de ciertos metales, como el berilio y el sueno, al incidir en ellos un rayo de luz) condujo a Einstein a proponer una teoría corpuscular de la luz. Se habló desde entonces de "cuantos de luz" (llamados por Lewis, en 1926, "fotones"), los cuales, por lo demás, poseen energía y pueden considerarse como poseyendo un carácter "ondulatorio". Desde Einstein (y Planck) la teoría física de la luz ha estado íntimamente ligada a las vicisitudes experimentadas por los estudios de la estructura del átomo. Hacia 1923, especialmente después de los trabajos de Arthur H. Compton, se planteó el problema de si la luz no tendría una "doble naturaleza": corpuscular y ondulatoria. En efecto, mientras la teoría corpuscular explicaba muchos fenómenos de la llamada "óptica corpuscular", sólo la teoría ondulatoria parecía poder explicar ciertos fenómenos de la llamada "óptica física". Algunos autores se conformaron con este "dualismo"; otros, lo estimaron inaceptable; otros trataron de explicarlo por medio de la noción de "complementaridad" (VÉASE). Dada la naturaleza de la presente obra no podemos entrar en detalles al respecto y no porque el examen de la estructura y la "lógica" de las teorías físicas no sea filosóficamente interesante e importante, sino porque el estudio de la cuestión obligaría a salirse de las intenciones principalmente sintéticas que nos guían. Apuntaremos únicamente que se ha estudiado la posibilidad de considerar la materia y la luz como dos formas distintas de energía.

La obra de Frank Cumont referida en el texto es: *Lux Perpetua*, 1949 (reelaboración de su obra *Afterlife in Román Paganism*, 1923). — La obra de Werner Beierwaltes es: Lux *intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, 1957 (Dis.). — Para la idea, simbolismo y vocabulario de la luz entre los antiguos, en la época helenística y en los *Salmos* véanse las siguientes obras: G. Nagel, Ch. Virolleaud, K. Kerenki *et al.*, *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum*, 1943, ed. Olga Fröbe-Kapteyn [Éranos Jahrbuch]. — Franz-Norbert Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien un in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*, 1962. — Augustinus M. Gierlich, *Der Lichtge-*

wanke in den Psalmen. Eine terminologischexegetische Studie, 1940 [Freib. Theologische Studien, 58]. — Para diversas concepciones de la luz como "luz divina", "luz natural", etc. en la Edad Media y comienzos de la época moderna: Franz Sardemann, *Ursprung und Entwicklung der Lehre vom Lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes,* 1902 (Dis.). — Hans André, *Licht und Sein. Naturphilosophische Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinndes Lichtes und die metaphysische Grundlagen der Ästhetik,* 1962. — Para las concepciones medievales, véase además: Clemens Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts,* 1908 [Beitriige zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2], especialmente págs. 357-514. — L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste,* 1917 [Beitriige, XVIII]. — Véase asimismo la bibliografía del artículo ILUMINACIÓN; además: M. Henel, *Die Lehre vom Lumen naturale bei Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Skotus,* 1928. — Sobre luz y verdad: Hans Blumenberg, "Lient als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", *Studium Générale,* X (1957), 432-47. — Sobre teorías físicas de la luz: Ch.-E. Papanastassiou, *Les théories sur la nature de la lumière de Descartes à nous jours et l'évolution de la théorie physique,* 1935. — Cortés Pla, *El enigma de la lus,* 1949. — Para las concepciones de la luz en las últimas décadas nos limitamos a mencionar: W. H. Bragg, *The Universe of Light,* 1933 y L. de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique,* 1956, Parte II. Muchas obras sobre la estructura atómica y nuclear tratan del "problema de la luz".

LUZ Y CABALLERO (JOSÉ DE LA) (1780-1862) profesó en el Colegio de El Salvador, de La Habana. Influido por Aristóteles, Bacon y Locke, prosiguió el movimiento de renovación intelectual iniciado en Cuba por el P. José Agustín Caballero y el P. Félix Várela, y se dirigió no sólo contra la persistencia del escolasticismo, sino también y muy especialmente contra el eclecticismo de Victor Cousin, que había penetrado en Cuba y fue defendido por Manuel y José Zacarías del Valle. Luz considera que la filosofía de Cousin tiende a una conservación y justificación de todo lo existente y, por lo tanto, también de las doctrinas e instituciones que el autonomismo cubano pretendía eliminar por entero. Pero el empirismo de Luz y Caballero no se detiene en un mero sensualismo, sino que considera la filosofía esencialmente como una ciencia de los valores y, por ello, como el acceso necesario a la intuición de los valores religiosos. La coincidencia de la verdad religiosa y la filosofía no es, por consiguiente, el producto de una forzada asimilación y conciliación de doctrinas, sino la manifestación de dos aspectos de la realidad que tienen su último fundamento en la verdad de Dios.

Entre sus trabajos filosóficos figuran, además del *Curso de filosofía* de 1839-1843, la *Impugnación al examen de Cousin sobre el Ensayo del entendimiento humano de Locke,* publicado en la *Revista de Cuba,* t. VI y VII. — Edición de *Obras completas* en la Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de La Habana según el siguiente esquema: I (*Aforismos*); II *(Filosofía docente);* III *(Filosofía polémica);* IV *(Educación);* V *(Ciencias);* VI *(Literatura y Sociedad);* VII *(De la vida última. Epistolario u diarios);* VIII *(Traducciones);* IX *(Documentos).* Hasta ahora han aparecido los siguientes volúmenes: *Aforismos,* 1945. — *De la vida íntima,* 1945. — *Escritos literarios,* 1946. — *La polémica filosófica* (I: *Cuestión de método,* 1946; II: *Sobre el eclecticismo,* 1946; III: Ídem, 1947; IV: *Ideología moral-religiosa y moral utilitaria,* 1948; V, 1948). — En la polémica filosófica se incluyen asimismo escritos de los otros participantes, tales como José y Manuel Zacarías González del Valle, Antonio Bachiller y Morales, Félix Várela, el Presbítero Francisco Ruiz, Gaspar Betancourt Cisneros ("El Lugareño"), Tomás de la Victoria, etc. — Véase José Ignacio Rodríguez, *J. de la Luz y Caballero,* 1874. — Manuel Sanguily, *J. de la Luz y Caballero,* 1890. — Enrique Piñeyro, *J. de la Luz y Caballero,* 1903. — R. Agramonte, *José de la Luz y la filosofía como ciencia de la realidad,* 1946. — Íd., íd., "Implicaciones de la polémica filosófica de La Habana", *Cuadernos Americanos,* IX, 2 (1950), 87-116. — Véanse también los libros de Medardo Vitier y Roberto Agramonte sobre filosofía en Cuba mencionados en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA AMERICANA.

LWOW o LEMBERG (ESCUELA DE). Véase TWARDOWSKI (KAZIMIERZ).

LL

LLORENS I BARBA (FRANCISCO XAVIER) (1820-1872), nacido en Villafranca del Panades, profesó en la Universidad de Barcelona. Discípulo de Martí d'Eixalà, Llorens i Barba combinó las influencias recibidas de su maestro con las procedentes del aristotelismo escolástico, de Hamilton, del eclecticismo francés y, en parte de Trendelenburg, en una doctrina orgánica que dividió en teórica y práctica y que estaba destinada a servir de prolegómeno a toda investigación filosófica. La filosofía práctica trata de las normas de la acción y se divide en ética y Derecho natural; la teórica trata del conocimiento de las cosas y se divide en psicología empírica, lógica y metafísica. La psicología es una "ciencia de observación"; su objeto son "los hechos internos", los cuales no sólo son observables y clasificables, sino que también exhiben un cierto orden — lo cual muestra que están sometidos a unas ciertas leyes. En el curso de la observación psicológica se advierte la presencia de sentimientos, conocimientos y voliciones, que pueden ser inferiores o superiores según su mayor o menor dependencia del organismo fisiológico. El análisis de las facultades es, al propio tiempo, una investigación gnoseológica y, de acuerdo con la ideología, tiene por misión la clasificación y distribución de las "ideas" entendidas como actos conscientes de toda índole. A las facultades inferiores se sobrepone el entendimiento, que forma los juicios, ya sea como facultad dianoética o bien como facultad ética. El entendimiento es la facultad de las relaciones de todas clases. La segunda parte de la filosofía teórica, la lógica, trata, en cambio, de las leyes formales del pensamiento, pero estas leyes formales son a su vez condiciones válidas para todo pensar, y por eso la lógica es también una teoría del conocimiento, una lógica trascendental. Finalmente, la metafísica se ocupa del pensamiento (en un sentido muy amplio de este término) en cuanto tiene por objeto la verdad. Por eso la metafísica como "examen del conocimiento humano" debe contener las razones últimas a que puede alcanzar nuestro entendimiento. Aunque fundada en un examen del modo como se conoce, la metafísica investiga "los primeros principios del conocimiento humano", es decir, las "verdades básicas" — que son primeros principios de la verdad formal y primeros principios de la verdad real. La metafísica está subdividida en cosmología, psicología racional y teología racional. Según Llorens, la metafísica no debe ser dominada por el racionalismo; por el contrario, toda metafísica tiende a una síntesis del racionalismo y del empirismo, pues si por un lado trata de las existencias, por otro éstas no son concebibles a menos de estar regidas por los principios de la razón. La disciplina suprema de la filosofía teórica es la teología racional, en la cual aparece la ciencia de Dios no como dimanante de la necesidad práctica, al modo kantiano, sino como una condición de todo conocer y de toda verdad. La tradición científica y filosófica de Llorens i Barba en la Universidad de Barcelona fue proseguida por Joaquín Xirau y por Jaume Serra Hunter (VÉANSE).

Para su oposición a la cátedra de "La filosofía y su historia" en la Universidad de Barcelona, Llorens i Barba escribió el trabajo titulado "De la unidad de la filosofía" [1847], publicado en el *Anuari de la Societat Catalana de Filosofía* (1923). Como lección inaugural para el curso de 1854-1855 escribió un estudio titulado *Del desarrollo del pensamiento filosófico*, única obra del autor publicada durante su vida. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona publicó en 1920, en 3 vols. (reed., 1956), las *Lecciones de filosofía*, de Llorens i Barba, procedentes de apuntes tomados taquigráficamente por José Balan Jovany durante los cursos dados por Llorens en 1864-1865 y 1867-1868. Traducción al catalán de varios textos en el volumen *Iniciado a la filosofia*, 1933 [Col.lecció Popular Barcino, 84], con prólogo de Tomás Carreras i Artau [incluye: "Apunts del curs de filosofia 1867"; "De la unitat de la filosofia (1847)"; "Del desenvolupament del pensament filosòfic" (Cfr. *supra*)].

Entre los varios escritos sobre Ll. i B. destacamos: Mn. Frédéric Clascar, *En Xavier Llorens i Barba*, 1901. — J. Serra Hunter, "X. Ll. i B. Estudis i carrera professional. La seva actuació docent", en *Arxius de l'Institut de Ciències*, Any IX. — T. Carreras i Artau, *Historia del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*, 1931, especialmente págs. 85-8 y 227-52.

LLULL o LULL (RAMÓN) (Raimundo Lulio) (1235-1315), nacido en Mallorca, se propuso hacia 1265, después de una juventud tormentosa y de una crisis espiritual, abandonarlo todo para dedicarse a la misión de convertir a los infieles, a los árabes, cuya lengua y ciencias estudió durante unos años. Sin embargo, todos sus planes de encontrar un apoyo en el Papado con vistas a una gran cruzada y misión a los países de los infieles fracasaron. En las diversas ocasiones en que estuvo en París desenvolvió una actividad intensa como maestro y escritor contra los averroístas latinos, especialmente contra Sigerio de Brabante y contra las doctrinas de la doble verdad, pues la intuición central de Llull es acaso la de que, siendo posible probar por la razón todas las verdades de fe, no puede haber escisión entre ambas. Finalmente, y en su deseo de convertir a los infieles, se dirigió hacia 1311 a Túnez, donde falleció. La obra de Llull parece contradictoria en su doble aspecto místico y racionalista, pero sólo cuando no se la comprende en función de la intuición central mencionada. Lo que Llull

pretende es convertir al infiel, pero llevar esto a cabo no es posible si la razón no apoya la creencia. De ahí la necesidad de demostrar racionalmente los artículos de fe a que responde el *Ars magna o Ars generalis,* que es, en última instancia, un *ars inveniendi,* un arte de la invención fundado en la idea de la *mathesis universalis* proseguida por Descartes y Leibniz. La *mathesis universalis* es posible sólo porque hay un fondo racional y comprensible racionalmente en las verdades de la fe, y por eso tales verdades deben ser halladas por deducción rigurosamente lógica de los principios de la ciencia general dentro de la cual se hallan contenidos todos los saberes particulares. La deducción, tal como Llull la efectúa, se apoya en la silogística aristotélica y supone la existencia de principios supremos ciertos, que los mismos infieles no niegan necesariamente, así como la posibilidad de encontrar todos los términos medios posibles que unan a cualquier sujeto con cualquier predicado. Por lo tanto, basta enumerar los predicados posibles de un sujeto y determinar por medio de ellos mismos o de sus combinaciones los que convienen al sujeto propuesto de acuerdo con reglas formales inalterables. Nos hemos referido con más detalle a este punto en el artículo Ars Magna (VÉASE). Aun allí hemos tenido, sin embargo, que simplificar las ideas de Llull al respecto. En efecto, el *ars magna* —llamado también *arte general*— no constituye un solo descubrimiento fijado de una vez para siempre, sino una serie de intentos de Llull que incluyeron varios ensayos de simplificación y clasificación de los saberes.

El arte general permitía combatir a infieles y a averroístas mostrando la coincidencia de la verdad revelada con la razón, y de la teología con la filosofía. Desempeñaba, pues, un papel muy fundamental en el conjunto de la filosofía luliana. Pero junto a la teoría lógica hay en dicha filosofía —como lo han mostrado Joaquín y Tomás Carreras y Artau— otros dos aspectos capitales: la metafísica ejemplarista y el misticismo. En lo que respecta a la metafísica, la tendencia de Llull es —según han apuntado los citados autores— "un realismo neoplatónico modelado por la comente agustinia no-anselmiana", según el cual las cosas son semejanzas de las realidades divinas. Particularmente importante es el hecho de que Llull sigue casi siempre en cuestiones metafísicas las vías marcadas por el esplritualismo de la Orden franciscana. En lo que toca a la mística, hay que observar que se manifiesta sobre todo por medio de una doctrina del ascenso del alma hacia la contemplación. Por eso la doctrina mística de Llull implica una "psicología" dualista, basada en elementos aristotélicos y agustinianos, y particularmente interesada en la cuestión de las potencias del alma. Según Llull, el alma posee cinco potencias: la vegetativa, la sensitiva, la imaginativa, la motriz y la racional. A su vez, el alma racional tiene tres potencias: la memoria, el entendimiento y la voluntad, y cinco "sentidos" intelectuales capaces de aprehender las realidades espirituales. La mezcla de aristotelismo y agustinismo se muestra especialmente en la constante combinación de la doctrina de la abstracción con la de la iluminación interior. El ascenso del alma se explica por medio de una y de otra; gracias a la abstracción y a la iluminación, el alma puede desprenderse del conocimiento sensitivo, el cual queda enteramente descartado cuando funcionan de un modo exclusivo los sentidos espirituales, base de la "contemplación en Dios".

Los partidarios de Llull fueron ya numerosos en su época. Varios grupos de discípulos se formaron en Valencia, Marsella y París. Poco después el lulismo se extendió por Mallorca, Barcelona y otras ciudades. Según Menéndez y Pelayo, el lulismo es, junto con el vivismo y el suarismo, una de las tres grandes filosofías españolas. Como todas ellas, tiene un carácter "germinal" y anticipador que hace muy difícil no solamente perfilarla, sino también perseguir con toda precisión las influencias por ella ejercidas. Nos limitaremos a subrayar que estas influencias no se limitaron al arte general. Pero habiendo suscitado éste mayor interés que otros aspectos de la obra de Llull, la mayor parte de los estudios de las influencias lulianas lo han destacado con preferencia a otras influencias. El nombre más importante en la serie de estas influencias es el de Leibniz; observemos, sin embargo, que hubo también influencias de Llull sobre Athanasius Kircher (v.) y sobre Sebastián Izquierdo — este último, según Ramón Ceñal, un interesante eslabón entre Llull y Leibniz sobre todo a causa de su obra *Pharus Scientiarum* publicada en Lyon en 1659. Entre los adversarios de Llull destacó muy pronto Nicolás Eymerich con su *Dialogus contra Lullistas.* También se menciona entre los adversarios de Llull a Juan Gerson.

El carácter anticipador y fragmentario de la obra de Llull a que nos hemos referido se muestra en casi todos sus libros y aun en la forma en que éstos fueron compuestos. Citaremos aquí las obras más significativas para la filosofía y la mística, según la clasificación establecida por Tomás y Joaquín Carreras Artau en la obra citada en la bibliografía. Por un lado, hay las obras que pueden llamarse enciclopédicas *(Libre de contemplació en Déu o Liber contemplationis,* escrito primeramente en árabe y luego traducido al catalán). — *Arbe de Sciencia* o *Arbor Scientiae.* — *Començaments de Filosofia,* inédita; después, las obras científicas *(Liber Principiorum Medicinae, Tractât d'Astronomia, Libre de nova gramática),* las filosóficas *(Art abreujada d'atrobar veritat* o Ars *compendiosa inveniendi veritatem seu Ars magna et maior,* el *Ars universalis seu lectura artis compendiosae inveniendi veritatem,* que es un compendio y comentario a la anterior, *l'Art demostratiba,* el Ars *inveniendi: extractus et remificationes* —con aplicaciones al Derecho y a las distintas potencias del alma—, el Ars *inveniendi particularia in universalibus,* el *Liber propositionum secundum artem demonstrationum*), las místicas *(Libre de amic e amat, Libre de Evast e Blanquerna* —que, con el *Libre de amic,* constituye el *Art de contemplació*—, *Libre de Meravelles o Félix de les meravelles del món*). A ellas hay que agregar muchas otras obras, unas publicadas y otras aún inéditas, tales como el *Libre de ánima racional,* el *Libre de àngels,* el *Libre de mil proverbis,* el *Libre de la primera i se gona intenciá,* el *Libre de gentil e los tres savis,* etc., etc.

Ediciones de obras: *Beati Raimundi Lulli Opera* Omina, I-X, ed. Salzin-

ger (Mainz, 1721-1740) [incompleta]. — *Raimundo Lulli Opera Latina,* ed. crítica bajo la dirección de Fr. Stegmüller (Palma de Mallorca, desde 1959); publicadas hasta ahora: I (*Opera messanensia*), 1959, ed. Fr. Stegmüller, P. Gàlszécs, I. Giers, S. Galmés; II *(Opera messanensia necnon tuniciana)*, 1960, ed. J. Stöhr. Estas *Opera* salen a luz bajo los auspicios de la Maioricensis Schola Lullistica, la cual publica desde 1957 la revista cuatrimestral *Estudios lulianos,* bajo la dirección de S. Garcias Palou. — *Obres essencials,* 2 vols., 1957-1960, ed. Miquel Batllori, S. I., Joaquim Carreras i Artau, Martí de Riquer, Jordi Rubio i Balaguer. El vol. I incluye: *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*; *Libre de Meravelles*; *Libre qui es de l'Ordre de Cavalleria*; *Arbre de Ciencia; Libre del Gentil e los tres savis*; *Libre de Sancta Maria; Libre dels mil proverbis*; *Poésies.* El vol. II incluye: *Arbre de filosofia d'amor*; *Libre de contemplado; Del naixement de Jesús infant.* — Antología, 2 vols. con trad. esp., ed. P. M. Batllori, 1961 [con introducción por el mismo, págs. 5-47].

Bibliografías: *Histoire littéraire de la France,* 1885, vol. 39, págs. 1-386. — P. Blanco Soto, *Estudios de bibliografía luliana,* 1916. — Revista *Estudios lulianos* (Cfr. *supra*). — M. Batllori, S. I. en *Obres essencials* (Cfr. *supra*), II, págs. 1359-76.

Véase Weyler y Lavina, *R. Lulio juzgado por sí mismo,* 1867. — Luanco, *R. L. considerado como alquimista,* 1870. — M. Menéndez y Pelayo, "Lulio" [prólogo a la edición de *Blanquerna,* 1883]. — Íd., íd., *Historia de los heterodoxos españoles,* 2ª ed., II, págs. 257-89. — J. Ribera, *Orígenes de la filosofía de R. L.,* 1899. — A. T. Barber, ñ. *Lull, the Illuminated Doctor: A Study in Mediaeval Missions,* 1903. — Juan Maura Gelabert, *El optimismo del beato R. L.,* 1904. — S. Bove, *La filosofia nacional de Catalunya,* 1902. — íd., íd., *Les doctrines lul.lianes en lo congrès universitari cátala,* 1903. — Íd., íd., *El sistema científico luliano,* 1908. — Íd., íd., *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento,* 1913. — O. Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie,* 1909. — A. Rubio i Lluch, *Suman d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans,* 1911. — M. J. Avinyó, *Beat Ramón Llull. Sa vida i la historia contemporània,* 1912. — T. H. Probst, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raimund Lulle,* 1912. — E. Rogent y E. Duran, *Les edicions lulianes de la Biblioteca Universitaria de Barcelona,* 1913. — Joan Avinyó, *Historia del lul.lisme,* 1925 [el lulismo en el siglo XVIII]. — C. Ottaviano, *L'ars compendiosa de R. Llull, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Llull,* 1930 [Études de philosophie médiévale, 12]. — — S. Galmés, *Vida compendiosa del Beat Ramón Lull,* 1915. — E. Allison Peers, *Ramón Lull, A. Biography,* 1929. — F. Sureda Blanes, *El beato R. Lull. Su época. Su vida. Sus empresas,* 1934. — Tomás y Joaquín Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* vol. I, 1939, págs. 231-640; vol. II, 1939, págs. 9-437. — Joaquín Carreras Artau, *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal,* 1946 [monog.]. — Joaquín Xirau, *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística,* 1946, reimp. en *Obras de Joaquín Xirau,* 1963). — Lorenzo Riber, *Raimundo Lulio (Ramón Llull),* 1949. — J. Soulairol, *R. Lulle,* 1951. — J. Tusquets, ñ. *Lull, pedagogo de la cristiandad,* 1954. — J. A. Yates, *The Art of R. Lull. An Approach to It Through Lull's Discovery of the Eléments,* 1955 [del *Journal of the Warburg and Courtland Institutes,* XVIII (1954), Nos. 1-2]. — Miguel de Montoliu, *Ramón Llul i Arnau de Vilanova,* 1958 [Les grans personalitats de la cultura catalana, 2]. — Eusebio Colomer, S. J., *Nikolaus von Kues und Raimund Llull,* 1961 [Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, ed. P. Wilpert, Heft 2]. — Robert Pring-Mill, *El microcosmos lul.lià,* 1961 [Biblioteca Raixa, 55]. — Erhard Wolfram Platzeck, *Raimund Lull. Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens,* 2 vols., 1962.

M

M. La letra mayúscula 'M' se usa en la lógica tradicional para representar el término medio en el esquema de un juicio o de una proposición. Así, por ejemplo: 'M' en 'Ningún M es P', 'Todos los M son S'. De acuerdo con lo indicado en Silogismo (VÉASE), 'M' aparece en las premisas mayor y menor, pero nunca en la conclusión.

MACARIO, EL EGIPCIO. Véase PSEUDO-MACARIO.

MACROBIO (AMBROSIO TEODOSIO) (*fl.* 400) fue, con Cayo Mario Victorino, uno de los llamados "neoplatónicos cristianos". Macrobio ejerció considerable influencia en la Edad Media por su transmisión y elaboración de una parte de la tradición filosófica griega. Se le debe una compilación llamada *Saturnalia* (*Saturnaliorum libri VII*) y un comentario (titulado *In Somnium Scipionis*) al célebre *Sueño de Escipión* (*Somnium Scipionis*), de Cicerón. En dicho comentario Macrobio tomó como base la visión del cosmos y la doctrina de la inmortalidad del alma presentada por Cicerón para elaborar ideas procedentes principalmente de Platón, Plotino y Porfirio. La tríada neoplatónica Lo Uno, la Inteligencia y el Alma del Mundo fue presentada por Macrobio en la forma: El Bien, la Inteligencia y el Alma. El Bien es el principio y la fuente de la Inteligencia: ésta, el principio y la fuente del Alma. La Inteligencia contiene las ideas y los nombres; el Alma, las almas individuales. En un sentido parecido a las religiones de misterios y a los Oráculos caldeos (VÉASE), Macrobio concibió, además, las almas individuales como espíritus que han caído desde las esferas superiores en la materia y que en su paso por las esferas han adquirido sus facultades, desde el razonamiento hasta el impulso de nutrición. Estos espíritus están ligados por su parte superior a las esferas celestes, que constituyen su patria y hacia las cuales ascienden una vez liberadas de la tumba del cuerpo.

Ediciones de obras: *Opera*, Lipsiae, 1883, 1888, 1893; L. de Jan, Quedlinburgi, 2 vols., 1848-1852. — *Ianus In Macrobii Saturnalia adnotationes. Commentatio academica*, por G. Lôgdberg, Upsalia, 1936. — Véase G. A. Wissowa, *De Macrobii Saturnaliorum fontibus capita tria*, 1880 (Dis.). — H. Skassis, *De Macrobii placitis philosophicis eorumque fontibus*, 1915. — M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Philosophie des christlichen Mittelalters*, 1916 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIII, 1]. — Clemens Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916 .— Th. Whittaker, *Macrobius or Philosophy, Science, and Letters in the year 400*, 1923. — Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 1948.

MACROCOSMO significa el mundo mayor, *mundus maior*, es decir, el Universo concebido casi siempre a modo de "gran organismo", de "gran animal", μέγα ζῷον (Platón, *Tim.*, 30 B). A diferencia del macrocosmo, el microcosmo es el mundo menor, *mundus minor*, es decir, el hombre, concebido casi siempre como un compendio del universo. Con mucha frecuencia se ha afirmado que hay una correspondencia entre el macrocosmo y el microcosmo, lo cual equivale a decir que el hombre es un "mundo en pequeño". Ejemplos al respecto se encuentran en el *Avesta*, en las *Upaniṣad* (identificación *Brahman-Ātman*: el *Brahmán* es el cosmos; el *Ātman*, el yo, reflejo y compendio del cosmos, así como el *Brahmán* es el yo cósmico), en ciertos textos chinos clásicos. En estos últimos no se afirma solamente que el cuerpo humano es idéntico al mundo, sino que se sostiene que cada uno de los miembros del cuerpo representa una parte del mundo: la cabeza, la bóveda celeste; el sol y la luna, el ojo izquierdo y el derecho, etc. Particularmente insistentes son las afirmaciones de una correspondencia entre macrocosmo y microcosmo en la filosofía griega. Así, encontramos la idea ante todo en Demócrito (Diels, 68 B, 34), en los pitagóricos, en Platón, en Aristóteles y, sobre todo, en multitud de autores estoicos y neoplatónicos. El hecho de que la idea se encuentre en un autor no significa, claro está, que el autor se adhiera a ella. Así, por ejemplo, Aristóteles planteó la cuestión de si lo que sucede en el animal (microcosmo) puede suceder en el mundo (macrocosmo), pero no se manifestó partidario de que hubiese ninguna correspondencia digna de ser estudiada filosóficamente. En cambio, las referencias a la correspondencia del microcosmo con el macrocosmo entre muchos autores estoicos y neoplatónicos comportan la idea de que hay, en efecto, tal correspondencia. Por lo demás, ésta puede ser entendida de varias maneras, dos de las cuales son particularmente importantes. Por una parte, la correspondencia entre el macrocosmo y el microcosmo (que llamaremos desde ahora simplemente "la correspondencia") puede entenderse como resultado del hecho, o supuesto hecho, de que los elementos de que está compuesto el microcosmo (ya sea todo organismo en la Tierra, ya sea con más frecuencia el organismo humano) no sólo son los mismos que los elementos de que está compuesto el macrocosmo, sino que están también dispuestos en el mismo orden, con la sola diferencia de que uno es "grande" o "inmenso", y el otro es "pequeño". Por otra parte, la correspondencia puede entenderse como resultado del hecho, o supuesto hecho, de que el microcosmo (que entonces es identificado con el hombre) refleja el macrocosmo, siendo como un espejo del macrocosmo. Esta última concepción se expresa claramente en los versos de Alano de Lille:

Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est in spéculum;
nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis
fidele signaculum,

que, en la traducción propuesta por María Rosa Lida de Malkiel (1952), rezan:

Del mundo la criatura
es como libro y figura
como espejo, siempre fiel;
de mi vida, de mi muerte,
de mi estado, de mi suerte
es imagen y troquel.

La doctrina de la correspondencia aparece a menudo en textos procedentes de corrientes ocultistas y mágicas. En todo caso, se halla la idea de tal correspondencia en no pocos autores del Renacimiento: Paracelso, Campanella, Cardano, Bruno, Pico della Mirándola, Leonardo da Vinci, etc. En algunos casos la doctrina de la correspondencia tiene un sentido claramente mágico: si hay correspondencia, lo que se haga en el macrocosmo se reflejará en el microcosmo, pudiendo, por tanto, influirse en aquél a través de éste. En otros casos es un ejemplo de tendencia "organológica". En otros casos, finalmente, es consecuencia de una fuerte tendencia al antropomorfismo.

El que una entidad, o hasta un número infinito de entidades, sea concebida como espejo del universo entero no es todavía motivo suficiente para hablar de una doctrina de la correspondencia en el sentido indicado antes. Así, por ejemplo, en la monadología de Leibniz cada mónada refleja la realidad entera desde su propio punto de vista, pero no es legítimo afirmar por ello que Leibniz defendió la doctrina de la correspondencia.

En la época actual hay pocas referencias de filósofos a la idea de la correspondencia entre microcosmo y macrocosmo. Una excepción es la de Hermann Friedmann (véase TACTO, AD FINEM), quien en varias obras, y especialmente en *Wissenschaft und Symbol* (1949) ha intentado renovar dicha idea hablando de un *Anthropokosmos* y de un "orden antropocósmico". En su *Ética,* Max Scheler se ha referido a la cuestión de la relación entre el microcosmo (la persona humana) y el macrocosmo desde el punto de vista del problema que plantea la coexistencia de diversos mundos ("mundos personales") con la de un "mundo único". Scheler indica que hay en este "mundo único" algo que no nos es extraño: su estructura esencial, la cual es válida para todos los mundos posibles. "Todos los microcosmos —escribe Scheler—, es decir, todos los 'mundos personales' individuales son entonces (si es que existe un mundo único y concreto al que todas las personas miran), sin perjuicio de su totalidad como mundos, partes del macrocosmo. La contrafigura personal del macrocosmo sería, empero, la idea de una persona espiritual infinita y perfecta, cuyos actos nos serían dados de acuerdo con sus determinaciones esenciales en la fenomenología del acto que se refiere a los actos de todas las personas posibles" *(Ética,* trad. esp. Hilario Rodríguez Sanz, tomo II [1942], pág. 190).

A Meyer, *Wesen und Geschichte der Théorie von Mikro- und Makrokosmos,* 1901 [Berner Studien zur Philosophie, 25]. — K. Ziegler, *Menschen und Weltwerden. Ein Beitrag zur Geschichte der Makrokosmosidee,* 1913. — George P. Conger, *Théories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy,* 1922. — R. Allers, "Microcosmus", *Traditio,* II (1944), 319 y sigs. — A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platón,* 1951. — Walter Kranz, *Kosmos. Die Brucke von der Antike zum Mittelalter in der Auffassungvom Kosmos-Mundus. Das neue Weltbild. Neueste Kosmosvorstellung und Begriffsverwendung,* 1957 [Archiv fur Begriffsgeschichte, II, 2]. — Cyrill von Korvin-Krasinski, *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtliche Sicht,* 1960.

MACH (ERNST) (1838-1916) nació en Turas (Moravia) y estudió física en la Universidad de Viena. De 1864 a 1867 fue profesor de física en Graz; de 1867 a 1895 lo fue de la misma disciplina en Praga y de 1895 a 1901 ocupó la cátedra de filosofía inductiva en Viena.

El principal interés de Mach fue el análisis de la naturaleza y papel desempeñado por ciertos principios y conceptos físicos, en particular por los principios y conceptos de la mecánica. Sus estudios al respecto fueron a la vez históricos y analíticos: la parte histórica ayudaba a Mach a comprender la naturaleza de los problemas estudiados (o a confirmar sus interpretaciones) y la parte analítica resultaba a su vez iluminadora para entender de qué modo se habían desarrollado los conceptos y principios investigados.

Estos estudios condujeron a Mach a desarrollar una teoría del conocimiento a la cual se ha calificado de varias maneras: positivista, fenomenista, funcionalista, condicionista, empirista, neutralista, etc. Negativamente puede ser caracterizada de antimetafísica y antisubstancialista. Según Mach, que en este y otros respectos coincidía con Hume y que con frecuencia ha sido considerado como "el Hume del siglo XIX", lo que llamamos "yo" no es sino un complejo de sensaciones. Estas sensaciones son de muy diverso carácter: no hay sólo las del sabor, color, etc., sino también toda suerte de impresiones (temporales, espaciales) y toda clase de afecciones (dolor, placer, etc.). No se trata, sin embargo, de sensaciones que posee un cuerpo. Los cuerpos, como todas las llamadas "cosas", son a su vez complejos de sensaciones y no existen fuera de éstas *(Die Analyse,* etc., I, 3). No puede decirse, por consiguiente, que hay ciertas realidades psíquicas y ciertas realidades físicas distintas de las primeras: lo llamado "psíquico" y lo llamado "físico" son aspectos de una sola "realidad" (o modos de hablar acerca de una sola "realidad"). Tal "realidad" puede ser compendiada con el nombre de "lo dado" o "lo puramente dado". La epistemología de Mach se aproxima de este modo —bien que con diferencias apuntadas por el autor *(op. cit.,* III)— a la de Avenarius (v.) y del empiriocriticismo (v.). — como se aproxima a todas las filosofías de la inmanencia (v.), del tipo de las de Schuppe, Schubert-Soldern, Hans Cornélius, etc. Se trata, en efecto, de un "neutralismo" inmanentista en cuanto que se niega a pronunciarse sobre la naturaleza de la realidad —o por lo menos se niega a pronunciarse sobre si la realidad es psíquica o física— y acepta sólo lo que es puramente fenoménico, lo cual, además, es como un *continuum* de sensaciones que sólo por conveniencias de lenguaje llamamos por un lado "objeto" y por el otro "sujeto".

La afirmación de este "sensacionismo" está ligada en Mach a la nega-

ción de todo substancialismo y a la sustitución en todos los casos de la noción de substancia por la de función. Pero no sólo se niega que haya "cosas", sino también que haya "causas" — en cuanto "causas reales": lo único de que puede hablarse os, como en Hume, de "conjunciones" y, por tanto, en último término, de funciones. El examen de estas funciones se lleva a cabo siguiendo la "ley de economía (v.) del pensamiento"; Mach indica al respecto que ya en 1871 y 1872 —y, por tanto, antes que Avenarius— había él insistido en "la representación económica de los hechos" *(op. cit.*, III, 2), que, por lo demás, fue usada, conscientemente o no, por muchos científicos y en particular por los físicos. Esta ley es aplicable a todos los fenómenos y es una ley de todas las ciencias, incluyendo las biológicas, sociológicas, etc. El principio de economía se halla ligado en Mach a una idea del conocimiento como "adaptación", lo cual representa una concepción fuertemente pragmática" del conocimiento, por cuanto la adaptación de referencia es admisible sólo en la medida en que "resulta". Todo conocimiento que no tenga un resultado no es propiamente un conocimiento, pero el resultado en cuestión no es sólo, ni siquiera primariamente, un "éxito", sino más bien la posibilidad de verificación de las proposiciones de que se trate. De ahí la concepción heurística de los conceptos y de las hipótesis científicas. Tales conceptos e hipótesis son, por un lado, "extensiones de la experiencia" *(Erkenntnis und Irrtum*, 5* ed., 1926, pág. 234) y no simples especulaciones, pero por otro lado son "supuestos" (*Annahmen*) que se adoptan con el fin de hacer posible (o más fácil) la explicación de los hechos. Análogo carácter heurístico tienen las llamadas "leyes", que son limitaciones impuestas a la experiencia bajo la dirección de la misma experiencia *(op. cit.*, pág. 449). Mach sigue en este respecto a Karl Pearson (como había seguido a Hume); más bien que de "prescripciones" habría que hablar de "descripciones" en lo que toca a las leyes de la Naturaleza. En todo caso, la validez de una ley científica es función del "éxito" *(Erfolg) o* "resultado" que se obtenga con su aplicación: sólo este resultado permite distinguir entre lo que llamamos "verdad" y el "error" *(op. cit.*, pág. 116).

El pensamiento de Mach influyó sobre autores que, por su lado, habían ya marchado en direcciones análogas: Richard Wahle, Max Verworn y otros "funcionalistas" y "condicionistas". Ciertos autores que recibieron influencias de Avenarius, las recibieron asimismo de Mach: tal es el caso de Joseph Petzoldt (VÉASE) y de Rudolf Willy (nac. 1855); este último, sobre todo, fue influido por Avenarius (VÉASE) más que por Mach. Cercano a Mach se hallaba Hans Kleinpeter (nac. 1869: *Erkenntnislehre und Naturwissenschaft*, 1899. — *Die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft der Gegenwart*, 1905. — *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung,* 1913). Es importante la influencia ejercida por Mach sobre las primeras fases del Círculo de Viena (v.), que consideró a Mach como su mentor espiritual, aun cuando estimando que debía ser corregido por una mayor acentuación de la investigación lógica, descuidada por Mach en favor de un extremado cualitativismo. También autores como Hugo Dingler fueron influidos en sus primeros tiempos por Mach. A su vez la adopción de las teorías de Mach por ciertos círculos socialistas alemanes y rusos (Bogdanov) hizo que fuera combatido por diversos representantes del marxismo, que vieron en Mach y, en general, en toda la corriente "inmanentista" una resurrección del "idealismo berkeleyano" y del "fideísmo". La obra filosófica principal de V. I. Lenín *(Materialismo y empiriocriticismo*; trad. esp., 1931) está dirigida contra la "filosofía reaccionaria" de Mach, del empiriocriticismo y del inmanentismo.

Obras: *Einleitung in die Helmholtzsche Musiktheorie,* 1866 *(Introducción a la teoría de la música, de Helmholtz).* — *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit,* 1872 *(La historia y la raíz del principio de la conservación del trabajo).* — *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen,* 1875 *(Líneas fundamentales de la teoría de las sensaciones de movimiento).* — *Ueber Umbildung vnd Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken,* 1883 *(Sobre la transformación y la adaptación en el pensamiento científico-natural).* — *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt,* 1883 *(Exposición histórico-crítica de la evolución de la mecánica).* — *Die Prinzipien der Wärmelehre, historisch-kritisch entwickelt,* 1896 *(Exposición histórico-critica de los principios de la termodinámica).* — *Ueber das Prinzip der Vergleichung in der Physik,* 1894. *(Sobre el principio de la comparación en la física).* — *Populärwissenschaftliche Vorlesungen,* 1896 *(Lecciones científicas populares).* — *Beiträge zur Analyse der Empfindungen,* 1886 (la 2* edición fue publicada con el título: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen,* 1900 (trad. esp.: *Análisis de las sensaciones,* 1925. — *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Phychologie der Forschung*, 1905 (trad. esp.: *Conocimiento y error. Bosquejos para la psicología de la investigación*, 1948). — *Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen,* 1919 [publicado antes en *Physikalischer Zeitschrift*, 1910] (*Las ideas directrices de mi teoría del conocimiento científico-natural y las reacciones de mis contemporáneos ante ellas).* — Véase Th. Beer, *Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers*, 1903. — R. Hönigswald, *Zur Kritik der Machschen Philosophie,* 1903. — B. Hell, *Machs Philosophie,* 1907. — F. Reinhold, *Machs Erkenntnistheorie*, 1908. — Herbert Buzello, *Kritische Untersuchung von E. Machs Erkenntnislehre,* 1911 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 23]. — Rudolf Thiele, *Zur Charakteristik von Machs Erkenntnislehre*, 1915 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 45]. — H. Henning, *E. Mach, als Philosoph, Physiker und Psychologe,* 1915. — F. Adler, *Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus*, 1918. — Robert Bouvier, *La pensée d'Ernst Mach,* 1923. — L. Moschetti, *Fenomenismo e relativismo nel pensiero di E. Mach,* 1923. — Hugo Dingler, *Die Grundgedanken der Machschen Philosophie,* 1924. — E. Becker, *E. Mach,* 1929. — C. B. Weinberg, *Mach's Empirio-Pragmatism in Physical Science,* 1937. — George Hygen, *Om Machs Identitetsprinsipp og dets anveldelse pa biologiske problemer,* 1945.

MACHIAVELLI (NICCOLÒ) [MAQUIAVELO] (1469-1527), nacido en Florencia, ha influido grandemente en la filosofía política y en la filosofía del Estado por varias de sus obras (véase bibliografía), entre las que ha destacado su muy comentado, y debatido, *Il Principe*. Maquiavelo considera que su reflexión sobre la

naturaleza del poder político y sobre los modos de conservar este poder son resultado de una observación atenta de la experiencia. Y, en efecto, los acontecimientos políticos de su tiempo en las ciudades italianas del Norte, especialmente en Florencia; las luchas políticas y las guerras de la época; los varios "modelos" de "príncipes" que tenía en vista (entre ellos especialmente el rey Fernando, de Castilla y Aragón), y lo que puede llamarse "experiencia histórica" fueron determinantes para las ideas de Maquiavelo. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que estas ideas están fundadas en gran medida en ciertos supuestos previos acerca de la realidad humana y su comportamiento. En efecto, Maquiavelo, que fue en cierto modo "historicista" —por lo menos en cuanto que tomó la historia como "la realidad"— fue también y en gran medida "naturalista" — por lo menos en cuanto que partió de la idea de que el hombre es siempre, en el fondo, lo mismo, es impulsado por los mismos motivos y se halla sujeto a las mismas pasiones. Según Maquiavelo, los hombres aspiran o al poder o al orden y a la seguridad: los que aspiran al poder, y son capaces de conquistarlo y manejarlo, son los "príncipes" o "jefes" de las "ciudades"; los que aspiran al orden y a la seguridad son los "naturalmente subditos". Así, bien que todos los hombres sean siempre y dondequiera "los mismos", parece que desde el punto de vista político se manifiestan fundamentalmente de las dos maneras citadas. En todo caso, Maquiavelo supone que hay una "naturaleza humana" y que ésta es invariable a través de la historia. Junto a este supuesto acerca del hombre, predomina en Maquiavelo un "talante pesimista" en cuanto estima que los hombres están naturalmente "corrompidos" y dispuestos a satisfacer sus pasiones, por lo que es menester tenerlos sujetos a fin de hacer posible la sociedad. Ésta no puede existir (o subsistir) sin orden, y a la vez el orden no es posible sin la coacción y la fuerza que los pocos jefes ejercen, o deben ejercer, si quieren conservar su poder sobre los dominados.

Dentro del citado marco se manifiesta lo que se ha llamado "el realismo" de Maquiavelo, es decir, el modo concreto como Maquiavelo establece lo que debe hacer "el príncipe" para serlo y mantenerse en el poder. El "príncipe" debe ser hábil y astuto; no debe sentir escrúpulos "morales"; debe humillarse cuando sea menester hacerlo, pero sólo para luego imponerse sobre aquel o aquellos ante quienes por conveniencia se ha humillado; debe ejercer, cuando es necesario, la violencia; debe saber halagar a las multitudes para mejor manejarlas, etc., etc. Sobre todo, debe pasar por encima de todos los demás poderes, incluyendo el poder espiritual de la Iglesia, la cual debe poner hábilmente a su servicio. Lo que se llama "la moral" es algo propio del hombre privado, del que no tiene que afrontar el gran juego del poder y limita su existencia al orden subjetivo. El "príncipe", en cambio, se halla "más allá del bien y del mal", porque su característica capital es la *virtù*, la fuerza y la astucia necesarias para colocarse a la cabeza del Estado, gobernarlo y mantener en el poder contra todos los enemigos. El "príncipe" debe tener en cuenta la "fortuna", o el conjunto de circunstancias que se hallan fuera de su voluntad; cuando sea factible, debe poner la "fortuna" a su servicio o bien saber "resistirla": en rigor, la "resistencia" a la "fortuna" es una muestra de astucia y habilidad tanto como el ejercicio de la *virtù*.

Maquiavelo escribió *Il Principe* en 1513. De 1513 a 1521 aproximadamente redacto sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, y desde 1521 hasta 1525 aproximadamente escribió las *Istorie Fiorentine*. Todas estas obras fueron publicadas póstumamente. *Il Principe* apareció en 1532 con el título: *u Principé di Niccolò Machiavelli al Magnifico Lorenzo di Piero de'Medici*; el texto latino apareció en 1560. Durante la vida de Maquiavelo se publicaron solamente sus diálogos *Dell' arte della guerra* (1521) y una de sus dos comedias: la *Mandragola* (la otra, titulada, *Clizia*, apareció postumamente).

A. Gerber, *N. M. Die Handschriften, Ausgaben und Ubersetzungen seiner Werke im 16. und 17. Jahr. Eine Kritischbibliographische Untersuchung*, ed. de Gotha 1912-1913, reimp., 4 vols., 1961.

La literatura pro y contra Maquiavelo es muy abundante. Federico el Grande escribió un *Anti-Maquiavelo*, pero ya mucho antes la dirección anti-maquiavelista se había desarrollado en España, con obras como el *Tratado de la religión y virtudes que debe poseer el Príncipe cristiano* (1601) de *Pedro de Ribadeneyra* (1527-1611), las *Empresas Políticas o Idea de un Príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (1640), de Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648), y aun *El gobernador cristiano* (1612), del P. Juan Márquez (1565-1621), bien que este último declare no seguir esta corriente. — Véase P. Villari, *N. Machiavelli e i suoi tempi*, 3 vols., 1877-1878; 3ª ed., 1912-1914; 4ª ed., 1927, — R. Fester, *Machiavelli*, 1900. — F. Alderisio, *Machiavelli*, 1930. — D. E. Muir, *Machiavelli and His Times*, 1936. — Charles Benoist, *Le Machiavélisme*, 1936. — Alian H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners. "The Prince" as a Typical Book "de Regimine Principium"*, 1938. — Hans Freyer, *Machiavelli*, 1938. — José Luis Romero, *Maquiavelo, historiador*, 1943. — César Silió Cortés, *Maquiavelo y su tiempo*, 1946. — Francisco Javier Conde, *El saber político en M.*, 1948. — R. Ridolfi, *Vita di N.M.*, 1954. — H. Butterfield, *Statecraft of M.*, 1955. — Georges Mounin *M.*, 1958. — Leo Strauss, *Thoughts on M.*, 1958. — Emile Namer, *M.*, 1961. — Lanfranco Mossini, *Necessità e Liberta nell'opera di M.*, 1962.

MADHYAMIKA. Véase BUDISMO, FILOSOFÍA INDIA.

MADRID (ESCUELA DE). Julián Marías ha propuesto este nombre para caracterizar una serie de trabajos filosóficos que han adoptado como punto de partida el pensamiento de Ortega y Gasset (VÉASE) o que, de un modo o de otro, han tomado contacto con dicho pensamiento. Ello no significa que la expresión 'Escuela de Madrid' sea idéntica a las expresiones 'orteguismo' o 'filosofía de Ortega'. Es posible considerar como pertenecientes a la Escuela a pensadores cuyas doctrinas filosóficas, en muchos puntos decisivos, son distintas a las propuestas por Ortega. Lo importante es el haber participado en el movimiento de renovación filosófica impulsado por Ortega y Gasset y haber mantenido, con éste, la necesidad de que el pensamiento filosófico producido en España esté, según su conocida expresión, "a la altura de los tiempos". *En este amplio sentido* pertenecen a la Escuela de Madrid filósofos como Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano, Julián Marías, Luis Recaséns Siches (VÉANSE). No son, sin embargo, los únicos; pueden agregarse a ellos los nombres de José Luis

L. Aranguren y de Pedro Laín Entralgo (VÉANSE), Manuel Granell, Luis Rodríguez Huesear, Paulino Garagorri. En algunos casos, a la influencia ejercida sobre ciertos pensadores por Ortega debe agregarse la de Zubiri: así ocurre, por ejemplo, con Julián Marías y, sobre todo, con Pedro Laín Entralgo y José L. L. Aranguren. Ello no significa que las ideas filosóficas de estos autores sean comprensibles únicamente a base de una combinación de tales influencias. El carácter amplio adscrito a la citada Escuela de Madrid prohibe justamente semejantes interpretaciones. Hay que observar, por lo demás, que el radio geográfico de la Escuela en cuestión se extiende con frecuencia y abarca otros filósofos que han trabajado en parte siguiendo distintas tradiciones: es lo que ocurre con Joaquín Xirau (VÉASE), cuya filiación en la Escuela de Barcelona (VÉASE) no le impidió sentirse también vinculado estrechamente con el movimiento filosófico suscitado y desarrollado en Madrid, y que ha tenido durante mucho tiempo como principal —aunque no exclusivo— centro de difusión la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de dicha capital.

MAEZTU (RAMIRO DE) (1874-1936), nacido en Vitoria, desarrolló una intensa actividad periodística y política que aquí excluiremos, pues nos interesan únicamente sus ideas filosóficas. Éstas se hallan expresadas sobre todo en su libro *La crisis del humanismo,* 1919 (que apareció primero en inglés con el título: *Authority, Liberty, and Function in the Light of the War*). Maeztu presenta en este libro una crítica de la época moderna, la cual ha olvidado, a su entender, lo que hasta el siglo XII estaba en la mente de todos los occidentales: la conciencia del pecado y del ser peregrino en esta tierra. Consecuencia de ello ha sido el individualismo, el afán de autonomía, y la idea de que el hombre (cada hombre) es un fin en sí mismo. Este individualismo, engendrado por la soberbia, es también el responsable de una terrible invención moderna: el Estado absoluto, el cual surgió como una necesidad (Maquiavelo, Hobbes), pero ha sido interpretado (por los idealistas alemanes) como la representación de la Moralidad. Ahora bien, ni el individualismo, que conduce a la anarquía, ni el estatismo, que conduce a la servidumbre, son aceptables; en vez de ellos Maeztu propone un tipo de sociedad corporativista-sindical que renueve el espíritu gremial y medie entre el yo aislado y el indiferenciado nosotros, entre el anarquismo y el absolutismo. Este concepto de la sociedad implica un nuevo concepto del hombre: es un concepto basado en la "primacía de las cosas" (materiales y espirituales). Así, el hombre es definido como el ser que se une en las cosas y para ellas. Sólo así se evitan las ficciones y se explica lo humano concreta y efectivamente. Ahora bien, la idea que hace esto posible es, según Maeztu, la idea de la función: el principio funcional debe sustituir a los principios de autoridad y libertad. El pensamiento de Maeztu puede, pues, ser llamado un funcionalismo, pero también un universalismo concreto y un nuevo objetivismo.

Biografía y bibliografía de Maeztu y artículos sobre el mismo en el número especial doble de *Cuadernos Hispanoamericanos,* 33-4 (1952). — Ed. de *Obras Completas* por Vicente Marrero. — Véase también V. Marrero, *M.*, 1955. — Wolfgang Herda, "Die geistige Entwicklung von Ramiro de Maeztu", *Gesammelte Aufsatze zur Kulturgeschichte Spaniens,* XVIII (1961), 1-219.

MAGIA. Véase TEURGIA.

MAHÂYÂNA. Véase BUDISMO.

MAHNKE (DIETRICH) (1884-1939) nac. en Verden a. d. Aller, estudió y se doctoró (1922) en Friburgo i.B. En 1927 fue nombrado profesor titular de filosofía en la Universidad de Marburgo. Aparte sus trabajos históricos, en los que destacan sus estudios sobre Leibniz y la obra sobre la idea de la "esfera infinita" a la que nos hemos referido en el artículo Esfera (v.), Mahnke consagró sus esfuerzos a la fundamentación y desarrollo de una nueva síntesis monadológica. Apoyándose en Leibniz y en gran medida en la fenomenología de Husserl, Mahnke se propuso alcanzar una "síntesis de la ciencia natural matemática y de las ciencias del espíritu" similar a la intentada por Leibniz. Desde el punto de vista de la realidad, esta síntesis es síntesis de lo universal y de lo individual. Las realidades básicas son para Mahnke mónadas. A diferencia de Leibniz, sin embargo, Mahnke concibe tales mónadas como "unidades funcionales" (*Eme neue Monadologie* [Cfr. *infra*], proposición 1), las cuales son imperecederas. Sólo los agregados de unidades funcionales perecen para reconstituirse en otras unidades funcionales (*ibid.*, proposición 6). Las mónadas en cuestión no son "entidades absolutas" o "cosas en sí". Son "entidades relativas", lo cual no quiere decir que sean "meramente subjetivas" en tanto que "relativas sólo a una conciencia". El ser "relativo" puede querer decir el ser "para sí" (pero no "en sí") o el ser "para otro". En el primer caso puede hablarse de realidades objetivo-ideales; en el segundo caso, de realidades subjetivo-fenoménicas. La unión de estos dos aspectos da lugar a las mónadas en cuanto unidades funcionales "para todos". Tales unidades obedecen leyes comunes a lo "objetivo" y a lo "subjetivo" y constituyen el fundamento de lo natural y de lo espiritual. Como lo natural y lo espiritual se hallan articulados en una gradación ontológica, puede considerarse que el polo de lo natural constituye una cierta gradación del polo de lo espiritual o "psíquico-espiritual".

Obras: *Leibniz als Gegner der Gelehrteneinseitigkeit,* 1912 (*L. como enemigo de la "especialización"*). — *Eine neue Monadologie,* 1917 [*Kantstudien.* Ergänzungsbände, 39] (*Una nueva monadología*). — *Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus,* 1920 (*El reino invisible del idealismo alemán*). — *Ewigkeit und Gegenwart. Eine Fichtesche Zusammenschau,* 1922 (*Eternidad y presente. Una perspectiva fichtiana*). — *Leibniz und Goethe,* 1924. — *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik,* 1925, reimp., 1936 [edición separada del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* VII] (*La síntesis leibniziana de matemática universal y metafísica individual*). — *Keimesgeschichte der Leibnizschen Differential- und Integralrechnung,* 1932 (*Historia germinal del cálculo diferencial e integral leibniziano*). — *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt,* 1937 (*Esfera infinita y centro universal*).

MAIER (HEINRICH) (1867-1933), nac. en Heidenheim (Wurtemberg), alumno de Sigwart en Tubinga, profesó desde 1900 en Zurich, de 1911 a 1918 en Gottinga, y, finalmente, en Heidelberg (1918-1921) y Berlín (desde 1922). Dentro del normativismo lógico propugnado por Sigwart, Maier

se propuso ampliar el campo de estudio de la lógica mediante un análisis del pensamiento no directamente encaminado al conocer: el pensamiento emocional, que puede ser afectivo y volitivo. Cada uno de estos tipos de pensar tiene no solamente un contenido distinto, sino una propia forma de expresión que se traduce en las proposiciones lógicas. El pensar afectivo abarca los juicios que se refieren a lo estético y a lo religioso; el volitivo, los que conciernen a la ética y al Derecho. La finalidad de la lógica consiste, según Maier, en proporcionar las normas para todos los tipos de pensamiento posible, y no sólo para el pensamiento cogposcitivo. Así, Maier unía a sus análisis lógicos consideraciones psicológicas concernientes al pensamiento emocional y tesis axiológicas relativas al pensar volitivo. Ahora bien, tal psicología del pensar emocional, lo mismo que sus trabajos histórico-lógicos, histórico-filosóficos e inclusive su gnoseología y filosofía de la historia (encaminada a una "abstracción concreta" o "abstracción intuitiva" de las grandes épocas de la Humanidad), son solamente fases iniciales en la preparación de su pensamiento, el cual culmina en una "filosofía de la realidad". Ésta se propone por lo pronto abrirse camino entre diversos extremos en que ha sido pródigo el pensamiento contemporáneo. Maier rechaza, en efecto, tanto el racionalismo como el irracionalismo, tanto el realismo, especialmente el realismo ingenuo, como el idealismo, en particular el idealismo absolutista. Pero este rechazo no significa la pretensión de encontrar un término D una realidad que aúne los extremos distintos u opuestos; por el contrario, lo característico de la filosofía de la realidad, de Maier, es el subrayar continuamente el carácter dualista de lo real y aun de los órganos de conocimiento del objeto. Ya, como hemos visto, el pensar intelectual y el emocional —y, dentro de éste, el afectivo y el volitivo— tienen contenidos distintos. Mas dicho dualismo aparece acentuado máximamente en la relación misma entre la realidad y lo que pueda enunciarse de ella, entre el objeto y el juicio. Como el dualismo de Klages entre alma y espíritu (bien que por razones distintas), el de Maier supone asimismo una imposibilidad de reducción mutua o de absorción en un tercer término conciliador, pero aquí no se trata tanto de un verdadero antagonismo como de un necesario proceso de implicación mutua. Por eso la realidad y el juicio asumen formas distintas según el punto de vista desde el cual sean considerados, y por eso también el realismo gnoseológico no es incompatible con un idealismo en la teoría del juicio. Esto es posible, sin duda, porque si por un lado el objeto no es entendido como la pura cosa en sí, inaccesible a la conciencia cognoscente, por el otro lado el juicio no es tampoco una pura forma trascendental. La mayor realidad "fenoménica" del objeto se superpone, así, a la mayor realidad "empírica" de la conciencia, y por eso el ser trascendente y el ser dado, aunque no sumergidos en una realidad única indiferenciada, no son tampoco términos cuya interrelación sea por principio imposible. Mas, a la vez, los dos mencionados términos adquieren para Maier su pleno sentido sólo cuando trascienden de su limitada significación gnoseológica y designan elementos universales del ser real. La metafísica de la realidad corona de este modo el análisis psicológico y gnoseológico; lo que importa, en último término, inclusive para dar sentido a la teoría del conocimiento, es buscar el fundamento que permita descubrir la esencia y aun la significación misma del ser, esto es, de aquello que es al mismo tiempo trascendente y dado, de lo que permite articular lo real según modos objetivos y categorías objetivas en vez de cortarlo según los postulados puramente inmanentes y arbitrarios de la subjetividad.

Obras: *Die Syllogistik des Aristóteles*, 3 vols., 1896-1900. — *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908 *(Psicología del pensar emotivo)*. — *An den Grenzen der Philosophie. Melanchton - Lavater - D. F. Strauss*, 1909 *(En los límites de la filosofía. M. - L. - D. F. S.)*. — *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913 *(Sócrates. Su obra y su significación histórica)*. — *Das geschichtliche Erkennen*, 1914 *(El conocimiento histórico)*. — *Philosophie der Wirklichkeit*, 3 partes *(I. Wahrheit und Wirklichkeit*, 1926; *II. Die physische Wirklichkeit*, 1933-1934 [postuma, ed. Anneliese Maier]; III. *Die psychischgeistige Wirklichkeit*, 1935 [íd., íd.]). — *(Filosofía de la realidad. I. Verdad y realidad; II. La realidad física; III. La realidad psíquica-espiritual)*. — Véase N. Hartmann, "H. Maiers Beitrag zum Problem der Kategorien" (*Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Kl. VIII, 1938, reimp. en *Kleinere Schriften*, III (1957), págs. 346-64.

MAIGNAN (EMMANUEL) (1601-1676) nac. en Toulouse, ingresó en la Orden de los Mínimos, profesó en Roma (1636-1650), pasó breve tiempo en París y regresó a su ciudad natal, en la que permaneció hasta el final de su vida. Uno de los renovadores de la filosofía corpuscular en el siglo XVII, fue filosóficamente menos original que su casi homónimo Magnien o Magnenus, al cual nos hemos referido en atomismo (VÉASE), pero ejerció mucha más influencia que él, no sólo en Francia, sino también en España, donde sus doctrinas fueron adoptadas por Sagüens y comentadas, entre otros, por Feijoo.

Maignan elaboró una *philosophia naturae, seu physica* que, como indica R. Ceñal, prestaba escasa atención a las autoridades filosóficas y procuraba atenerse a la "experimentación" (presentada en lenguaje matemático). Adversario de las "sutilezas escolásticas" y de todo "discurso inútil", nuestro autor propugnó que los fenómenos físicos deben explicarse sólo *physice* y no *metaphysice*. Adversario asimismo del hilemorfismo, proclamó que la materia está compuesta de átomos extensos, distintos entre sí por varios caracteres propios, entre ellos la figura, pero en oposición a Descartes mantuvo que debe de haber una fuerza interna que explique los movimientos de los cuerpos.

No obstante la oposición a las teorías escolásticas Maignan se sirvió de algunas de las nociones forjadas por la Escuela para resolver ciertos problemas teológicos. Así ocurrió con la cuestión acerca de si cambia la substancia mientras permanecen los accidentes en la Eucaristía. Al respecto nuestro autor propugnó una doble teoría de los accidentes: por un lado, afirmó, hay accidentes atómicos, que hacen inexplicable el misterio; por el otro, hay accidentes en sentido escolástico que permiten entender lo que resultaría incomprensible por medio del puro atomismo.

Obras principales: *Cursus philosophicus concinnatus ex notissimis principiis, ac praesertim quoad res physicas instauratus, ex lege natusensatis experimentis comprobata,* 4 vols., 1652, 2ª ed. con el título: Cursus *philosophicus recognitus et auctior, concinnatus... comprobata,* 1673. — *Philosophia sacra, sive entis tum supernaturalis tum increati, ubi de iis quae Theologia habet seu quoad substantiam, seu quoad modum physica... agitur physice,* 1661-1672. — Véase Ramón Ceñal, "La filosofía de Emmanuel Maignan", *Revista de filosofía,* XII (1954), 15-68.

MAIMÓN (SALOMÓN) (1754-1800) nació en Nieswiez (Lituania). Hijo de rabino, recibió una sólida educación en la literatura (teología y filosofía) hebraica. Durante un tiempo residió en Berlín, luego en Posen, y luego de nuevo en Berlín; más tarde, en Hamburgo, Altona, Berlín, estudiando filosofía e interesándose grandemente por la filosofía moderna, especialmente de Locke, Spinoza y Wolff. En una de sus estancias en Berlín estudió la *Crítica de la razón pura* y escribió su ensayo sobre la filosofía trascendental, que mereció elogios de Kant, quien afirmó que Maimón había comprendido más a fondo que nadie el problema fundamental de la *Crítica.*

Aunque el pensamiento filosófico de Maimón no puede reducirse a su comentario sobre la filosofía trascendental, éste es importante para la comprensión de sus posteriores ideas. Maimón mostró que la síntesis de que habla Kant en la *Crítica de la razón pura* es insuficiente para llevar a cabo las unificaciones que son necesarias a fin de alcanzar un conocimiento universal y necesario. Ello se debe, a su entender, a que la síntesis no llega propiamente a unificar los conceptos del entendimiento con las intuiciones. Sensibilidad y entendimiento siguen siendo heterogéneos entre sí. Las formas *a priori,* en suma, no alcanzan a cubrir lo dado a la experiencia y no pueden ser, por tanto, fundamento de la inteligibilidad de la experiencia. Maimón arguye que el concepto kantiano de "cosa en sí" (VÉASE) representa un obstáculo permanente para llevar a cabo la síntesis que requiere el reconocimiento. Por tanto, es mejor prescindir de la noción de cosa en sí y comenzar con la conciencia. Ésta no es, para Maimón, actividad puramente representativa; la conciencia es más bien, por lo pronto, una actividad indeterminada cuyos contenidos son determinaciones. Estas determinaciones no pueden proceder de la experiencia, pues en tal caso todo conocimiento seria sólo conocimiento empírico. Tampoco pueden ser determinaciones de la conciencia independientemente de la experiencia. La conciencia es conciencia de la experiencia sólo en cuanto es conciencia determinada y reconoce su propia limitación frente al contenido infinito de la experiencia. Ahora bien, en la medida en que se aspira a un conocimiento completo hay que admitir la posibilidad de que la conciencia, en vez de ser simplemente conciencia de la experiencia, sea pensamiento real, el cual es universal y absolutamente válido *a priori.* Este pensamiento real se hace posible cuando la conciencia sigue su propio principio, que es el principio de determinabilidad. En el pensar real ningún concepto es pensable sin otro concepto implicado con él. El pensamiento real de la conciencia como determinación de su propio objeto no tiene como objeto datos contingentes ni puras leyes formales, sino la realidad como determinabilidad (pensante).

Para mostrar cómo la conciencia se determina a sí misma determinando su propio objeto de conocimiento, Maimón bosquejó una "nueva lógica" como "teoría del pensar". La "lógica" es definida por Maimón como "la ciencia del pensamiento de un objeto en general, indeterminado por notas internas, y determinado meramente por la relación con la posibilidad de ser pensado" (*Versuch einer neuen Logik*, ed. Engel, 1). La lógica "trata de las formas y especies del pensamiento de un objeto en general determinable mediante el pensamiento" (*ibid.*, 8). Por eso la lógica precede a la metafísica, pues si bien la verdad metafísica se refiere inmediatamente al objeto, se refiere sólo mediatamente a las representaciones y conceptos, en tanto que la verdad lógica se refiere a las representaciones y conceptos inmediatamente (*ibid.*, 18). La lógica no sólo abstrae de notas empíricas por las cuales son dados objetos de una determinada especie, sino también de las relaciones pensadas *a priori* (*ibid.*, 230). La lógica de que trata Maimón es una lógica trascendental, no incompatible con la lógica formal, pero distinta de ésta en que mientras la última está determinada negativamente por el principio de contradicción y positivamente por las formas determinadas del pensamiento, la lógica trascendental está determinada también por "la relación material de la determinabilidad (abstraída de todas las notas empíricas)" (*ibid.*, 232). Por eso la lógica trascendental tiene como tema un "objeto real" (*ibid.*, 234).

En gran medida la filosofía de Maimón consiste en repensar los temas capitales de la *Crítica de la razón pura* a la luz de su lógica trascendental. Estos temas —el conocimiento sensible, las categorías, las antinomias y paralogismos de la razón pura, etc.— son examinados por Maimón desde el punto de vista de una "filosofía como ciencia de la forma de una ciencia en general" (*ibid.*, Anhang, XLVI).

Obras: *Versuch über die Transcendentalphilosophie,* 1790, reimp., 1963 *(Ensayo sobre la filosofía trascendental).* — *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegendstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung,* I, 1791 *(Diccionario filosófico o aclaración de los temas más importantes de la filosofía en orden alfabético).* — *Gibat ha-More,* I, 1791 *[Comentario hebraico a la "Guía" de Maimonides].* — *Über die Progressen der Philosophie veranlasst durch die Preisfrage der Kgl. Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?,* 1793 *(Sobre los progresos de la filosofía; para responder a la cuestión para la cual la Academia de Berlín ofrece un premio en 1792: ¿Qué progresos ha hecho la metafísica desde L. y W.?)* [incluido en *Streifereien,* etc., Cfr. *infra,* págs. 3-58]. — *S. Maimón s Streifereien im Gebiete der Philosophie, I,* 1793 *(Excursiones de S. M. por el territorio de la filosofía* [incluye escrito mencionado *supra]*). — *Versuch einer neuen Logik oder Théorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus,* 1794 *(Ensayo de una nueva lógica o teoría del pensamiento, con un apéndice conteniendo cartas de Filaletes a Enesidemo* [Siete cartas]).—*Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen,* 1797 (*Investigaciones críticas sobre el espíritu humano o la suprema facultad del conocimiento y de la voluntad*). — Bibliografía de obras de M. y sobre

M. (hasta 1912) en la edición crítica del *Versuch* por Bernhard Carl Engel, 1912 [Neudrucke seltener philosophischer Werke, herausg. von der Kantgesellschaft, Bd. III], págs. 413-23.

Maimón escribió también comentarios a una trad. del *Novum Organum* de Francis Bacon por G. W. Bertholdy, 2 vols., de los cuales sólo apareció Vol. I, 1793; comentarios a las *Categorías* de Aristóteles [presentados como propedéutica al *Versuch*], 1794, 2ª ed., 1798. Asimismo tradujo del inglés y comentó el resumen compuesto por el Dr. Pemberton de los *Principia* de Newton, 1793.

Autobiografía: S. *Maimons Lebensgeschichte*, ed. K. Ph. Moritz, 1792-1793; nueva ed., Fromer, 1911.

Edición de obras completas: *Gesammelte Werke*, 6 vols., 1962 y sigs., ed. J. Kraft.

Véase Joseph Wolff Sabattia, *Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik S. Maimons aus seinem Privatleben gesammel*, 1813. — J. H. Witte, *S.M.; die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung cines jüdischen Denkers aus der Kantischen Schule*, 1876. — A. Moeltzner, S. *Maimons erkenntnistheoretische Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie*, 1889 (Dis.). — L. Rosenthal, "S. Maimon's Versuch über die Transcendentalphilosophie in seinem Verhältnis zu Kants transcendentaler Aesthetik und Analytik", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CII (1893), 233-301. — Isidor Boeck, *Die ethischen Anschanungen con S.M. in ihrem Verhältnis zu Kants Morallehre*, 1896 (Dis.). — S. Rubin, *Die Erkenntnistheorie Maimons in ihrem Verhàltnis zu Cartesius, Leibniz, Hume und Kant*, 1897 [Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7, págs. 1-57]. — E. Frank, *Der Primat det praktischen Vernunft in der frühnachkantischen Philosophie*, 1904 (Dis.). — L. Gottselig, *Die Logik* S. Maimon's, 1908. — Wegener, *Die Transcendentalphilosophie S. Maimon's*, 1909 (Dis.). — Friedrich Kuntze, *Die Philosophie S. Maimons*, 1912. — M. Gogiberidse, S. Maimons *Théorie des Denkens in ihrem Verhàltnis*, 1922. — A. Zubersky, S. M. und *der kritische Idealismus*, 1925. — K. Rosenbaum, *Die Philosophie S. Maimons*, 1928. — Martial Kuéroult, *La philosophie transcendentale de S.M.*, 1929. — Joseph Grózinger, *Geschichte der jüdischen Philosophie und der jüdischen Prilosophen*. 1: Von *Moses Mendelssohn bis* S.M., 1930. — S. Atlas, "S. Maimon's Doctrine of Infinité Reason and Its Historical Relativism", *Journal of the History of Ideas*, XIII 1952), 168-87.

MAIMÓNIDES (MOISÉS BN MAYMUN) (Abū ʿImrān Mūsa bn Ubayd Allah) (1135-1204) nació en Córdoba, hijo del Rabí Maymün. Su padre lo educó en la *Biblia* y en el *Talmud;* tuvo también otros maestros, pero se ignoran sus nombres, aunque contrariamente a lo que a veces se ha dicho, Averroes no fue uno de ellos. Cuando los almohades tomaron Córdoba, en 1148, cayó sobre la ciudad un período de turbulencia y de intolerancia religiosa de la que fueron víctimas tanto los cristianos como los judíos, a quienes los almohades, y su jefe, Ibn Tamurt, querían obligar a convertirse al islamismo. Muchos judíos, incluyendo la familia de Maimónides, se negaron a apostasiar su fe; en consecuencia, tuvieron que emigrar, primero a África (entre otros lugares, a Fez, Marruecos) y luego a Fostat, en Egipto y a El Cairo, donde Maimónides falleció).

Se deben a Maimónides varias obras (véase bibliografía); filosóficamente, la más importante es la *Guía de los indecisos.* Los "indecisos" (se han usado también como traducción los nombres 'perplejos' y 'descarriados') son "los pensadores a quienes sus estudios han llevado a chocar con la religión" y también "aquellos que han estudiado la filosofía y han adquirido un sólido conocimiento y que, bien que firmes en materia religiosa, se hallan perplejos y confundidos a causa de las expresiones ambiguas y figurativas contenidas en las Escrituras Santas" *(Guía.* Introducción). Para devolver a tales indecisos su decisión, esto es, para ponerlos de nuevo en el camino de la fe, Maimónides escribió la citada obra capital, pero ella no consiste en una defensa de la fe contra la filosofía, sino más bien en un intento de armonizar la fe con la razón.

La *Guía* está dividida en una "Introducción" y en tres partes. En la "Introducción" indica cuáles son sus propósitos. Ante todo, y según apuntamos, decidir a los indecisos, a los que han sido atraídos por la razón y hallan difícil aceptar una interpretación literal de la ley. Luego, eliminar la perplejidad de los que caen en la confusión por no saber que las expresiones que figuran en la Ley deben ser interpretadas figurativamente y no literalmente. En la primera parte, Maimónides se ocupa sobre todo de la interpretación de expresiones claves en la Ley. En la segunda parte, de las pruebas de la existencia, incorporeidad y unidad de la Causa primera; de las inteligencias; de las diversas esferas y del mundo; de la creación a partir de la nada; de las leyes y designio de la Naturaleza y de otros temas filosóficos capitales, pero también de las interpretaciones filosóficas que deben darse a los libros sagrados y de la naturaleza y especies de la profecía. En la tercera parto, de la Providencia, de los ritos y de la conducta.

Maimónides se opone al atomismo de los Mutakallimíes (véase FILOSOFÍA ÁRABE) y defiende en su lugar una filosofía que es fundamentalmente aristotélica, si bien con algunos elementos platónicos. Aunque Aristóteles enseñó algunas tesis que son contrarias a lo que dice la fe, tales como la eternidad del mundo, la gran mayoría de sus opiniones y argumentos filosóficos son, según Maimónides, no sólo concordantes con las verdades de la fe, sino sumamente útiles para defender y apoyar tales verdades. Así, rectamente usada, la filosofía no induce a confusión y a perplejidad, sino todo lo contrario: sirve de "guía" a los "indecisos". La base de la concordancia entre filosofía y fe que sienta Maimónides es su convicción de que la experiencia sensible, por un lado, y el intelecto por el otro conducen por igual a confirmar la fe; cuando tal no acontece, hay que ver si lo que dicen las Escrituras debe ser interpretado literalmente o bien puede ser interpretado figurativa y analógicamente. Esta última interpretación permite eliminar muchas de las que parecían al principio contradicciones entre la razón y la fe. En algunos casos —como sucede ejemplarmente con la cuestión de si el mundo fue creado de la nada por Dios o si ha existido eternamente— la razón no puede decidir en favor de una u otra tesis —o, lo que es lo mismo, puede producir argumentos igualmente válidos para apoyar ambas tesis—: esto hace que en tal caso haya que seguir lo que dicen las Escrituras. Además, las Escrituras hablan de ciertas cosas —tales, los milagros— que no podrían explicarse a menos que se admitiera que el mundo fue creado de la nada por Dios.

Maimónides admite como completamente convincentes los argumentos (que cuenta en nombre de 25) que han proporcionado "los filósofos" para demostrar que Dios existe, es incorpóreo (o espiritual) y es Uno. Se ha hecho observar que las pruebas aducidas, o reiteradas, por Maimónides son similares a las visadas luego por Santo Tomás de Aquino. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Maimónides, ya sea influido por el neoplatonismo, ya sea porque quisiera subrayar hasta el máximo el carácter trascendente de Dios, se inclina con frecuencia a lo que se ha llamado "concepción negativa de Dios" propia de las teologías negativas, es decir, una concepción según la cual, visto desde el mundo, Dios no es propiamente nada, pero no porque no exista, sino más bien porque "sobreexiste" o es un "super-ser" o "super-esente". Maimónides revela semejante inclinación hacia los modos propios de la teología negativa sobre todo cuando se trata de determinar los atributos divinos. Ello no significa que Maimónides tenga una concepción puramente "negativa" de Dios o bien que subraye hasta tal punto la trascendencia de Dios que suprima toda relación entre Dios y el mundo. En rigor, Maimónides insiste en la existencia de una jerarquía de esferas o inteligencias que median entre Dios y las criaturas. Además, concede gran importancia a la noción de Dios como Providencia. De las esferas o inteligencias citadas, la décima y última es, según Maimónides, el intelecto activo, el cual influye sobre las almas racionales poseedoras de intelecto pasivo. Todas las esferas o inteligencias son inmateriales e inmortales. Las almas humanas están compuestas de materia y forma, no siendo, pues, puramente inmateriales. Sin embargo, son inmortales individualmente y no sólo en una supuesta forma común a todas.

En el aspecto "ético" y "ético-religioso", la *Guía* de Maimónides se basa en el ideal del sabio y del profeta. El primero es el que, por la influencia del intelecto activo, se consagra al saber especulativo y procura acordarlo con la fe. El segundo es aquel que añade al conocimiento racional el saber superior de la profecía, recibido por la gracia; con ello el profeta puede convertirse en legislador moral del hombre y de la sociedad.

Las doctrinas de Maimónides suscitaron gran número de polémicas entre los medios judíos. Los "talmudistas puros" se opusieron, por lo general, a las interpretaciones "figurativas" de Maimónides y abogaron por la interpretación literal. Daniel de Damasco y Solomon ben Abraham de Montpellier atacaron las doctrinas de Maimónides y de los maimonistas. Otros autores, como Abraham bn Hisdai y Samuel bn Abraham Saportas defendieron dichas doctrinas. En las comunidades judías de Narbona, Zaragoza, Huesca, Monzón, Calatayud y Lérida se pronunciaron excomunicaciones contra los anti-maimonistas. Hubo también una disputa en Barcelona en la que intervinieron, entre otros, Abba Mari Don Astruc y Solom bn Aderet y que terminó con el triunfo de los maimonistas.

Importante es la influencia de Maimónides sobre cierto número de escolásticos cristianos del siglo XIII y en particular sobre Santo Tomás. Según Gilson, "si Maimónides no hubiera enseñado una doctrina del alma tan fuertemente inspirada en la de Averroes, lo que lo condujo a una concepción muy especial de la inmortalidad, podríamos decir que la filosofía de Maimónides y la de Santo Tomás coinciden en todos los puntos verdaderamente importantes". Debe advertirse, sin embargo, que la influencia de Averroes a que se refiere Gilson parece menor de lo que este autor y otros suponen; muchos historiadores se inclinan a reducir a un mínimo la influencia de Averroes y a destacar la de Avicena.

La *Guía de los indecisos* fue escrita por Maimónides en árabe; el título es *Dālahat al hairin*. Edición crítica y trad. francesa por S. Munk: *Dálahat al-hairin (Le Guide des Egarés), publié*. . . *et accompagné d'une traduction française*, 3 vols., 1856-1861-1866, reimp., 3 vols., 1959. El título francés dado por Munk a su edición ha influido sobre los modos como luego se ha hecho referencia a la *Guía* como *Guía de los descarriados*, aunque es más propio hablar de "indecisos" o "perplejos" (en las versiones y referencias latinas los nombres usados son *dux dubitandium; dux perplexorum; dux neutrorum; directio perplexorum*). Reimp. del texto de Munk en caracteres árabes por J. Joël, 1931. La Guía fue traducida al hebreo por Yehudá bn Tibbon (1120-1190) y su hijo Samuel bn Tibbon (1150-1230) con el más conocido título de *More Nebuchim*. La *editio princeps* de esta versión apareció antes de 1480 y ha sido reimpresa varias veces; ed. de la misma, con las variantes del árabe, por J. Kaufmann, 2 vols., 1935-1938. Otra trad. al hebreo es la de Yehudá al Harizi; esta trad. sirvió de base a la versión latina conocida por los escolásticos: *Rabbi Mossei Aegyptii Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, publicada en 1520. Ed. de dicha trad. hebrea por Schlossberg, 3 vols., 1851-1874-1879. La primera trad. al castellano (1432) se debe a Pedro de Toledo (manuscrito en la biblioteca de El Escorial). Traducciones modernas de la *Guía*, además de la citada francesa de Munk: inglesa por J. Friedländer, 3 vols., 1881-1885, 2ª ed., 1904, y J. Guttmann, 1952; alemana de A. Weiss, 3 vols., 1923; italiana de D. J. Maroni 1871-1876; española de J. Suárez, 1935. Entre los numerosos comentarios hebreos a la *Guía* sobresalen los de Sem Tob Josef bn Falqera o Pulqera (de 1280); los de Josef bn Caspi (hacia 1300); los de Moisés bn Josuah de Narbona (1355-1362); los de Isaac Abrabanel (siglo XV). Muchas ediciones de la versión de bn Tibbon contienen varios de los citados comentarios; además, éstos han sido editados respectivamente en 1837, 1848, 1852 y 1831-1832.

Además de la *Guía* se deben a Maimónides: la extensa *Mishna Torah* o *Repetición de la Ley (Torah)* —llamada a veces "La mano fuerte"— escrita en hebreo. *Tamaniatu Fusul* u *Ocho Capítulos* (comentarios a los *Aboz* o Padres —recopilación de sentencias que no figuraban en la *Mishna*—), escritos en árabe y traducidos al hebreo; ed. con frecuencia como parte de los Comentarios a la *Mishna*. Ed. y trad. inglesa por Joseph J. Gorfinkle, 1912 [Columbia University Oriental Studies, 7]; por S. Rosenblatt, 2 vols., 1927-1928; trad. parcial por Jacob J. Rabinowitz (1949) y otra por B. D." Klein (1963), esta última en Yale Judaica Series, 15ª; ed. y trad. alemana por M. Wolff, 1903. — *Maqāla fi sinā at 'al-mantiq* o *Pequeño tratado de lógica*, ed. y trad. inglesa por I. Efros, 1937-1938 [Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 8]; ed. y trad. francesa por M. Ventura. — Varias Cartas o "Pequeños Tratados", ed. Lichtenberg, 1859.

Léxicos: I. Efros, *Philosophical Terms in the More Nebukim*, 1924 [Columbia University Oriental Studies, 22]. — M. Ventura, vocabulario

al final de su ed. y trad. del tratado de lógica: *Terminologie logique*, 1935. — D. Z. Baneth [en hebreo], "Sobre la terminología filosófica de M.", *Tarbiz*, IV (1935), 10-40.

Todas las historias de la filosofía judía medieval se ocupan más o menos extensamente de Maimónides. Antología de textos en español por F. Valera: *Vicia y obra de M.*, 1946. — Sobre M. véase: S. Scheyer, *Das psychologische System des M.*, 1845. — M. Joel, *Religionsphilosophie des Moses b. M.*, 1859. — M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, Abth. II, 1870. — D. Rosin, *Die Ethik des M.*, 1876. — J. Finkelscherer, *M. Stellung zum Aberglauben und Mystik*, 1895. — D. Yellin y J. Abrahams, *M.*, 1903. — W. Bâcher, H. Cohen, D. Simonsen, J. Guttmann, *et al.*, *M. ben M. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, 2 vols., 1908-1914, ed. J. Guttmann. — L.-G. Lévy. *M.*, 1911, 2ª ed., 1932. I. Müntz, *M. b. M. (Maimonides). Sein Leben und seine Werke*, 1917. — L. Roth, *Spinoza, Descartes und M.*, 1924. — Varios volúmenes en la llamada "Octocentennial Series": 1 (A. Marx), 1935; 3 (Ch. Tchernowitz), 1935. _ Varios, *Festschrift zur 800. Wiederkehr des Geburtstages von M. ben M.*, 1935 [Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentum, Jahrg. 79, Heft 2]. — O. Goldberg, *M. Kritik der jüdischen Glaubenslehre*, 1935. — L. Gulkowitsch, *Das Wesen der Maimonidischen Lehre*, 1935. — P. José Llamas, *M.*, 1935 [textos e introducción en Biblioteca de Cultura Española, 6]. — J. Saracheck, *Faith and Reason. The Conflict over the Rationalism of M.*, 1935. — H. Cohén, A. Gerchunoff, L. Dujovne *et al.*, *M.*, 1935. — Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, 1935. — E. Hoffmann, *Die Lehre zu Gott bei M. ben M.*, 1937. — José Gaos, *Filosofía de M.*, 1940 [reimp. de artículos publicados en la *Revista de Occidente*, 43 y 48 (1935)]. — É. Gilson, R. Mc Keon *et al.*, *Essays on M., an Octocentennial volume*, 1941. — Ben Zion Bokser, *The Legacy of M.*, 1950. — L. Roth, *Th. Guide for the Perplexed: M.M.*, 1950. — H. Sérouya, *M., sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, 1951. — L. Baeck, *M.*, 1954.

MAINE DE BIRAN (FRANÇOIS PIERRE) (1766-1824) nació en Bergerac (Dordogne). Ejerció varios cargos administrativos (en el departamento de la Dordogne, 1795-1797; en el cuerpo legislativo durante el Imperio: 1805-1813) y políticos (representante moderado en la Cámara durante la Restauración). Su labor filosófica fue realizada en forma de "memorias", "reflexiones" y "diarios" y consistió en gran parte en una anotación de "experiencias de la conciencia" en el curso de una "evolución" a la que nos referimos brevemente al final de este artículo.

Influido por los problemas planteados en el análisis de los ideólogos, y a través de una constante meditación introspectiva de sus propios estados psíquicos y fisiológicos, Maine de Biran llegó a la concepción de que la conciencia, entendida como una substancia independiente, solamente existe en cuanto esfuerzo opuesto a la resistencia del objeto externo; en la resistencia se da, en efecto, la conciencia del yo sin posibilidad de separación metafísica, por lo menos en lo que toca al dominio de la experiencia. Esta tesis central de Maine de Biran no es, sin embargo, un principio establecido a modo de hipótesis para explicar el conjunto de la vida anímica; es más bien el último resultado de una introspección continua en busca de un centro permanente en medio de la inestabilidad de los "estados", de una "facultad activa" que permita eludir la disolución del "yo" a la cual conducía el análisis de Condillac y de los ideólogos. Todas las averiguaciones de Maine de Biran deben comprenderse, en efecto, a partir de este principio-resultado: la distinción entre la sensación y la percepción, que no es sino la distinción entre la impresión pasiva provocada por lo externo y la impresión activa de la actividad interna; la generalización de la distinción entre lo activo y lo pasivo en todos los estados y en todos los "hábitos"; la insistencia en la imposibilidad de una derivación de la impresión interna a partir de la externa, derivación que tiene su punto de apoyo en la ilegítima transposición al plano de lo íntimo de lo que sólo es válido para el mundo físico. De este modo Maine de Biran procura destruir la derivación sensualista de todos los actos superiores a partir de la sensación. Ésta no contiene en manera alguna, según Maine de Biran, su idea, como la pasividad no contiene la razón de ser ni el principio real de la actividad. Mas sería erróneo para demostrar esta actividad suponer, al modo del intelectualismo tradicional, que es la manifestación de una substancia. Maine de Biran insiste continuamente en el carácter dinámico, funcional, de las actividades que va descubriendo poco a poco a medida que revela las falacias de la derivación de lo interior a partir de lo exterior. De ahí la insistencia en el sentimiento de resistencia (VÉASE), donde se encuentra el problema fundamental del análisis psicológico y gnoseológico: la cuestión de la dualidad de lo activo y lo pasivo, el problema de la liberación de la propia voluntad respecto a la coacción física o fisiológica. El elemento activo se nos da en el sentimiento del esfuerzo, que choca constantemente con el obstáculo externo, que parece la mayor parte de las veces ser dominado por este mismo obstáculo, y suprimir de este modo el hecho de la libertad. Pero la libertad es dada, finalmente, en la conciencia plena de la acción volitiva, que no es una mera facultad entre las demás, sino el origen de todas las facultades, con inclusión de las intelectuales, concebidas como modificaciones de la voluntad y, por consiguiente, derivadas de la primaria e irreductible experiencia del esfuerzo activo. Maine de Biran parte justamente —para llegar al relativo aislamiento de la voluntad— del problema clásico de la posibilidad que tiene un yo de concebir algo extraño a él. Al encontrar, tras su penoso análisis, una apercepción inmediata que tiene el yo como sujeto y objeto, se establece el primer fundamento para la comprensión de una efectiva toma de posesión de un objeto por un sujeto, prescindiendo de toda atribución a la conciencia de la categoría de substancia. Pero esta fase queda bien pronto desbordada; el sujeto, que era ser intermedio entre la exterioridad de la sensación y el absoluto metafísico, se convierte en entidad substancial; "cuando este yo reflexiona sobre sí mismo —escribe Maine de Biran— cuando el sujeto no puede identificarse con el objeto en el mismo acto de reflexión, el *yo*, objeto de este acto, no puede ser más que el ser absoluto o el alma concebida como *fuerza* substancial; el noúmeno es concebido o creado aquí, como en toda percepción, fuera de la conciencia" *(Oeuvres*, ed.

MAI MAI

P. Tisserand, t. VII, págs. 372-3). La concepción funcional no suprime, pues, en último término, una idea substancial, siempre que por ésta se entienda el conjunto de las actividades en tanto que permanentes y en estado de perpetua expansión y crecimiento, y no el residuo intelectualista de estas actividades. A esto se deben los esfuerzos de Maine de Biran para constituir lo que será una antropología filosófica: la distinción entre vida animal, vida humana y vida espiritual es la consecuencia de una tendencia a la diferenciación que no puede quedar detenida en el mero reino de lo psíquico y que, al final, revela en éste la presencia del espíritu y aun de un espíritu capaz de alcanzar la región de lo sobrenatural, tal vez porque lo sobrenatural le ha sido previamente dado como una gracia a la cual intentará acomodarse todo su esfuerzo. Por eso la tesis de la primacía de la voluntad demostrada por la experiencia interna como origen y raíz del conocer, y, al mismo tiempo, la insuficiencia de esta libre actividad en la vida psíquica condujo a Maine de Biran a la afirmación de la existencia de una vida espiritual superior, donde las resistencias físicas y corporales quedan desvanecidas ante la fuerza del espíritu tal como se revela y manifiesta en la experiencia mística. La vida espiritual, enteramente libre y desvinculada de lo orgánico es, por otro lado, no un estadio más elevado de la existencia psíquica, sino una vida distinta, hecha posible por la intervención de Dios.

Aunque en la anterior presentación del pensamiento de Maine de Biran no hemos olvidado el hecho de que tal pensamiento experimentó un desarrollo continuo en el curso de la vida del filósofo, hemos reducido ese desenvolvimiento a un mínimo para la mayor comodidad de la exposición. Pero debe tenerse en cuenta que el pensamiento de nuestro autor es más "evolutivo" que el de la mayor parte de los filósofos; se manifiesta a través de una serie de etapas que, a su vez, pueden ser consideradas como jalones a lo largo de un complejo itinerario. Así lo han reconocido los mejores expositores de la obra de Maine de Biran, entre ellos Henri Gouhier. Éste habla inclusive de "las conversiones" de Maine de Biran, de las cuales menciona y analiza tres: la conversión al "biranismo" (comienzos de siglo), la conversión al platonismo (hacia 1815) y la conversión al cristianismo (hacia 1822). Estas conversiones se manifiestan, para emplear una expresión de Gouhier, a lo largo de una "creación continua".

Durante la vida del autor aparecieron: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* 1802 (Año XI: sin nombre de autor). — *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière,* 1817 (sin nombre de autor). — "Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz", en tomo XXIII, 1819, págs. 603-23 de la *Biographie universelle* de Michaud. — Se han ido publicando luego los numerosos manuscritos de Maine de Biran, pero todavía hoy no hay una edición crítica completa y satisfactoria de la obra del filósofo. Victor Cousin publicó: *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* 1834 y varios escritos en *Oeuvres philosophiques* de Maine de Biran, 4 vols., 1841 (el vol. IV es reproducción de las *Nouvelles considérations*). — François Naville publicó diversos fragmentos: "Fragments inédits de Maine de Biran" en *Bibliothèque universelle de Genève,* LVI (1845), LVII (1845), LVIII (1846). — Ernest Naville publicó, entre otros fragmentos: *Oeuvres inédites de Maine de Biran,* 3 vols., 1859 (en colaboración con M. Debrit). También han publicado obras Jules Gérard, Alexis Bertrand, Mayjonade y de La Valette-Monbrun. La edición hasta ahora más completa (pero críticamente muy insuficiente) es la de Pierre Tisserand, en 14 vols., que comprende: I *(Le premier Journal)*, 1920 (trad. esp.: *Autobiografía,* 1956 [incluye también trad. de "Memoria sobre las relaciones de la ideología y de las matemáticas", de 1803, y la introducción a "Nuevos ensayos de antropología", de 1823-1824)]; II. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* 1922); III *(Mémoire sur la décomposition de la pensée),* 1924; IV (Íd., íd.), 1924, V. (*Les discours philosophiques de Bergerac*), 1925; VI y VII (*Correspondance philosophique*), 1930; VIII y IX (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature),* 1932; X *(Rapports des sciences naturelles avec la Psychologie),* 1937; XI *(Études d'Histoire de la Philosophie*); XII *(Examen des opinions de M. de Bonald*); XIII *(Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme),* 1949; XIV *(Nouveaux essais d'Anthropologie*), 1949. Edición integral crítica del *Journal* por Henri Gouhier, 3 vols., (I, 1954; II, 1955; III, 1957). — Véase A. Nicolás, *Étude sur Maine de Biran,* 1858. — J. Gérard, *M. de Biran,* 1868. — F. Picavet, *Philosophie de M. de Biran de l'an IX à l'an XI,* 1888. — E. Rostan, *La religion de M. de Biran,* 1890. — Alfred Kühtmann, *M. de Biran. Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens,* 1901. — Albert Lang, *M. de B. und die neuere Philosophie,* 1901. — N. E. Truman, *Maine de Biran's Philosophy of Will,* 1904. — G. Michelet, *M. de B.*, 1905. — M. Couilhac, M. *de B.*, 1905. — P. Tisserand, Essai sur *l'Anthropologie de M. de B.*, 1909. — Franziska Baumgarten, *Die Erkenntnislehre von M. de B.*, 1911. — G. Amendola, M. *de B.*, 1912. — A. de La Valette-Monbrun, *M. de B.*, *Essai de biographie historique et psychologique,* 1914 (tesis). — Jacques Paliard, *Le raisonnement selon M. de B.*, 1925. — Victor Delbos, *M. de B. et son oeuvre philosophique,* 1931. — G. Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez M. de B.*, 1937. — P. G. Fessard, *La méthode de réflexion chez M. de B.*, 1938. — R. Balcourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de B. Réalisme biranien et idéalisme,* 1944. — Julián Marías, "El hombre y Dios en la filosofía de M. de B." (en *San Anselmo y el insensato, y otros estudios de filosofía,* 1944, págs. 228-84). — A. M. Monette, O. P., *La théorie des premiers principes selon M. de B.*, 1945. — M. T. Antonelli, *M. de B.*, 1947. — Gerhard Funke, *M. de* B. *Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich,* 1947. — Michelangelo Ghio, *La filosofia délia conscienza di M. de B. La tradizione biraniana in Francia,* 1947. — Henri Gouhier, Les *conversions de M. de B.*, 1948. — Jean Lassaigne, *M. de B., homme politique,* 1958. — Philip P. Hallie, *M. de B., Reformes of Empiricism, 1766-1824,* 1959. — Jeanine Bouol, *Die Antropologie M. de Birans,* 1961 (Dis.) [Sammlung schweizerischer Dissertationen. Reihe der Philosophie, I, Bd. 4]. — Michelangelo Ghio, *M. de* B. *e la tradizione biraniana in Francia,* 1962 [Studi e ricerche di storia délia filosofia, 48] [con un "Essai de bibliographie raisonnée"].

MAINLANDER (PHILIPP), pseudónimo de Philipp Batz (1841-1876), nació en Offenbach (Main) y estudió en el Gymnasium de Offenbach y en la Escuela de Comercio de Dresden. De 1858 a 1863 residió en Ñapóles, dedicándose al comercio, regresando

luego a Alemania y residiendo en Berlín y en Offenbach.

Mainlànder recibió sobre todo sus inspiraciones filosóficas de Schopenhauer, pero no fue nunca discípulo fiel de este filósofo. Según Mainlànder, Dios existió al principio como una unidad originaria; la muerte de Dios fue el nacimiento del mundo con su pluralidad y con la ley universal del sufrimiento que domina toda existencia. Sin embargo, la unidad originaria y su voluntad persisten en medio de la diversidad y se orientan hacia la destrucción de ésta con el fin de resucitar a Dios. La conciencia individual y la conciencia comunal advierten, a través de los tráfagos de la vida, que la no existencia es mejor que la existencia: la redención del mundo, hecha posible por este conocimiento, se cumple, pues, según Mainlànder, en la medida en que el hombre se niega a perpetuarse y en que tiende a autoaniquilarse mediante el suicidio. De este modo se cumple el gran ciclo de la redención del ser; la adquisición por éste de la conciencia es el camino seguro para su disolución y salvación.

Obra capital: *Die Philosophie der Erlösung*, 1876, 3ª ed., 2 vols., 1894 (*La filosofía de la redención*). — Véase F. Kormann, *Schopenhauer und Mainlànder*, 1914 (Dis.).

MAISTRE (JOSEPH DE) (1753-1821) nac. en Chambéry (Savoya), embajador de Cerdeña en la Corte de San Petersburgo desde 1803 a 1807, fue uno de los principales representantes del tradicionalismo (VÉASE) y del ultramontanismo. Irreconciliable enemigo de la Ilustración setecentista y de la Revolución Francesa, partidario de una teocracia regida por el Papa, cuya infalibilidad no debe, según su opinión, ser puesta en duda, Joseph de Maistre desarrolló incesantemente un tema central: el tema de los fundamentos de la cohesión de la sociedad. Por lo tanto, partió de la misma situación y de las mismas preocupaciones que agitaban contemporáneamente a Saint-Simon. A diferencia de éste, sin embargo, no creyó que la ciencia y la producción industrial pudieran responder a sus cuestiones y solucionar sus dudas. El núcleo de la cohesión social se halla, según J. de Maistre, simplemente en la aceptación del poder, de la fuerza — elementos oscuros, irracionales e inexplicables. Frente a la "claridad" de los ilustrados, J. de Maistre predicó, en efecto, la "oscuridad": el hombre es —dice una y otra vez— un ser que aspira a la obediencia, al sacrificio de su existencia individual, y todo ello por motivos que no pueden ni deben ser aclarados. A lo sumo, puede decirse que la supresión de su aspiración a la obediencia acarrearía la disolución de los vínculos sociales y, con ello, la desaparición del hombre individual, víctima de sus propios apetitos. Cierto es que J. de Maistre no deja de utilizar argumentos para mantener sus tesis. Algunos de estos argumentos son históricos; otros, dialécticos. Entre los últimos cuentan los que constituyen su teodicea. Ésta se halla edificada sobre dos supuestos: (1) Hay el mal en la tierra; (2) Dios no es autor del mal (Cfr. *Soirées*, I y II). Para persuadir de ello a sus lectores y a sus oyentes, J. de Maistre se basa en la idea de la inconmensurabilidad de Dios con respecto a los hombres. Adoptar la misma medida para ambos —arguye— es una falacia. Pues Dios es ese ser todopoderoso, tronante, cuyos designios son inaccesibles, aun cuando —análogamente a lo que sostenía coetáneamente Lamennais— pueda verse algo de ellos en la historia humana y especialmente en las catástrofes históricas, signos de la ira divina. Dios es la autoridad suprema, a la cual todo debe subordinarse. Pero como la imagen de Dios en la tierra es el Papa en la esfera espiritual y los Reyes en la esfera terrenal, los hombres deben obedecer ciegamente a uno y a otros. La autoridad de todos ellos es indiscutible, aun cuando, y sobre todo cuando, se manifiesta por la fuerza. Por eso puede ejemplificarse la cohesión social en la figura del verdugo. El verdugo es el eje del mundo, porque por él se mantiene en pie lo que sin él se disolvería: la unión del Altar con el Trono. Las raíces de la autoridad están, pues, en Dios. Por eso no deben asustarnos —dice J. de Maistre— ciertas manifestaciones que "la razón superficial" rechaza; por ejemplo, los sacrificios humanos. Aunque por un lado J. de Maistre insiste en el predominio de lo espiritual sobre lo material (contradiciendo, si es necesario, los enunciados de las ciencias naturales), por otro lado proclama la existencia de fuerzas oscuras e irracionales que parecen de carácter material: el clamor de la sangre y de la muerte, la idea del sacrificio humano rastreado en las antiguas religiones y sustancialmente verdadero para todas. Ahora bien, sería un error creer que las ideas de J. de Maistre son sólo la expresión de un deseo de retroceder hacia el pasado. Es cierto que predica la exterminación de los protestantes, de los judíos, de los republicanos, de los intelectuales, de todos los que pongan en duda los fundamentos de la autoridad papal y real. Pero ello se hace más con vistas a formar el futuro que a volver al pasado. La historia no es, en efecto, una nostalgia; es una tremenda lucha en el curso de la cual el hombre expía sus pecados, y el poder paga por el hecho de haber olvidado sus prerrogativas.

Obras: *Étude sur la Souveraineté*, 1794-1797 [publicado en 1870]. — *Considérations sur l'Histoire de France*, 1797. — *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, 1806 y siguientes [publicado en 2 vols. en 1821]. — Essai *sur la philosophie de Bacon*, 1815 [publicado en 2 vols., 1826]. — *De l'Église gallicane*, 1821. — *Du Pape*, 1821. — Edición de obras: *Oeuvres complètes*, Lyon, 14 vols., 1884-1887. — Véase F. Paulhan, *J. de Maistre et sa philosophie*, 1893. — A. Rock, *Die philosophischen Ideen des Grafen J. de Maistre*, 1912 (Dis.) [publicado en 1913 con el título: *J. de Maistre. Versuch über seine Persönlichkeit und seine Ideen*]. — G. Goyau, *La pensée religieuse de J. de Maistre*, 1921. — E. Demerghem, *J. de M., mystique*, 1923, 2ª ed., 1940. — G. Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero di G. de M.*, 1931. — S. Nasalli Rocca, *G. de M. nei suoi scritti*, 1933. — F. Bayle, *Les idées politiques de J. de M.*, 1945. Umberto Bianchi Bolzedi, *Giuseppe de Maistre*, 1948.

MAL. Analizaremos en el présente artículo: (I) los diferentes modos como ha sido y puede ser planteado el problema del mal; (II) las teorías más corrientes acerca de la naturaleza del mal; (III) las doctrinas más destacadas sobre la procedencia del mal; (IV) las varias clases de males admitidos; (V) las distintas actitudes y doctrinas propuestas para enfrentarse con el mal, y (VI) algunas de las teorías filosóficas más generales sobre el mal. Es inevitable que varias

de estas secciones intersecten; así, las secciones II y III coinciden en numerosos respectos, en tanto que la sección VI retoma algunos de los planteamientos presentados antes de ella. Sin embargo, mantenemos la separación en secciones, porque estimamos que con ello los planteamientos y análisis ofrecidos ganan en claridad.

I. Reduciremos esta sección a unas breves indicaciones, pues nos hemos extendido sobre el carácter que tienen los puntos de vista que queremos destacar en los artículos sobre las nociones de Bello y Bien (VÉANSE).

(a1) El mal puede estudiarse semánticamente. En tal caso suele reducirse el sustantivo 'el mal' al adjetivo 'malo' y presentar el problema bajo forma de expresiones tales como '*x* es detestable', '*x es* desagradable', '*x es* punible', etc. o inclusive "desapruebo *x*', todas las cuales se consideran como sinónimas de '*x es* malo'. Puede también distinguirse entre el mal como 'lo malo' y el mal como 'el mal' (correspondiente a la distinción alemana, destacada por Paul Häberlin (Cfr. bibliografía]) entre *das Böse y das Übel* respectivamente. 'Lo malo' puede definirse, según dicho autor, como algo que se quiere o lleva a cabo y, por tanto, como algo "subjetivo". 'El mal' puede definirse como algo con lo cual alguien choca y, por tanto, como algo "objetivo". Ahora bien, cada una de estas expresiones puede —una vez interpretada— dar origen a una determinada teoría filosófica acerca del mal.

(b1) Puede estudiarse el problema del mal desde el punto de vista psicológico, sociológico, histórico, etc. En tal caso es frecuente dar una interpretación relativista del mal, pues se supone que lo que se diga acerca de éste depende de las circunstancias psicológicas, sociales, históricas, etc.

(c1) Algunos consideran que el mal es algo real no sólo psicológica, sociológica o históricamente, sino de un modo más amplio, de tal suerte que los males particulares son definidos como especies de un mal real general. Nos referiremos a tales especies en la sección IV de este artículo.

(d1) Varios autores han declarado que el problema del mal es exclusivamente de índole moral; otros, que es sólo de naturaleza metafísica. En los dos casos puede todavía insistirse en que el mal es predominantemente (según hemos apuntado en el párrafo anterior) una realidad (o un ser) o bien que es exclusiva o primariamente un valor (o, mejor dicho, un disvalor o valor negativo). A veces se concluye que la definición del mal como realidad (o, si se quiere, negación o ausencia de realidad) y como valor (o disvalor) no son incompatibles, puesto que realidad y valor, por un lado, y negación de realidad y disvalor, por el otro, son equiparables.

II. Las teorías acerca de la naturaleza del mal pueden agruparse *grosso modo* en la forma que se menciona a continuación.

(a2) Según un grupo de teorías, el mal no es una realidad separada o separable: forma parte de la única realidad verdaderamente existente (usualmente concebida en forma monista, pero a veces también en forma pluralista), aunque sea lo que hay de menos real dentro de lo real. El mal al cual se refieren estas teorías es principalmente el mal metafísico (Cfr. IV), pero en ocasiones se presenta dicho mal metafísico bajo el aspecto del mal físico o del mal moral (o de ambos).

Ahora bien, dentro de este grupo de teorías hay muchas variantes. Presentaremos algunas de ellas.

(a2-1) El mal forma parte de la realidad, porque sin él la realidad sería incompleta; el mal puede ser concebido, pues, como un elemento necesario para la armonía universal. Defensores de esta doctrina son los estoicos (aunque para ellos el mal es principalmente algo "para nosotros", πρὸς ἡμᾶς), en parte Plotino (cuando admite que ciertos "males" engendran ciertos bienes), Leibniz, Pope y varios optimistas modernos; Bergson (al declarar que cuando protestamos contra la creación a causa de la experiencia del mal manifestamos nuestra ignorancia del hecho de que lo creado impone ciertas condiciones al *élan* creador), etc. Esta teoría tiende a resolver el problema de la naturaleza del mal a base de una previa respuesta —implícita o explícita— dada a la cuestión de cómo puede justificarse la presencia (o la experiencia) del mal (asunto tocado al final de V).

(a2-2) El mal es el último grado del ser. Esta pobreza ontológica del mal es presentada habitualmente adscribiendo al mal todos los valores negativos (o estimados como negativos) imaginables: ilimitación, indeterminación, dependencia, pasividad, temporalidad, inestabilidad, materialidad, etc., etc. Se observará que estos valores negativos coinciden con los que algunas teorías dualistas (por ejemplo, las pitagóricas) presentan como incluidos en la "columna negativa". Defensor típico de la doctrina aquí introducida es Plotino cuando escribe que el mal "es al bien como la falta de medida a la medida, como lo ilimitado al límite, como lo informe a la causa formal, como el ser eternamente deficiente al ser que se basta a sí mismo; es siempre indeterminado, inestable, completamente pasivo, jamás satisfecho, pobreza completa" — he aquí no los "atributos accidentales", sino "la substancia misma" del mal. Varios autores sustituyen algunos de los valores negativos mencionados por otros; por ejemplo, el mal puede ser estimado como algo limitado cuando el límite, en vez de ser propuesto como un rasgo positivo de lo real, es declarado un valor negativo. Pero en ambos casos se tiende a colocar el mal en el confín del ser.

(a2-3) El mal forma parte de lo real, pero como una entidad que opera dinámicamente y contribuye al desenvolvimiento lógico-metafísico de lo que hay. Es el caso de Hegel, especialmente cuando considera el mal como la "negatividad positiva".

(a2-4) El mal es el sacrificio que ejecuta una parte en beneficio del todo. Esta concepción se aproxima a la presentada en (a2-1), pero ofrece características que en aquélla están ausentes, especialmente la de apoyarse en la relación todo-parte y la de subrayar el mal desde el punto de vista del valor (o disvalor) y no desde el ángulo del ser (o carencia de ser). Así sucede en Max Scheler cuando interpreta el sufrimiento como sacrificio de lo que tiene valor inferior en provecho de lo que tiene valor superior y a beneficio, por lo tanto, de la (correcta) jerarquía de los valores. Según dicho autor, el mal existe porque hay totalidades no compuestas de sumas, sino de miembros, porque hay funciones orgánicas — entendiendo esta expresión en sentido que trasciende de lo biológico. "Sólo en el desacuerdo entre las partes independientes y determinadas —escri-

be Scheler— reside el fundamento ontológico más general de la posibilidad del dolor y del sufrimiento en un mundo cualquiera." Como se observará, lo que aquí es declarado un mal es, en rigor, la experiencia del sufrimiento que resulta indispensable para que haya un bien en el todo; por consiguiente, hay una notoria analogía entre esta teoría y la presentada en (a2-l).

(a2-5) El mal es una falta completa de realidad, es pura y simplemente el no ser. Esta teoría parece inconciliable con las doctrinas hasta aquí reseñadas, por cuanto hemos caracterizado las mismas diciendo que para ellas el mal "forma parte de la realidad". Sin embargo, la teoría (a2-5) puede considerarse como el extremo límite alcanzado por las doctrinas presentadas en (a2-1)-(a2-4). A veces algunos de los autores mencionados se inclinan en favor de (a2-5) al identificar el "último grado del ser" con el "no ser".

(a2-6) El mal es una apariencia, una ilusión, un velo que impide la visión del bien, identificado con el ser. En la medida en que tal ilusión o apariencia son interpretados como algo que posee una cierta realidad ontológica (aunque sea de una extrema pobreza), la teoría (a2-6) coincide en muchos puntos con fas teorías (a2-1)-(a2-4). En la medida en que se estima que la ilusión designa un no ser, la teoría mantenida coincide con la presentada en (a2-5).

(b2) Característico de las doctrinas reseñadas bajo (a2) y sus variantes es el afirmar que la ausencia, pobreza, carencia, etc. de ser en que consiste el mal no están afectadas por determinaciones precisas. Pero hay otro grupo de doctrinas que, concibiendo el mal corno privación del ser, subrayan que se trata de una privación *determinada.* En algunos casos no se ve claramente tal determinación. Consideremos, en efecto, San Agustín. Al preguntarse éste si es posible concebir que la substancia divina posea el mal, responde negativamente; su concepción del mal parece, además, en este respecto, una concepción platónica, por lo menos en tanto que, según Platón, el mal no puede existir en la realidad pura, sino únicamente cuando hay alguna "mezcla" (en los "mixtos"). Las fórmulas agustinianas parecen confirmar la coincidencia: "La privación de todo bien equivale a la nada. Por lo tanto, mientras algo existe, es bueno. Así, todo lo que *es,* es bueno, y el mal cuyo origen buscaba no es una substancia, pues si fuera substancia sería bueno. O bien seria substancia incorruptible, y por eso un gran bien, o substancia corruptible, que no lo sería si no fuera buena". Ahora bien, no puede llegarse demasiado lejos en la aproximación entre las concepciones agustinianas y las platónicas (o neoplatónicas). Por un lado, en efecto, el "ser que es" no se reduce para San Agustín a la Idea de las ideas, a la Idea del Bien, a lo Uno y, en general, a ninguna entidad cuya aprehensión competa primariamente a la filosofía, sea en forma de dialéctica o de intuición intelectual; el "ser que es" constituye la expresión de un Dios personal. Por otro lado, no siendo el mundo producido por emanación (VÉASE), sino engendrado por creación (VÉASE), el ser y el mal no pueden mantener las mismas "relaciones" que han sido típicas de las direcciones platonizantes. Finalmente, aunque San Agustín examine el problema del mal atendiendo también al aspecto metafísico, el fondo de su pensamiento al respecto está dominado por la cuestión del mal moral (o, mejor, religioso-moral), esto es, del pecado. Desde este último punto de vista, el mal es concebido como un alejamiento de Dios causado por una voluntad de independencia respecto a la Persona divina; como lo definió luego, siguiendo la misma tradición, San Buenaventura: el mal (el pecado) es el hecho de que el hombre hiciera algo a causa de sí y no a causa de Dios (*aliquid faceret propter se, non propter Deum).* Puede establecerse inclusive una distinción sobre este punto entre la Patrística griega y la latina. En la primera el mal sigue conservando un aspecto predominantemente metafísico, y aun cuando se abandone la emanación en favor de la creación, el mal es concebido como una mácula en esta última, esto es, como una carencia, una privación metafísica, etc. En la segunda el mal es visto primordialmente desde el ángulo religioso-moral, es decir, como una manifestación del pecado. Es, pues, una privación *determinada* de un cierto bien.

La tesis del mal como privación determinada aparece, sin embargo, más claramente en varios autores escolásticos, los cuales han intentado poner en claro en qué consiste la determinación del mal en general y las determinaciones de los males en particular. A este efecto han procurado tener en cuenta no solamente las dos tradiciones patrísticas antes aludidas, sino también ciertas contribuciones aristotélicas, en particular las observaciones aristotélicas sobre las dificultades que plantea la concepción de que el mal es pura y simplemente privación del bien — sobre todo cuando, al identificarse el bien con el ser, se acaba declarando que el mal es privación del ser. Consideremos, en efecto, la doctrina de Santo Tomás. El mal es también definido como privación, pero no como privación en general, pues en tal caso habría que suponer que la privación en un ser de algo que no le corresponde por naturaleza (por ejemplo, la privación de escamas en los perros) haría de tal ser una entidad mala. El mal tiene que ser, pues, una privación determinada, de modo que el ser malo tiene que entenderse *secundum quid.* Esto rige inclusive cuando la privación en cuestión es mucho más general que la que denota el caso mencionado; puede decirse, por ejemplo, que hay mal cuando hay en general una privación de orden. Por otro lado, puesto que todo lo que es, es (en tanto que participa del ser) algo bueno, el sujeto del cual se predica el mal ha de calificarse (en tanto que es) de bueno. El mal inhiere, pues, en un sujeto bueno, pero no puede inherir en el bien sumo o Dios, que está desprovisto de todo mal y no puede ser causa del mal — aun cuando, siendo causa de todo cuanto es, puede decirse que es en cierto modo causa de que haya el mal que hay. Si ha permitido que lo haya es por haber considerado los requisitos que imponen el orden, variedad y armonía del conjunto de la creación. En todo caso, si el mal tiene una causa, no es una causa eficiente, sino deficiente *malum causam habet non efficientem, sed deficientem,* como decía Leibniz, repitiendo una tesis escolástica (*Théod.*, VI, 115 y especialmente VI, 122).

(c2) Las teorías reseñadas en (a2)

y (b2) no son todas de índole monista: algunas son pluralistas; otras implican un cierto dualismo que puede calificarse de moderado. Las teorías a las cuales nos referiremos ahora se caracterizan, en cambio, por un dualismo radical; mejor aun, por un dualismo basado en la suposición de que los dos principios radicalmente opuestos que, a su entender, hay en el universo están representados justamente por el Bien (o serie de entidades buenas o valores positivos) y el Mal (o serie de entidades malas o valores negativos). Así lo vemos en el zoroastrismo, en el maniqueísmo (VÉASE) y en el gnosticismo (VÉASE). Lo vemos así también en la doctrina de la tabla de oposiciones que presentaron algunos pitagóricos (VÉASE). Los artículos referidos proporcionan indicaciones más detalladas a este respecto. Apuntemos aquí que las teorías dualistas radicales resuelven en sentido afirmativo una cuestión que se suscitó con frecuencia entre los filósofos antiguos: la de si el mal tiene o no carácter substancial. En cambio, resuelven en sentido negativo otra cuestión: la de si el mal puede penetrar en el bien (o, en el lenguaje de muchos filósofos antiguos) en lo inteligible. En efecto, el bien (o las potencias buenas) se define por exclusión del mal (o las potencias malas), y aun cuando —como ocurre entre los maniqueos— se admite que hay "mezcla", acaba por concluirse que tal mezcla es el mal, y que hay que aspirar no a la reconciliación del bien con el mal o a la absorción de éste por aquél, sino a su separación completa.

III. El problema del origen del mal puede dar lugar a varias soluciones. He aquí algunas de las que han sido propuestas. (a3) El mal procede últimamente de Dios o de la Causa primera — en los varios sentidos que indicaremos luego. (b3) El mal tiene su origen en el hombre o en ciertas de sus actividades — también en los varios sentidos que indicaremos. (c3) El mal es consecuencia del azar, (d3) de la Naturaleza, (e3) de la materia o (f3) de otras fuentes.

Según apuntamos, la teoría expresada en (a3) puede entenderse de varios modos. Tres de ellos se destacan.

Por un lado, puede imaginarse que si Dios es la causa de todo y, por ende, también la causa del mal, éste inhiere en Dios. Quienes así argumentan lo hacen con frecuencia o con el fin de negar la existencia de Dios, o con el objeto de combatir una determinada idea de Dios — usualmente propuesta por una religión positiva. Pero a veces llegan a otras conclusiones: por ejemplo, que Dios no puede ser la causa de todo, o que hay un "Dios que se hace" en el curso de un proceso en el cual el mal se va eliminando progresivamente, o que Dios es una entidad limitada.

Por otro lado, puede indicarse que la expresión 'el mal procede últimamente de Dios' no debe entenderse en el sentido de que el mal inhiera en Dios, sino sólo (según pusimos ya antes de relieve) que la razón de que haya mal es la producción de un mundo. Si éste no hubiese sido producido, el mal no existiría, pero ello no quiere decir que el mal que hay en el mundo haga deseable la no existencia de éste. Por el contrario, la existencia de un mundo creado es en sí misma un bien, de tal modo que, al ser producido, se ha producido un bien y no un mal.

Finalmente, el mal puede concebirse como una prueba enviada por Dios al hombre para acreditar su paciencia y ponerlo en la vía de la santidad.

Respecto a la teoría (b3), puede asimismo entenderse de varios modos. En primer lugar, puede suponerse que sólo la rebelión del hombre contra Dios (o su alejamiento de Él) son la causa del mal. En segundo término, puede establecerse que el mal reside en la naturaleza humana en el sentido de que solamente ésta no es indiferente al mal (y al bien).

En cuanto a las teorías restantes, son de dos clases. En una de ellas —como en (c3)-(d-3)—, se trata de buscar un elemento que explique el origen del mal (o de los males) sin tratar en la mayor parte de Tos casos de justificarlo. En otra de ellas —como en las que pueden agruparse bajo (f3)— se determinan modos de producirse el mal; se habla así de causa material, formal, eficiente y final del mal, de la diferencia entre causa y origen del mal, del mal surgido substancialmente o sólo por accidente, etc., etc. En muchos casos, la teoría acerca del origen del mal está ligada a la doctrina sustentada sobre su naturaleza. Así, por ejemplo, es típico de las concepciones para las cuales el mal es un último grado del ser adscribir el mal a la materia.

IV. En la reflexión común prefilosófica es frecuente establecer una distinción entre el mal físico y el mal moral. El primero es equivalente al sufrimiento o al dolor; el segundo es un tipo de padecer que no se identifica con el físico, aun cuando quien lo experimenta no se ve librado (y hasta puede encontrar consuelo en ello) de ciertas alteraciones físicas (como la congoja, que es un mal moral, pero que puede ir acompañada de alteraciones considerables en la tensión sanguínea). Esta distinción es adoptada asimismo por muchos filósofos, pero a veces con la intención de explicar un tipo de mal por el otro. Así, algunos pensadores "materialistas" afirman que lo que se considera como mal moral es enteramente reducible a un mal físico, y que a la vez el mal físico va acompañado, como de una eflorescencia o epifenómeno, de "mal moral". Algunos filósofos "espiritualistas", en cambio, sostienen que el mal físico solamente tiene sentido tomando como medida el mal moral. Cuando el mal moral es identificado con el pecado, ciertos autores concluyen que el pecado constituye el origen del mal físico. Este origen puede ser considerado desde el ángulo individual (relación causal pecado-mal físico en cada ser humano) o desde el punto de vista colectivo (hay mal físico en la humanidad, porque ha habido pecado, especialmente pecado original). Ahora bien, lo más común *es* adoptar una posición que, sin negar las múltiples correlaciones existentes en el hombre entre mal físico y mal moral (equiparado o no al pecado), se nieguen a reducir el uno al otro o a considerar el uno como origen directo del otro.

Las distinciones arriba apuntadas son las más frecuentes entre los filósofos. Así, por ejemplo, San Agustín ha distinguido entre mal físico y mal moral, aun cuando ha agregado que sólo el mal moral (pecado) es, propiamente hablando, un mal. Santo Tomás ha distinguido entre mal físico (dolor), muerte y pe-

cado. Etc., etc. Sin embargo, restringir la división de los males a los citados por aparecer la misma con mayor frecuencia que otras divisiones en la literatura filosófica (y teológica), sería olvidar que los males en cuestión suelen ser considerados, según indicó ya Santo Tomás, como "males en el hombre". Junto a los mismos hay que tener en cuenta que se habla también de un mal que a veces es concebido como el "mal en general" (aun cuando sea un mal *secundum quid*), a veces como el concepto general que corresponde a todos los males, a veces como el fundamento último de cualquier especie de mal: se trata del mal cuya noción hemos dilucidado en las secciones anteriores (sobre todo en *II*). Se le conoce usualmente con el nombre de mal metafísico — nombre que circula sobre todo después de Leibniz, el cual clasificó los males en tres tipos: metafísico, físico y moral. Con ello parecen haberse agotado los tipos posibles del mal. Pero junto a los tipos podemos considerar otros dos elementos: los géneros y las variedades. Lo primero es examinado por medio de un análisis conceptual del cual resulta que el mal puede concebirse —según hemos visto en parte— como un ser o como un valor, como algo absoluto o algo relativo, algo abstracto o algo concreto, algo substancial o algo accidental, etc. Lo segundo es objeto de una descripción fenomenológica que muestra el mal bajo sus manifestaciones o perspectivas. Estas perspectivas pueden a su vez examinarse de un modo general y entonces tenemos dos posibilidades: el mal, junto a la fealdad y a la falsedad, son los aspectos capitales de lo negativo, opuesto a los trascendentales (bien, belleza, verdad); el mal es visto como resumen de todos los valores negativos (lo profano, lo feo, lo falso, lo injusto, etcétera). O bien pueden examinarse tales perspectivas de un modo más particular y describir todas las formas de maldad, ya sea en cada valor negativo de los apuntados, ya en los valores morales. Es lo que ha hecho Raymond Polin cuando ha incluido dentro del dominio de las normas morales no sólo el valor negativo "mal", sino valores negativos morales tales como lo inmoral, lo infiel, lo pérfido, la traición, la hipocresía, la vulgaridad, la mediocridad, el vicio, la perversidad, la crueldad, la cobardía, la vileza, la infamia, lo excesivo, lo despreciable, lo indigno, lo indecente, lo depravado, etc., etc.

V. La existencia del mal ha planteado al hombre uno de los más graves problemas: el de saber cómo puede enfrentarse con él. Describiremos brevemente algunos de los modos más ilustrativos.

(a5) La aceptación alegre del mal o, mejor dicho, la actitud que encuentra en el mal —físico o moral— una especie de satisfacción o complacencia. Tal actitud ha recibido el nombre de algofilia — amor al mal o a los males. Se ha alegado que esta actitud es contradictoria, pues encontrar complacencia en el mal quiere decir experimentarlo como si fuera un bien. Sin embargo, sería excesivo insistir demasiado en la existencia de una "contradicción" en la algofilia, por cuanto, al menos en lo que toca al mal físico, la complacencia en él no borra el hecho de experimentar un padecimiento.

(b5) La aceptación resignada. Aquí no hay, propiamente hablando, complacencia en el mal, pues puede perfectamente considerarse a éste como una aflicción. Pero en la medida en que la resignación comporta una cierta pasividad, los males quedan reducidos, amortiguados, por la ausencia de reacción. Esto se debe casi siempre a que en la filosofía de la resignación (estoicos) el mal es primariamente identificado con las pasiones, es decir, concebido primariamente como un "mal para nosotros", de modo que somos nosotros quienes terminamos por dominar las pasiones y, con ello, por suprimir el mal. Observemos que una de las formas más generalizadas de aceptación resignada del mal es su racionalización.

(c5) La desesperación. Se trata de una actitud que puede tener un componente predominantemente teórico (como cuando se clama que "no hay nada que hacer contra el mal") o bien un componente predominantemente práctico (en cuyo caso es común que el acto de desesperarse actúe como una especie de sustitución del mal y, por lo tanto, como una forma de lenitivo).

(d5) La huida. En algunos casos esta huida se manifiesta como indiferencia y, por consiguiente, como una de las formas citadas en (b5). En otros casos —la mayoría de ellos— la huida adopta cualquiera de las siguientes formas: la evitación de lo sensible para elevarse hacia lo inteligible (o, más sutilmente, el vivir en lo sensible como si se contemplara desde el punto de vista de lo inteligible); la liberación de las pasiones mediante una "liberación del yo" o hasta una "desyoización" más o menos radical; la purificación de lo sensible (frecuentemente identificado con el mal) por medio del ascetismo, ya sea entendido como una serie de ejercicios físicos, ya como una actividad predominantemente reflexiva y espiritual.

(e5) La "adhesión". Esta actitud —muy excepcional— puede manifestarse cuando se supone, como ocurre entre los maniqueos, que hay una lucha entre las potencias del bien y las del mal. Ahora bien, si se admite que estas últimas son más poderosas que las primeras y terminarán por vencerlas, se puede asimismo declarar que lo mejor es plegarse a ellas o, si se quiere, reconciliarse con ellas.

(f5) La acción. Ésta puede entenderse de muchos modos: como acción individual; como acción colectiva; como conjunto de esfuerzos destinados a transformar radicalmente la persona; como combate para mejorar las condiciones (sobre todo materiales) de la sociedad, etc., etc. En la mayor parte de los casos la acción es dirigida por una previa teoría, de modo que la mayor parte de las formas de (f5) no son incompatibles con muchas de las mencionadas en los párrafos anteriores. Destaquemos, empero, que ciertos autores insisten en que hay un primado de la acción sobre cualesquiera otras actitudes y que, por consiguiente, la teoría correspondiente es un resultado y no una causa de la acción.

(g5) Las formas de afrontamiento del mal hasta aquí presentadas pueden ser calificadas de actitudes, inclusive cuando, como ocurre en (b5), hay un componente importante de racionalización sin la cual sería imposible conseguir la resignación o la indiferencia. Hay una serie de posiciones, en cambio, que se orientan hacia motivos de índole primariamente explicativa y justificativa: se trata de averiguar entonces qué fun-

ción tiene el mal (si se admite que tiene alguna) dentro de la economía del universo. Este problema surge principalmente cuando, admitida la infinita bondad de Dios, se suscita la cuestión de cómo ha permitido que haya mal en el mundo. Es el problema de la teodicea; por haber sido ya expuesto en el correspondiente artículo, y por haberlo introducido también antes (Cfr. II b2 y III a3), nos limitamos aquí a mencionarlo.

VI. También nos limitaremos a mencionar una serie de doctrinas sobre el mal de carácter muy general, por haber sido expuestas con más detalle en los correspondientes artículos. Es el caso del optimismo (VÉASE), ligado con frecuencia a diversas formas de humanismo (VÉASE), pero también a tesis metafísicas tales como la de la identificación del mal con el no ser o la basada en la suposición de que el mal sólo aparece cuando se le considera aisladamente, pero amengua cuando contemplamos el universo en su conjunto (Leibniz, Wolff, Pope); el pesimismo (VÉASE), que puede ser radical o moderado y que ha encontrado expresión metafísica en varios sistemas (Schopenhauer, E. von Hartmann); el meliorismo (VÉASE), tanto en la forma del progresismo teórico como en la de la acción contra el mal efectivo y concreto (Voltaire); el dualismo (VÉASE), según el cual el mal posee una cierta substancialidad y hasta en ocasiones es personificado y que por lo común termina por suponer que el bien triunfará sobre el mal. Es fácil advertir que todas las doctrinas citadas se apoyan en una axiología.

La cita de Plotino procede de *Enn.* I, viii, 3. La de M. Scheler, del trabajo mencionado *infra.* La de San Buenaventura, de *Breviloqium,* III, i, 3. Para San Agustín véase *Conf.*, VIII, ix; *De civ. Dei,* XI y XII; *De lib. arb.*, III, y *De mor. [pasim].* Para Santo Tomás, *S. theol.*, I. q. XLVIII y *De malo.* Reflexiones estoicas sobre el mal se encuentran especialmente en Epitecto, *Disertaciones* y *Manual;* Marco Aurelio, *Soliloquios,* y Séneca, *Epístolas.* Para la tabla pitagórica de las oposiciones, véase el artículo PITAGÓRICOS. Las doctrinas de Leibniz, en *Théodicée*; las de Voltaire, en numerosas obras (especialmente ilustrativas son *Candide* y el *Poème sur le desastre de Lisbonne*). Las referencias a R. Polin proceden de la obra de este autor citada *infra* (especialmente pág. 97). Para Schopenhauer y E. von Hartmann, véanse las obras de estos autores en las correspondientes bibliografías.

Obras generales sobre el problema del mal: E. Naville, *Le problème du mal,* 1868. — E. I. Fischer, Das *Problem des Uebels und die Theodizee,* 1883. — K. B. R. Aars, *Gut und Böse,* 1907. — Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil,* 1907 [inspirado en F. H. Bradley]. — A. E. Taylor, *The Problem of Evil,* 1931. — A. Ryckmans, *Le problème du mal,* 1933. — L. Lavelle, *Le mal et la souffrance,* 1940. — N. O. Lossky, *Bog i mirovoé zlo,* 1941 *(Dios y el mal cósmico).* — C. E. M. Joad, *Good and Evil,* 1943. — P. Siwek, S. J., *Le problème du mal,* 1942. — Charles Werner, *Le problème du mal dans la pensée humaine,* 1946. — B. Bavink, *Das Uebel in der Welt vom Standpunkt der Wissenschaft und der Religion,* 1947. — V. Jankélévitch, *Le mal,* 1948. — R. Polin, *Du mal, du laid, du faux,* 1948. — Hans Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse,* 1949. — A.-D. Sertillanges, O. P., *Le problème du mal;* II: *La solution,* 1951 (trad. esp.: *El problema del mal,* 1956). — Ph. *and Evil,* 1955. — Jean Nabert, *Essai sur le mal,* 1955. — L. Jerphagnon, *Le mal et l'existence,* 1955. — R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal,* 1956. — Etienne Borne, *Le problème du mal,* 1958, nueva ed., 1960. — P. Häberlin, *Das Böse. Ursprung und Bedeutung,* 1960. — V. Ch. Walsh, *Scarcity and Evil,* 1961. — Paul Ricoeur, *La symbolique du mal,* 1960 (Parte 2ª de *Philosophie de la volonté,* II). — Ch. Journet, *Le mal. Essai théologique,* 1961. — Éliane Amado Lévy-Valensi, *Les niveaux de l'être: la connaissance et le mal,* 1962. Véanse también las bibliografías de los artículos BIEN, MANIQUEÍSMO, MELIORISMO, OPTIMISMO, PESIMISMO, TEODICEA.

Sobre el dolor, el sufrimiento y la enfermedad: F. Müller-Lyer, *Soziologie der Liden,* 1914. — M. Scheler, "Der Sinn des Leidens", en *Vom Umsturz der Werte,* 1919. — H. Halsemann, *Vom Sinn des Leidens,* 1934. — M. C. d'Arcy, S. J., *Pain and the Providence of God,* 1935. — F. Sauerbruch y H. Wenke, *Wesen und Bedeutung des Schmerzes,* 1936. — L. Lavelle, *op. cit. supra.* — C. S. Lewis, *The Problem of Pain,* 1940. — Cesare Matteis, *Il problema del dolore,* 1948. — F. J. J. Buytendijk, *De vrouw,* 1948 (hay trad. alemana: *Ueber den Schmerz,* 1948). — A. Aliotta, *Il sacrifizio come significato del mondo,* 1948. — W. von Siebenthal, *Krankheit als Folge der Sünde,* 1950. — A. Bessières, *Le procès de Dieu. Le problème du mal et de la souffrance,* 1950. — P. Lain Entralgo, *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática,* 1950. — Íd., íd., *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad,* 1955. — M. Nédoncelle, *La souffrance,* 1951.

Varias de las obras citadas en los párrafos anteriores describen y analizan doctrinas filosóficas sobre el mal y el sufrimiento presentadas en el curso de la historia. Indicaremos, sin embargo, a continuación algunos trabajos especialmente consagrados a estudiar el problema del mal en diversos autores y corrientes. W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought,* 1944. — R. Jolivet, *Le problème du mal d'après Saint Augustin,* 1936. — Íd., íd., "Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal", en *Études sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne,* 1931, nueva ed., 1955. — B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus,* 1912. — Felice M. Verde, "Il problema del male da Proclo ad Avicenna (Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male)", *Sapienza,* XI (1958). — Eleuterio Elorduy, S. L, *Ammonio Sakkas.* I: *La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Pseudo Areopagita,* 1959 [Estudios Onienses, Série I, vol. vii]. — Bernard Welte, *Uber das Böse. Eine thomistische Untersuchung* [Quaestiones disputatae, β], 1959. — B. Urbach, *Leibnizens Rechtfertigung des Uebesl in der besten Welt,* 1901. — Ida Somma, *Il problema délia libertà e del male in Spinoza e Leibniz,* 1933. — Otto Willareth, *Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant,* 1898. — José Ferrater Mora, "Voltaire o la visión racionalista", en *Cuatro visiones de la historia universal,* 1945. 4* ed., 1963. — Th. Ruyssen, *Quid de natura et de origine mali senserit Kantius,* 1903 (tesis). — L. Jerphagnon, *Pascal et la souffrance,* 1956. — C. Terzi, *Schopenhauer: il male,* 1955. — E. Lasbax, *Le problème du mal,* 1946 (período moderno). — H. 1. Philp, *Jung and the Problem of Evil,* 1958. — Obras históricas generales: F. Billicsich, *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes. I. (Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes),* 1936 —de Platón a Santo Tomás; II [mismo título que el general de toda la obra], 1952 —de Eckhart a Hegel—; III [*ibid.*] 1959 — de Schopenhauer a la época actual. — A.-D. Sertillanges, O. P., *Le pro-*

blême du mal. I: L'Histoire, 1948 (trad. esp.: *El problema del mal,* 1956). — Elizabeth Labrousse, *El mal,* 1956. — Indicaciones útiles en A. O. Lovejoy, *The Gréât Chaim of Being,* 1930.

MALA FE. La noción de mala fe ha sido introducida por Sartre (*L'Être et le Néant,* 1943, págs. 85-111) como una de las nociones fundamentales de su ontología fenomenológica. Una de las características principales del ser humano es, según Sartre, que puede tomar actitudes negativas con respecto a sí mismo. La mala fe es un ejemplo particularmente iluminador de las actitudes de negación de sí, que son a la vez reveladoras del "ser de la nada" (v.). La mala fe es, según Sartre, un modo de negarse a sí mismo en lo que se es, esto es, como un ser para sí mismo (que es una nada con respecto al ser en sí). La mala fe se distingue por ello de la pura y simple mentira, la cual no se refiere al ser propio, sino a algo ajeno, a algo trascendente, que se niega al mentir. En la mala fe lo que se niega es uno mismo por medio del auto-enmascaramiento. Por eso la mala fe no es explicable por el psicoanálisis — o, si se quiere, por la frecuente interpretación "cosista" y "realista" que se da al psicoanálisis. En efecto, en el psicoanálisis se suele tender a considerar que el que ejerce la mala fe con respecto a sí mismo quiere ocultarse y, por tanto, es inconsciente de su propia negación y de su propia mala fe. Sartre indica que ello no es, en rigor, mala fe, y que ya el propio psicoanalista descubre con frecuencia que el paciente no ignora aquello que quiere ocultarse a sí mismo. La verdadera mala fe es aquella en la cual e! ser humano se niega a coordinar, o a superar por medio de una síntesis, la propia "facticidad" y la propia "trascendencia". El que obra con mala fe parte de la facticidad y se embarca, sabiendo perfectamente que así actúa, hacia una trascendencia. La mala fe es también, y sobre todo, aquel modo de ser por el cual se usa ilegítimamente de la duplicidad entre el ser para sí y el ser para otro. En la mala fe se juega a ser algo que no se es. El problema no consiste, sin embargo, en distinguir entre lo que se es y lo que no se es; si tal fuera, sería fácil eliminar la mala fe. Lo grave —y a la vez iluminador— en la mala fe es que, por así decirlo, se es *también* lo que no se es. Así, cuando "juego a ser alguien que no soy" lo que hago es ser alguien "en el modo de ser lo que no soy".

Es importante advertir, indica Sartre, que en la mala fe hay una "fe"; por eso la mala fe no es comparable ni a la evidencia ni al mentir cínico. "El acto primero de la mala fe —escribe Sartre— se lleva a cabo para huir de lo que no se puede huir: para huir de lo que se es." El proyecto de huida revela una disgregación del propio ser, pero justamente lo que se quiere ser es semejante disgregación: en la mala fe se huye hacia la propia disgregación y se niega tal disgregación. La posibilidad de la mala fe pone de relieve que ella es una amenaza inmediata y permanente de todo proyecto del ser humano: "la conciencia descubre en su ser un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser, es lo que no es y no es lo que es". De este modo, el fenómeno de la mala fe no es simplemente un proceso psicológico, o social, o moral: es un momento constitutivo de la realidad humana.

Aunque estrictamente no coincide con ellas, la noción sartriana de "mala fe" puede ponerse en relación con la noción hegeliana de la "conciencia escindida" o "conciencia desgarrada" así como con nociones tales como la de "mala conciencia", y, en parte, con otras tales como "enajenación", "cosificación", etc.

MALEBRANCHE (NICOLÁS) (1638-1715) nació en París. En 1660 ingresó en la "Congregación del Oratorio", fundada en 1611 por el Cardenal de Bérulle. En 1664, con motivo de la lectura del *Traite de l'homme,* de Descartes, decidió consagrarse al estudio de la filosofía cartesiana. Se ha indicado que la razón de este interés por el pensamiento de Descartes se debe a que vio en el mecanicismo cartesiano la posibilidad de reformular con pruebas derivadas de la filosofía y la ciencia modernas el espiritualismo agustiniano, que era la tendencia dominante en el Oratorio. En efecto, el poder relegar a funciones mecánicas las funciones vitales del alma permitía desprenderse de los residuos naturalistas del aristotelismo y destacar el carácter puramente espiritual del alma. Resultado de sus estudios cartesianos fue la obra sobre la investigación de la verdad, a la cual nos referiremos principalmente en el presente artículo. Algunos años después de la aparición de dicha obra, Malebranche publicó varios otros escritos, entre ellos su tratado de la naturaleza y de la gracia, originado en una polémica con Arnauld y que continuó después de la publicación de dicho tratado. Desde el punto de vista filosófico destacaron los escritos luego publicados por Malebranche con el fin de desarrollar su doctrina más conocida: la de la visión de todas las cosas en Dios y el ocasionalismo (VÉASE).

Malebranche señala que los filósofos paganos han estudiado sobre todo el alma en su unión con el cuerpo sin preocuparse de la relación y la unión que tiene el alma con Dios. Ello era comprensible en tales autores cristianos. Sin negar que el alma sea la forma del cuerpo, Malebranche insiste en que la unión del alma con Dios es más estrecha y más esencial que su unión con el cuerpo. La disminución de los lazos que ligan el alma a Dios ha sido no el resultado de la naturaleza de tales lazos, sino —como luego apuntaremos— el resultado del pecado original, el cual ha fortificado la unión del alma con el cuerpo. De ello provienen las debilidades, los errores y las flaquezas. Por consiguiente, la evitación de tales errores y debilidades requiere la fortificación de la unión del alma con Dios; a medida que se intensifica esta unión se debilita la que hay entre el alma y el cuerpo y, por tanto, el espíritu se hace más puro y menos sujeto a error. Así, el cuerpo es como una pantalla que disipa las facultades del espíritu y le impide ver las cosas como son; incita al espíritu a ver las cosas alejadas de Dios en vez de verlas desde Dios mismo.

La "investigación de la verdad" consiste por ello fundamentalmente en la disipación de los errores causados por la excesiva unión del alma con el cuerpo. "El error es la causa de la miseria de los hombres; c>s el principio malo que ha producido el mal en el mundo; es lo que ha hecho nacer en nuestra alma todos los males que nos afligen, de modo que no debemos esperar salida y verdadera dicha más que trabajando seriamente para evitarlo" (*Recherche,* I 1, § 1; en

Oeuvres, t. I, ed. G. Rodis-Leis, pág. 39). Hay que denunciar, pues, el error, o las causas de los errores, y ello solamente puede hacerse mediante un análisis muy detallado de todas las percepciones del alma. Según Malebranche, el alma puede percibir de tres maneras distintas: mediante los sentidos; mediante la imaginación y mediante el entendimiento puro. Los sentidos perciben los objetos sensibles y groseros que están presentes y causan las impresiones. La imaginación percibe los seres materiales que están ausentes y que se representan por las imágenes en el cerebro. El entendimiento puro percibe las cosas universales, las ideas generales y las nociones comunes. Así, es necesario examinar con todo detalle los errores producidos por cada una de dichas formas de percepción, y completar este examen por otro en el cual se averigüen los errores engendrados por las inclinaciones y las pasiones. Una vez terminado este examen será posible entender y aplicar un método verdaderamente general para el descubrimiento de la verdad. Fundamental a este respecto es la siguiente regla: "no otorgar jamás consentimiento completo sino a las proposiciones que parezcan tan evidentemente verdaderas, que no se pueda rechazarlas sin sentir una pena interior y reproches secretos de la razón, es decir, sin que se conozca claramente que se haría mal uso de la libertad de no dar tal consentimiento *(ibid.,* VI, 1, § 1). A la luz de este precepto se pueden entender las reglas capitales del método: evidencia plena en los razonamientos (una evidencia que se obtiene razonando sobre aquello de que podemos tener ideas claras), distinción cuidadosa en el estado de la cuestión que hay que resolver, descubrimiento de una o varias ideas medias que puedan servir de medida común para reconocer las relaciones entre las cosas, eliminación de lo innecesario, división del asunto a considerar por partes comenzando por examinar las más simples para terminar en las más complejas, resumen de las ideas así obtenidas, comparación de las ideas obtenidas según las reglas de las combinaciones o mediante la visión del espíritu o por cualquier otro procedicimiento adecuado (*ibid.*,II, 1 § 2).

Recordemos que la concepción que se hace Malebranche del alma y de sus operaciones está fundamentalmente ligada al dogma del pecado original. Pues el dogma de referencia escinde al ser humano en dos etapas claramente definidas: la etapa anterior al pecado, en la cual el entendimiento tiene la primacía sobre la imaginación y sobre todas las causas de los errores, y la etapa posterior, en que esta relación se efectúa en sentido inverso. La doctrina cartesiana del cuerpo como extensión, sin implicación de movimiento propio, es transformada por Malebranche en una demostración de la imposibilidad de concebir todo movimiento y toda interacción del alma con el cuerpo sin noción del impulso dado por la voluntad del ser divino. El cuerpo como extensión no posee la capacidad de modificarse por sí mismo; el hecho de la modificación obliga, por lo tanto, a admitir que Dios es la única causa eficiente de los movimientos, y no sólo de los que se efectúan entre los cuerpos y entre cuerpo y alma, sino también de los que tienen lugar en la propia alma. Por eso hay que sustituir, según Malebranche, la doctrina de las causas eficientes, de ascendencia aristotélica, por la teoría de las causas ocasionales, en la cual la única causa eficiente, esto es, la divinidad, hace que las relaciones tengan lugar con ocasión de un determinado movimiento. Pero la tendencia de Dios hacia el orden y hacia la simplicidad más estricta hace que estas relaciones se efectúen según un orden invariable y eterno y, por consiguiente, que las relaciones e interacciones puedan ser conocidas rigurosamente por el entendimiento como leyes científicas. Estas leyes rigen no solamente en la extensión, sino también en el alma, cuya substancia es incomprensible, pero cuyas leyes son claramente perceptibles y susceptibles de formulación, por cuanto el determinismo de su acontecer no es más que el resultado de las eternas prescripciones de Dios.

Porque Dios contiene en sí mismo todas las ideas como arquetipos de las cosas, puede el alma llegar al conocimiento de éstas por la *visión en Dios.* Este conocimiento es, por otro lado, el único digno de ser considerado como tal, pues no hay otro saber de la cosa que por su idea. Siendo la idea una modificación del alma y, por lo tanto, una causa ocasional procedente de Dios, la visión de la cosa por la idea es visión en la divinidad. Nosotros vemos, dice Malebranche, todas las cosas en Dios. La misma visión de los cuerpos extensos es posible únicamente porque hay una idea única y previa, la idea de extensión infinita, de la cual son particularidades los cuerpos extensos. Así queda afirmada en todas partes, dentro del sistema de Malebranche, la noción de lo infinito como determinante de toda noción subordinada y como idea existente en el seno de Dios. Dios es, por así decirlo, lo infinitamente infinito, lo que contiene en su esencia todas las finitudes y aun todas las infinitudes particulares.

Las doctrinas de Malebranche dieron origen a muchas polémicas. La mayor parte de ellas se centraron en torno a la teoría de la visión de todas las cosas en Dios. Entre los partidarios de Malebranche o los que aprovecharon partes considerables de sus doctrinas para sus propias especulaciones filosóficas pueden mencionarse: Bernard Lamy (1640-1715), del Oratorio, y François Lamy (1636-1711), de la Orden benedictina, Thomassin (1619-1695), del Oratorio, el Padre André (1675-1764), Claude Lefort de Morinière y Thomas Taylour, traductor al inglés de la *Recherche* (1694). Algunos defendieron el malebranchismo contra el empirismo de Locke. En tal caso se encuentran especialmente John Norris (VÉASE), Paolo Mattia Doria (1662-1746: *Difesa della metafísica degli antichi Filosofi,* 1732), G. S. Gerdil (VÉASE) y otros. Combatieron a Malebranche, Arnauld, S. Régis, Fénelon y Bossuet (v.). En Inglaterra se opuso al malebranchismo en nombre del empirismo Locke, quien dedicó un estudio a Malebranche (*An Examination of Malebranche's Opinión of Seeing All Things in God*, 1695). Muy relacionadas están las ideas de Malebranche con las de A. Collier (v.), pero se discute si ha habido o no influencia directa sobre este pensador por parte del filósofo francés.

Obras principales: *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (I, 1674; II, 1675; III, 1675: *Éclaircissements;* la edición más completa apareció en 1712). *Conversations métaphysiques et chré-*

tiennes, 1677. — *Traité de la nature et de la grâce,* 1680. — *Traité de morale,* 1684; otras eds., 1697, 1707 (reimp. de esta última con las variantes de las anteriores, por H. Joly, 1953). — *Méditations métaphysiques et chrétiennes,* 1684. — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion,* 1688. — *Traité de l'amour de Dieu,* 1697. — *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu,* 1708. — *Réflexions sur la prémotion physique,* 1715. La primera colección de obras apareció en París (1712). Además de la misma, deben mencionarse: *Oeuvres completes de Malebranche,* ed. De Genoude y de Lourdoueix (Paris, 2 vols., 1837), y la edición de Jules Simon (París, 4 vols., 1871). Es importante para el conocimiento de su filosofía el *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld* (Paris, 4 vols., 1709).

De la edición de obras de M. a cargo de D. Roustan y Paul Schrecker apareció solamente el vol. I (1938), ed. por Paul Schrecker; este volumen contiene numerosas notas históricas. La edición crítica de obras completas de M. está siendo publicada bajo la dirección de André Robinet y ha sido casi completada. Los vols. hasta ahora aparecido son los siguientes: I. *De la recherche de la vérité* (Livres I-III), 1962 ed. G. Rodis-Lewis. IV. *Conversations chrétiennes,* 1959, ed. A. Robinet. V. *Traité de la nature et de la grâce,* 1958, ed. Ginette Dreyfus. VI. *Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld* (Livres VI-IX) [en prep.], ed. Cognet. X. *Méditations chrétiennes et métaphysiques,* 1959, ed. H. Gouhier y A. Robinet. XI. *Traité de Morale* [en prep.], ed. A. Adam. XII. *Entretiens sur la métaphysique* (Livres XII-XIII) [en prep.], ed. A. Cuvillier. XIV. *Traité de l'amour de Dieu et lettres au P. Lamy* [en prep.], ed. A. Robinet. XV. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu,* 1958, ed. A. Robinet. XVI. *Réflexionssur la prémotion physique,* 1958, ed. A. Robinet. XVII-1. *Pièces jointes et écrits divers,* Ire. partie, 1960, ed. A. Cuvillier. XVII-2. *Mathematica* [en prep.], ed. P. Costabel. XVIII. *Correspondance et actes* (1638-1689), 1961, ed. A. Robinet. XIX. *Correspondance et actes* (1690-1715), 1961, ed. A. Robinet. XX. *Documents biographiques et bibliographiques* [en prep.], ed. A. Robinet.

Bibliografía: Georg Stieler, en *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie.* Hefte 9/10, 1926, págs. 93-100. — Gregor Sebba, *Nicolas Malebranche 1638-1715. A Preliminary Bibliography,* 1959 [mimeog.].

Véase Léon Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche,* 2 vols., 1870. — S. Turbiglio, *L'antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia délia filosofia in specie nella dottrina morale di M.,* 1877. — P. Stany, *Ueber die Sinne nach M.,* 1882. — Max Grunwald, *Das Verhältnis Malebranche zu Spinoza,* 1892 (Dis..) — Mario Novaro, *Die Philosophie des M.,* 1893. — J. Reiner, *Malebranches Ethik in ihrer Ahbängigkeit von seiner Erkenntnislehre und Metaphysik,* 1896 (Dis.). — A. Keller, *Das Kausalitätsproblem bei M. und Hume,* 1899 (sobre el problema de la causa en M. véase además la bibliografía de los artículos CAUSA y OCASIONALISMO). — Wilhelm Paul, *Der Ontologismus des Malebranche,* 1907. — J. M. Gaonach, *La théorie des idées dans la philosophie de M.,* 1909 (tesis). — James Lewin, *Die Lehre von den Ideen bei M.,* 1912. [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 35]. — Walter Jüngst, *Das Problem von Glauben und Wissen bei M. und Poiret,* 1925 (trad. esp., 1931). — Henri Gouhier, *La vocation de M.,* 1926. — Íd., íd., *La philosophie de M. et son expérience religieuse,* 1926, 2ª ed., 1948. — V. Delbos, *Étude sur la philosophie de M.,* 1925. — P. Menicken, *Die Philosophie N. Malebranches,* 1926. — Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après M.,* 1927 (tesis). — L. Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de M.,* 1929. — Lucien Labbas, *La grâce et la liberté dans M.,* 1931. — Íd., íd., *L'idée de science dans M. et son originalité of M.,* 1931. — R. W. Church, A *Study in the Philosophy of M.,* 1931. — A. Le Moine, *Des vérités éternelles selon M.,* 1936 (tesis). — M. Guéroult, *Étendue et psychologie chez M.,* 1940. — Íd., íd., *M.,* Tomo I: *La vision en Dieu,* 1955. Tomo II: *Les cinq abîmes de la Providence.* * *L'ordre et l'occasionalisme,* 1959. Tomo III: *Les cinq abîmes de la Providence.* ** *La nature et la Grâce,* 1959. — Y. de Montcheuil, *M. et le quiétisme,* 1946. — J. Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche,* s/f. — A. Cuvillier, Essai *sur la mystique de Malebranche,* 1954. — P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche,* 1956. — G. Dreyfus, *La volonté chez M.,* 1958. — Entre los números de revistas dedicados a Malebranche destacan: *Revue de Métaphysique et de Morale,* t. XXIII, 1915 (con colaboraciones de M. Blondel, É. Boutroux, P. Duhem, D. Roustan, etc.); *Revue Philosophique,* t. CXXVI, 1938 (con colaboraciones de D. Roustan, É. Bréhier, H. Gouhier, H. Pollnow, P. Schrecker, A. Banfi, A. A. Luce, P. M. Schuhl); *Revue Internationale de Philosophie,* t. I, 1938 (con colaboraciones de H. Gouhier, É. Bréhier, P. Schrecker) y la *Rivista di Filosofia Neo-scolastica,* Suplemento al Vol. CXXVI, 1938 (con colaboraciones de A. Gemelli, Paolo Rotta y otros).

MAMIANI (TERENZIO) [Terenzio Mamiani délia Rovere] (1799-1885) nac. en Pesaro, estudió en Pesaro y Roma. Desde 1831 intervino activamente en la vida política italiana. Sus actividades políticas culminaron en su participación como ministro en el gabinete Cavour (1861); luego fue embajador en Grecia y en Suiza, y Senador del Reino. De 1857 a 1860 fue profesor en la Universidad de Turín y desde 1871 en la de Roma. Interesado en la reforma universitaria, fundó en 1870 la revista *La filosofia delle scuole italiane.*

Suele dividirse la evolución filosófica de Mamiani en dos períodos. En el primero, desde los comienzos hasta aproximadamente 1850, Mamiani desarrolló una filosofía de tipo empirista, muy influida por Romagnosi y Galuppi y por las tendencias de la filosofía del sentido común. Según Mamiani, la filosofía era una ciencia de la experiencia interna y, en cierto modo, una "ciencia natural". Mamiani se opuso durante este período al ontologismo de Rosmini y negó toda posibilidad de aprehensión del "ente" por medio del "existente".

En el segundo período se produjo una "conversión al platonismo" y un acercamiento a las posiciones, antes combatidas, de Rosmini y hasta de Gioberti. Sin embargo, la "nueva filosofía" de Mamiani no rompió completamente con su anterior tendencia empirista y hasta en gran medida puede ser considerada como un intento de sintetizar el empirismo de Galluppi y las ideas más o menos "ontogizantes" de Rosmini y Gioberti. En efecto, para Mamiani hay una diferencia fundamental por un lado entre intuición y razón y por otro lado entre la comprensión de la realidad y la verdad trascendente de la realidad. Ello parece desembocar en un completo dualismo: el dualismo del conocer y del ser. Pero este dualismo desaparece tan pronto como se considera la posibilidad de una especie de visión de las cosas en el alma desde Dios. El conocer queda entonces absorbido

en el ser y éste en aquél. Desde este ángulo es posible afirmar que los principios primeros del ser pueden ser adquiridos mediante la experiencia, pues esta última no es simplemente la "experiencia natural", sino una especie de "visión".

La "segunda filosofía" de Mamiani no es ajena a los intereses políticos y especialmente "político-nacionales" del autor. En efecto, su esfuerzo por sintetizar las corrientes empiristas e idealistas antes mencionadas correspondía a su intención de constituir una "filosofía nacional italiana" en la cual estuviesen reunidas las principales tendencias filosóficas desarrolladas en Italia.

Obras principales: *Del rinovvamento della filosofia antica italiana,* 1836. — *Sei lettere all'abate A. Rosmini,* 1838. — *Dell'ontologia e del método,* 1841. — *Dialoghi di scienza prima,* 1846. — "Confessioni di un metafisico", *Rivista contemporanea* (1850), publicado con ampliaciones en 2 vols., 1865. — *Fondamento della filosofia del diritto e principalmente del diritto penale,* 1853. — *Discorsi e disertazioni,* 1853-55. — *Scritti politici,* 1853. — *Il nuovo europeo,* 1859. — *La rinascenza cattolica,* 1862. — *Confessioni de un metafisico,* 2 vols., 1865. — *Teoria della religione e dello stato,* 1868. — *Le meditazione cartesiane rinnovate nel secólo XIX,* 1868. — *Kant e l'ontologia,* 1870. — *Compendio e sintesi délia propria filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica,* 1876. — *Della psicologia di Kant,* 1877. — *La religione dell'avvenire ossia della religione positiva e perpetua del genere umano,* 1880. — *Del papato nei tre ultimi secoli; compendio storico-critico,* 1885.

Biografía: D. Gaspari, *Vita di T. M.,* 1887. — Véase P. Sbarbaro, *La mente di T. M.,* 1886. — G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporánea in Italia,* I, 1917. — V. Tavianini, *Una polémica filosófica dell'Ottocento: T. M.-A. Rosmini,* 1955.

MÁNDEOS. Véase GNOSTICISMO.

MANDEVILLE (BERNARD DE) (1670-1733) nació en Dordrecht (Holanda) y estudió medicina en Leyden, recibiendo en 1691 su título y licencia. Poco después se trasladó a Londres donde escribió (en inglés) todas sus obras.

Bernard de Mandeville es conocido sobre todo por su *Fábula de las abejas* (véase bibliografía), obra en la cual polemizó contra ciertas ideas de Hobbes, Shaftesbury, Hutcheson, a la vez que hizo uso de algunas de estas ideas. En efecto, se opuso al llamado "pesimismo" de Hobbes y al excesivo "optimismo" de la ética de Shaftesbury y Hutcheson. Al mismo tiempo, siguió a Hobbes en la idea de que los individuos obran siempre siguiendo sus intereses particulares, y a Shaftesbury y Hutcheson en la idea de que es posible para los hombres armonizar sus intereses y alcanzar de este modo la felicidad y la virtud. Según Mandeville, los individuos son, en efecto, egoístas, pero ello no lleva a la disolución de la sociedad, sino todo lo contrario: la sociedad se hace feliz y prospera porque todos ejercen su actividad y su industria; al intentar obtener beneficios privados, producen también beneficios públicos. La vida social no se basa, pues, como habían pretendido Shaftesbury y Hutcheson, en sentimientos de simpatía, sino en el interés particular: en la satisfacción de los deseos privados y de la vanidad privada. La "fábula" propuesta por Mandeville es, pues, la siguiente: había una sociedad próspera y feliz, repleta de beneficios públicos producidos por vicios privados, cuando un día Júpiter decidió cambiar las cosas y hacer que los individuos fueran virtuosos. Como consecuencia de ello, desapareció efectivamente la ambición, el deseo de lujo y de lucro, pero al mismo tiempo desapareció la industria y todo lo que hacía la sociedad próspera y feliz. Debe advertirse que la intención de Mandeville era más bien mostrar que la llamada obra de la civilización es producto del vicio y, por tanto, que la moral consiste únicamente en la limitación de las necesidades, pero ello no significaba que Mandeville abogara por una sociedad del tipo de la que se desprendía de la "fábula": "limitación de las necesidades" equivalía para Mandeville a frenar los impulsos naturales y a sustituirlos por otros, tales como el amor y la caridad. No obstante, su "fábula" influyó sobre todo en la idea de que en una sociedad los diversos impulsos se neutralizan unos a otros, produciendo, en última instancia, el bien.

Obras: *The Grumbling Hice, or Knaves Turned Honest,* 1705 (publicado anónimamente). — Este poema fue reimpreso, también anónimamente, en 1714, con el título *The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits,* junto con una *Enquiry into the Origin of Moral Virtue.* Una nueva edición apareció en 1723 aumentada con *An Essay on Charity and Charity-Schools* y *A Search into the Nature of Society.* Todos estos escritos constituyen la parte I de *The Fable of the Bees.* La Parte II es un extenso diálogo (que lleva el mismo título que la Parte I) y que fue publicado en 1732. Además, Mandeville escribió: *The Virgin Unmasked, or Female Dialogues,* 1709. —*A Treatise on the Hypochondriac and Hystérie Passions,* 1711. — *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness,* 1720. — *Letter to Dion, Occasioned by His Book Called Alciphron,* 1720 [contra Berkeley]. — An *Inquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War,* 1720.

Edición crítica de *The Fable of the Bees* por F. B. Kaye, 2 vols., 1724.

Sobre M. véase P. Goldbach, *B. de Mandevilles Bienenfabel,* 1886 (Dis.). — Paul Sakmann, *B. de M. und die Bienenfabel-Kontroverse. Eine Episode in der Geschichte der englischen Aufklärung,* 1897. — S. Danzig, *Drei Genealogien der Moral: B. de M., Paul Rée und Friedrich Nietzsche, Systematisch dargestellt und psychologisch-kritisch beleuchtet,* 1904. — R. Stammler, *Mandevilles Bienenfabel,* 1918. — F. Grégoire, *Bernard de Mandeville et la Fable des Abeilles,* 1947. — Maria Goretti, *Il paradosso M.,* 1958.

MANÍA. Véase LOCURA.

MANIQUE1SMO. Los griegos llamaron a Mani (abreviatura del sirio Mânî hayyâ, Mani el Viviente), Manes y Manijaios; de este último nombre ha derivado el término 'maniqueísmo' con el cual se designa la religión fundada por Mani. Éste nació en 216 (él mismo dice haber nacido en 527, año de los astrónomos de Babilonia, en el cuarto año del reinado de Ardavân) en Mardîdû o en Afrûnya (Babilonia). En el curso de un intenso apostolado (que le llevó a la India) fue acusado de socavar la religión oficial mazdeísta y falleció, flagelado, en 277. La religión maniquea tuvo enorme influencia tanto en Oriente como en Occidente (algunos suponen que el catarismo fue una de sus últimas manifestaciones). Se extendió mucho por África del Norte, donde tuvo, de 373 a 382, el más ilustre de sus adeptos: San Agustín. Tal difusión se debe, según Henri-Charles Puech, a que el maniqueísmo es una verdadera reli-

gión universal. El propio Mani señalaba que su doctrina fue trasmitida a la Humanidad por Adán, Set, Enosh, Enoch, Nicoteo, Noé, Sem y Abrahán, contando entre los grandes profetas precursores a Buda, Zoroastro y Jesucristo. Este arraigo en las tradiciones hebrea, cristiana y zoroástrica, más la incorporación de elementos búdicos (entre ellos, la doctrina de la transmigración de las almas) ha hecho considerar con frecuencia el maniqueísmo como un sincretismo. Sin embargo, la diversidad de elementos de que se compone no impidió al maniqueísmo presentarse como una doctrina religiosa bien perfilada. Ello se debe principalmente a que, además de ser una religión universal, fue una religión textual. Las enseñanzas fundamentales de Mani permanecieron en el fondo invariables.

Según Mani había al principio dos substancias (o dos raíces, fuentes o *principios*): la Luz (equiparada con el Bien y a veces con Dios), y la Oscuridad (equiparada con el Mal y a veces con la Materia). Las dos substancias son eternas e igualmente poderosas. Nada tienen en principio de común y residen en diversas regiones (la Luz, al Norte; la Oscuridad, al Sur). Cada una de las dos substancias tiene a su cabeza un rey: la Luz, el Padre de la Grandeza; la Oscuridad, el Reino de las Tinieblas. La región de la Luz está envuelta en un éter luminoso, hecho de las cinco moradas o miembros de Dios: Inteligencia, Razón, Pensamiento, Reflexión y Voluntad. Cada uno de estos miembros está acompañado de numerosos eones. La región de la Oscuridad contiene cinco abismos: Humo, Fuego (destructor o devorador), Aire (destructor), Agua (en forma de barro) y Tinieblas, dirigidos por cinco jefes o arcontes, con formas de demonio, león, águila, pez y serpiente. Ahora bien, aunque los dos reinos están en un principio enteramente separados, y aun se definen por no ser cada uno su contrario, se oponen entre sí en una forma dinámica. Cada principio tiende a la expansión: el Bien tiende a lo alto, al Norte, Este y Oeste; el Mal a lo de abajo y al Sur. Al chocar en una zona fronteriza, la Luz queda obstaculizada por la Oscuridad (y viceversa). Este choque da origen al tiempo y al mundo, los cuales son el resultado de la ruptura de la primitiva dualidad y de la mezcla de las dos fuerzas contrarias. Tres tiempos deben considerarse al respecto: el pasado, el presente y el futuro. El pasado es el nombre de la época en la cual tuvo lugar la gran incursión de la Oscuridad por la región de la Luz y la consiguiente mezcla de los dos principios. El presente es el nombre de la época en la cual esta mezcla todavía persiste, pero en la cual también ha culminado la serie de los profetas que anuncian los medios de que se han de valer los hombres con el fin de terminar por separar completamente la Luz de la Oscuridad. El futuro es el nombre de la época en la cual no solamente se habrá restablecido la separación, sino que se habrá restablecido definitivamente. No nos extenderemos sobre los detalles concretos de la gran lucha entre la Luz y la Oscuridad. Destacaremos únicamente el hecho de que, según Mani, el Padre de la Grandeza se ve obligado a "llamar a la existencia" o "evocar" ciertos seres (primero, la Madre de la Vida y luego el Hombre Primordial) justamente porque el reino de la Luz no posee en sí mismo la fuerza suficiente para vencer al reino de las Tinieblas. Esta fuerza debe ser creada en el curso de una empeñada lucha, durante la cual la Bondad, que es orden y paz, termina por desligarse por completo de la Maldad, que es anarquía, turbulencia y violencia. Es, pues, un movimiento de constante *desprendimiento* del Mal lo que caracteriza el movimiento y el progreso de la evolución del mundo y de la historia. Con ello el maniqueísmo da al problema del mal (VÉASE) —el problema central de sus concepciones religiosas y éticas— una solución que fue punto de partida para numerosas controversias de carácter filosófico: la solución que consiste en declarar que el Mal es una substancia existente, que no puede ser absorbida por el Bien ni tampoco concebida por analogía con el no ser. El triunfo sobre el Mal no requiere, pues, la aniquilación de éste, sino su relegación al reino que le es propio; una vez allí definitivamente confinado, no hay temor de que invada de nuevo el reino de la Luz. Por eso la purificación es un motivo central en la ética maniquea, ya que ella contribuye al deslinde entre los dos reinos a la vez opuestos e indiferentes entre sí.

Fragmentos de Mani publicados por F. W. K. Müller, 1907; Le Coq, 1909, 1911. Se encuentran fragmentos maniqueos en Abulfaradsch, Sharastâni y, sobre todo, Teodoro Bar Khôni (Cfr. sobre el último: F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme. I. La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Kôni*, 1908). Edición de escritos de Teodoro Bar Khôni por Addai Scher, 1910. Referencias amplias al maniqueísmo se encuentran en las obras de historia de los dogmas y de historia de la Iglesia (Cfr. la bibliografía del artículo CRISTIANISMO). Entre las obras sobre el maniqueísmo o con ediciones de textos desde fines del siglo XVIII figuran: J. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, 1734-1739. — K. A. von Reichlin-Meldegg, *Die Théologie des Magiers Mânes und ihr Ursprung*, 1825. — A. F. V. de VVegnern, *Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibtts descripsit*, 1827. — F. Ch. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, 1831. — F. E. Coldit, *Die Entstehung des manichaischen Religionsystems*, 1831. — P. de Lagarde, *Titi Bostreni contra Manicheos libri quattuor syriace*, 1859. — Id., íd., *Tito Bostreni quae ex opère contra Manichaeos edito in códice Hamburgensi servata sunt graece*, 1859. — Véase Flügel, *Mani und seine Lehre*, 1862. — K. Kessler, Mani. *Forschungen über die manichäische Religion*, I, 1889. — E. Rochat, *Essai sur Mani et sa doctrine*, 1897. — A. Dufourcq, *De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris*, 1900 (tesis). — Brückner, *Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichaismus*, 1901. — C. Salemann, *Manichäische Studien, 1*, 1908. — E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'empire romain*, 1909. — H. H. Shäden, *Urform und Fortbildung des manichaischen Systems*, 1924. — A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism, with Spécial Référence to the Turfan Fragments*, 1932. — J. Polotsky, *Abriss der manichaischen Systems*, 1934 (tirada aparte de Pauly-Wissowa, Supplbd. VI, col. 241-72, art. Manichäismus). — J. W. Ernst, *Die Erzählung vom Sterben des Mani. Mit Einleitung iiber den Manichéisme*, 1949 (trad. esp., *El maniqueísmo*, 1956). — Sobre el maniqueísmo en S. Agustín y en la Edad

Media: Anna Escher di Stefano, Il Manicheismo in S. Agostino, 1960. — Ignaz von Döllinger, *Geschichte det gnostischmanichäischen Sekten im früheren Mittelalter*, 1890. — Steven Runciman, *The Mediaeval Manichee. A Study of the Christian Dualist Hercsy*, 1945. — Véase también la bibliografía del artículo GNOSTICISMO.

MANNHEIM (KARL) (1893-1947) nació en Budapest. Desde 1926 fue "Privatdozent" en Heidelberg; desde 1930, "profesor extraordinario" en Frankfurt, y a partir de 1933 "Lecturer" en la London School of Economies. Influido al principio por concepciones marxistas, las abandonó luego en lo que pudiesen tener de dogmático, pero no en lo que podían contribuir a la comprensión de muchos fenómenos sociológicos e históricos. Mannheim se interesó sobre todo por los problemas que plantea el "pensar concreto" humano y por la relación entre formas de pensar y tipos de sociedad — una de las cuestiones capitales de la "sociología del saber" o "sociología del conocimiento". Ello equivalía a estudiar la génesis de los pensamientos, génesis a cuya comprensión contribuyen el método psicogenético, y el método epistemológico, pero sin que sean suficientes por sí mismos, ya que no tienen en cuenta los factores sociales. Fundamental en las investigaciones de Mannheim ha sido su concepción de la ideología (v.) no como mero sistema de ideas, sino como una actitud histórica expresada, o expresable, mediante ideas. Por eso el estudio de las ideologías pertenece a la sociología del conocimiento, donde el concepto de ideología adquiere un nuevo significado. La ideología es, en efecto, expresión de una "mentalidad" en cuanto "mentalidad histórica".

Se ha reprochado a Mannheim que sus ideas conducen a un historicismo (v.) y, por tanto, a un relativismo. Mannheim ha respondido a estos reproches tratando de mostrar que el llamado "relativismo" tiene sentido solamente dentro de una concepción absolutista de las ideologías y, en general, de toda forma de pensamiento. Cuando se abandona tal concepción absolutista, no se llega a un relativismo, porque los cambios históricos son entonces, en cierto modo, "absolutos". Importante en las investigaciones de Bannheim ha sido su examen de las relaciones entre pensamiento y acción. También han sido importantes sus estudios de interpretación de la sociedad contemporánea. Subrayamos al respecto la distinción establecida por Mannheim entre razón (o racionalización) sustancial y razón (o racionalización) funcional: el olvido de que esta última no implica necesariamente la primera ha conducido, según Mannheim, a erróneas interpretaciones de la estructura de la sociedad moderna.

Obras principales: "Das Problem einer Soziologie des Wissens", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LIV (1925) ("El problema de una sociología del saber"). — "Rational and Irrational Eléments in Contemporary Society", 1934 [Hobhouse Lecture]. — "The Crisis of Culture in the Era of Mass-Democracies and Autarchies", *The Sociological Review*, XXVI, 2 (1934). Estos dos últimos trabajos fueron incorporados y elaborados en el libro *Mensch und Gesellschaftim Zeitalter des Umbaus*, 1935 (trad. esp.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, 1936). — *Idéologie und Utopie*, 1936 (trad. esp.: *Ideología y utopía*, 1941; otra trad., 1958). — *Diagnosis of Our Time*, 1943 (trad. esp.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, 1944). — *Freedom, Power, and Democratic Planning*, 1950 (trad. esp.: *Libertad, poder y planificación democrática*, 1953). — *Essays in Sociology and Social Psychology*, 1953. — *Essays on the Sociology of Culture*, 1956 (trad. esp.: *Ensayos de sociología de la cultura*, 1957). — Véase J. J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, 1949 [sobre Mannheim y Sorokin].

MANNOURY (GERRIT) (1867-1956) nac. en Wormerveer, cerca de Amsterdam, fue "profesor privado universitario" de fundamentos lógicos de la matemática en la Universidad municipal de Amsterdam (1903-1915; enseñanza efectiva: 1903-1910) y "profesor extraordinario" en la misma Universidad (1917-1937). En 1917 contribuyó, con L. E. J. Brouwer, Frederik van Eeden y Jacob Israël de Haan, a la fundación del "Instituto Internacional de filosofía en Amsterdam", que se convirtió, en 1922, en el "Círculo Significo". Mannoury fue también uno de los fundadores del "Grupo internacional para el estudio de la Signífica", luego convertido en la "Sociedad Internacional de Significa".

Mannoury desarrolló un pensamiento filosófico de carácter "relativista" según el cual ningún concepto puede distinguirse de su opuesto si no es de un modo gradual. El "gradualismo" que este pensamiento implica sostiene que toda línea de demarcación entre conceptos es hasta cierto punto arbitraria, dependiendo del uso a que un concepto dado esté destinado. En relación con estas ideas Mannoury fue uno de los creadores, y el principal promotor, de la llamada "Significa". Nos hemos referido a algunas de sus ideas al respecto en el artículo SIGNÍFICA. Agreguemos aquí que la Significa de Mannoury y sus colaboradores es una teoría de los modos de significación y de comprensión de significaciones que usa conceptos psicológicos y lingüísticos, pero que no puede reducirse ni a una psicología ni a una teoría lingüística. La Significa se ocupa de examinar diferencias y fluctuaciones interpersonales en el uso de lenguajes. Es, según Mannoury, aplicable no sólo a la ciencia, sino también al estudio de la sociedad y de la política. En el último campo Mannoury desarrolló la idea de polaridad, en particular la polaridad de los estados extremos de "concentración" y "descentración", los cuales son tendencias naturales del hombre.

Obras principales: *Over des beteekenis der wiskundige lógica voor de philosophie*, 1903 [Lección inaugural] *(Sobre el significado de la lógica matemática para la filosofía)*. — *Methodologisches und Philosophisches zur Elementar-Mathematik*, 1909 *(De lo metodológico y de lo filosófico para la matemática elemental)*. — *Mathesis en Myestik. Een signifiese studie van kommunisties standpunkt*, 1925 *(Matemática y mística. Estudio significo desde el punto de vista comunista)* [trad. francesa: *Les deus pôles de l'esprit*, 1933]. — *De sociale beteekcnis van de wiskundige denkvorm*, 1917 [Lección inaugural] *(Sobre el significado social de la forma de pensar matemática)*. — "Die signifischen Grundlagen der Mathematik", *Erkenntnis*, IV (1934), 288-309, 317-34 [trad. francesa: *Les fondements psycho-linguistiques des mathématiques*, 1947]. — *Signifische Dialogen*, 1939 [con L. E. J. Brouwer, F. van Eeden, J. van Ginneken y E. J. Bijleveld). — *Relativisme en dialektiek. Schema eener filosofischsociologische grondslagenleer*, 1946 (*Relativismo y dialéctica. Esquema de una doctrina filosófico-sociológica de los principios*). *Significa. Een inleiding*, 1949 *(Introducción a la signífica)*. — *Handboek*

der analytische significa, 2 vols., 1947-1948 (*Manual de significa analítica*). — *Polairpsychologische begripssynthese*, 1953 (*Síntesis de conceptos polar-psicológicos*). — Mannoury publicó numerosos artículos en revistas, especialmente en *Synthèse* [Amsterdam], que puede considerarse como órgano de las tendencias significas; entre los artículos de M. es importante el titulado "Significa en Wijsbegeerte" ("Significa y filosofía"), en *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1928).

Además de las obras citadas en la bibliografía de SIGNIFICA, véase V. van Dantzig, E. W. Beth, A. Heyting *et al.*, artículos sobre M. en *Synthèse*, Xa (1951-1952), 409-70.

MANSEL (HENRY LONGUEVILLE) (1820-1871) nac. en Cosgrove (Northamptonshire, Inglaterra), fue profesor de teología y de historia de la Iglesia en Magdalen Collège (Oxford), y luego diácono de la catedral anglicana de San Pablo, en Londres. Discípulo de William Hamilton, aplicó la "filosofía de lo condicionado" a la teología, arguyendo que Dios es cognoscible sólo "condicionalmente" y no como es en sí mismo. Aunque se pueden usar ciertos términos tales como 'bondad', 'saber', 'amor', etc. para referirse a Dios, hay que tener en cuenta que el significado de estos términos es fundamentalmente distinto del que tienen cuando se refieren al hombre. Por tanto, su uso es no sólo meramente analógico, mas meramente "simbólico". Por otro lado, afirmó, frente a Hamilton, que el conocimiento de nuestros propios estados psicológicos no está sometido a las limitaciones impuestas por la "filosofía de lo condicionado" y por el relativismo gnoseológico que se desprende de ella. En lógica, Mansel se opuso a J. S. Mill y a otros autores, considerando que la lógica no es ni un "lenguaje útil" ni un "puro sistema formal", sino "la filosofía del pensamiento" que permite establecer las bases mediante las cuales puede juzgarse y razonarse.

Obras: *Prolegomena Lógica*, 1851. — *The Limits of Religious Thought*, 1858. — *The Philosophy of the Conditioned*, 1866. — Mansel escribió también un largo artículo, exponiendo las doctrinas de Hamilton, para la *Encyclopaedia Britannica* (8ª ed., 1857); este artículo fue publicado en forma de volumen con el título: *Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness*, 1860. — Postumamente (1927) se publicó el escrito satírico de Mansel: *Phrontisterion, or Oxford in the Nineteenth Century*.

MANTRAS. Véase VEDA.

MAQUIAVELO. Véase MACHIAVELLI (NICCOLÒ).

MÁQUINAS LÓGICAS. El principio de las máquinas lógicas —la construcción de un artefacto compuesto de partes movibles de acuerdo con ciertas reglas que se traducen en ciertos movimientos— se halla ya en el artificio usado por Ramón Llull. El *Ars Magna* (VÉASE) proponía, en efecto, la construcción de una serie de discos que rodaban en torno a un centro común. Uno de los discos contenía letras que simbolizaban los conceptos que el autor se proponía afirmar. Los otros discos contenían letras que simbolizaban conceptos combinables con los anteriores, de tal suerte que el movimiento de los discos permitía hallar mecánicamente todos los símbolos que correspondían a un símbolo o serie de símbolos dados. Llull usó en su "máquina lógica" no sólo símbolos de conceptos, sino también símbolos para representar la verdad y la falsedad, de modo que imaginaba poder demostrar con ello todas las verdades de la fe cristiana.

La idea de la máquina lógica fue propugnada por todos los que, como Leibniz, defendieron la posibilidad de una *characteristica universalis* (v.). Por lo demás, Leibniz rindió homenaje a Llull, al señalar que el invento de éste era análogo a un *ars combinatoria* (v.) que hubiese sido "cosa maravillosa" si los términos usados para su cálculo (Bondad, Magnitud, Duración, etc.) "no hubiesen sido tan vagos y, por lo tanto, sirviesen sólo para exponer, pero no para descubrir la verdad" ("L'art d'Inventer", 1685, *apud* L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits* [1901], 175-82). Ahora bien, ni Llull ni Leibniz hicieron, en último término, otra cosa que preludiar la construcción de las máquinas lógicas. Las posibilidades para la construcción de éstas fueron suficientes sólo cuando, junto con el desarrollo de las técnicas mecánicas (y, finalmente, eléctricas), experimentó gran auge la lógica formal simbólica.

La primera máquina lógica importante fue la de Stanley Jevons. Éste construyó un "piano lógico" capaz de resolver mecánica y rápidamente ecuaciones booleanas. Jevons la llamó *piano*, porque contenía 21 teclas, una para cada una de las 16 combinaciones posibles de 4 términos y sus negaciones, y 5 para varias operaciones. Cada premisa propuesta debía transformarse en una ecuación booleana. Se tocaban entonces las teclas necesarias para introducir las premisas, y se obtenían las conclusiones correctas a base de la eliminación automática (mediante palancas) de todas las combinaciones de términos no permitidos por las premisas. El "piano lógico" de Jevons permitía, además, encontrar los valores de verdad de una fórmula dada de acuerdo con las combinaciones elementales señaladas en el artículo Tablas de verdad.

A partir de Jevons se intensificó el trabajo de construcción de máquinas lógicas. Entre otros trabajos similares mencionamos el de Alan Marquand, el cual construyó en 1881 un "piano lógico" más perfeccionado que el de Jevons, siendo posiblemente el primero que, ya en 1885, ideó una máquina a base de circuitos eléctricos — una muy temprana anticipación de las máquinas actuales. Sin embargo, sólo a partir de 1935, con la máquina de Benjamin Burack, comenzaron a utilizarse efectivamente circuitos eléctricos en la construcción de máquinas lógicas. Notable progreso al respecto representó en 1938 la propuesta de Claude E. Shannon (al parecer anticipado por Chestakov). Shannon señaló que V (verdadero) y F (falso) podían traducirse al sistema binario de 1 y O y retraducirse convenientemente. A base de la propuesta de Shannon, Théodore A. Kaïin y William Burkhardt construyeron en 1947 una máquina lógica eléctrica. El llamado *calculador Kalin-Burkhardt* se basa en 12 términos y 12 afirmaciones sobre sus relaciones de verdad. El principio del calculador sigue siendo el mismo que el del "piano lógico" de Jevons, pero los progresos en rapidez y en uso de una mayor cantidad de términos son muy grandes respecto a los del "piano". Varias otras máquinas lógicas fundadas en los mismos principios han sido construidas desde entonces. Estrechamente relacionadas con ellas están las máquinas destinadas a resolver problemas de juegos, especialmente el de ajedrez, para el cual Leonardo Torres Quevedo construyó hace ya tiempo dos modelos: uno, en 1912; otro, en 1920, y a cuyo fin N. Wie-

ner, el citado Shannon y R. W. Ashby han realizado varios trabajos. Por lo demás, la construcción de máquinas lógicas constituye hoy una parte de la intensa actividad que se lleva a cabo en la construcción de máquinas matemáticas electrónicas, en particular de los calculadores automáticos digitales. No podernos referirnos a los problemas generales que tales máquinas plantean y en particular a las analogías entre el funcionamiento de las máquinas y el de las mentes; breve discusión al respecto se hallará al final del artículo sobre la noción de comunicación.

Sobre la máquina de Kalin-Burkhardt véase E. G. Berkeley, *Giant Brains, or Machines that Think*, 1949. Véase también W. Mays y D. G. Prinz, "A Relay Machine for the Démonstration of Symbolic Logic", *Nature*, CLXV (1959), 197-98. Asimismo: *The Journal of Symbolic Logic*, IV, 103; XII, 135; XIII, 61-62; XV, 138. — Cuestiones generales sobre las máquinas lógicas: W. Sluckin, *Minds and Machines*, 1954, ed. rev., 1960 (trad. esp.: *Cerebros y máquinas*, 1957). — Vitold Belevitch, Langage *des machines et langage humain*, 1956. — Mario Bunge, "Do Computers Think?", *British Journal for the Philosophy of Science*, VII (1956-1957), 139-48, 212-19, reimp. en *Metascientific Queries*, 1959, págs. 124-52. — Martin Gardner, Logic *Machines and Diagrams*, 1958, especialmente Caps. 5 a 9). — J. von Neumann, *The Computer and the Brain*, 1958 [Silliman Lectures]. — E. C. Berkeley, *Symbolic Logic and Intelligent Machines*, 1959. — M. Taube, *Computers and Common Sense; the Myth of Thinking Machines*, 1961. — Véase también bibliografía de CIBERNÉTICA, COMUNICACIÓN, INFORMACIÓN.

MARBURGO (ESCUELA DE). Dentro del neokantismo (VÉASE), Ja llamada Escuela de Marburgo ha representado la tendencia más racionalista, conceptualista, objetivista y hasta cientificista, entendiendo por esta última característica la orientación preponderante hacia las ciencias de la Naturaleza y en particular hacia el modelo de la física matemática. Lo que tiene de común la Escuela de Marburgo con la mayor parte de las direcciones neokantianas es el supuesto de que la única "salvación" posible para el saber filosófico consiste en no permitir que se disuelva o en una intuición romántica de lo real o en las conceptuaciones propias de las ciencias particulares. La primera es enérgicamente rechazada; en cuanto a las segundas, tienen que ser justificadas. Ahora bien, esta justificación de las conceptuaciones de las ciencias es posible únicamente, según la citada Escuela, por medio de un análisis de las condiciones del conocimiento tal como el que fue establecido por Kant. Sin embargo, si Kant proporciona el punto de partida no proporciona, en cambio, todo el pensar filosófico. Por el contrario, el neokantismo de la Escuela de Marburgo equivale en gran parte a una deliberada superación del kantismo. Éste había dejado en la imprecisión varios puntos capitales. En primer lugar, la posibilidad de una cosa en sí que afectara últimamente nuestras impresiones. Ahora bien, el método trascendental llevado a sus últimas consecuencias tiene que rechazar forzosamente toda cosa en sí y cerrar, por lo tanto, el paso a cualquier posible "filosofía de la fe". De ahí que la filosofía no sea propiamente un conocimiento peculiar, sino un método, un ejercicio analítico de las condiciones lógicas tanto de la voluntad como del conocimiento. La Escuela de Marburgo elaboró sobre todo este último aspecto. Siendo el entendimiento una actividad sintética, todo conocimiento del contenido "real" es eliminado. Pero lo mismo ocurre con el conocimiento de las "esencias", no solamente en el sentido del realismo tradicional, sino inclusive en el sentido de la fenomenología. Si se admite lo dado, no se admitirá, en todo caso, como algo puesto, sino como algo pro-puesto al entendimiento, el cual sintetizará lo real por medio de una actividad esencialmente constructiva. No obstante, esta "construcción" no debe ser entendida como una producción del objeto mismo, sino de sus condiciones cognoscitivas. Cierto es que dentro de la misma Escuela resultaba difícil mantener la reflexión en el nivel citado. Aun el propio Hermann Cohén llegaba, a través de una rigurosa acentuación del método trascendental y del idealismo gnoseológico, a un objetivismo radical que permitía, según los casos, o un constructivismo al estilo fichtiano o un objetivismo susceptible de convertirse en una nueva forma de realismo. Sin embargo, la característica central de la Escuela de Marburgo consiste en huir de ambas posibilidades para mantenerse en el centro de una consideración lógico-analítica y, sobre todo, lógico-gnoseológica que tiene como material principal los datos proporcionados por las ciencias físico-matemáticas y que procura, a partir de ellas, mostrar los fundamentos de su objetividad y de su verdad dados por medio de la trama del juicio. La importancia otorgada dentro de la Escuela a la teoría relacional de los conceptos y a la doctrina de las categorías apunta a la misma dirección. Nada de particular, por lo tanto, que en muchos puntos la Escuela desembocara o en un puro formalismo o en lo que se ha llamado el idealismo lógico. El primero resulta patente cuando se atiende no sólo al examen de la razón pura, sino también, y especialmente, al de la razón práctica, al análisis de la voluntad pura. El segundo transparece sobre todo cuando se consideran los análisis gnoseológicos de los contenidos científicos y de lo dado en general como propuesto al entendimiento.

Aunque usaban un lenguaje análogo, los miembros de la Escuela de Marburgo se oponían a los de la Escuela de Badén (VÉASE), que reprochaba a la anterior su naturalismo cientificista, su racionalismo extremo y la unilateral interpretación del pensamiento kantiano. Ahora bien, los filósofos de Marburgo se esforzaron por evitar un excesivo dogmatismo; por eso más que una comunidad cerrada la Escuela fue un centro de irradiación de la actividad filosófica de su fundador, Hermann Cohén, basada en el respeto hacia el espíritu infundido por Kant a la investigación filosófica. El predominio que mantuvo en Alemania desde principios de siglo hasta 1914 aproximadamente desapareció o se atenuó con motivo del triunfo de la fenomenología, de las diversas direcciones de la filosofía de la vida y de la renovación del positivismo. Pero también sus propias tendencias internas, que le hicieron aproximarse en parte al neofichtianismo y en parte al neohegelianismo, contribuyeron a la desaparición gradual de la Escuela como tal, a la vez que a la incorporación de varios de sus representantes a direcciones diferentes, así como a la elaboración por

parte de alguno de ellos de sistemas más amplios, no confinados por lo menos al marco de una metodología trascendental y de un idealismo gnoseológico de índole panlogista. Así, por ejemplo, todavía Paul Natorp mantenía puntos de vista que difícilmente podían considerarse como demasiado apartados de los marcos citados. Pero ya Ernst Cassirer llegó a conservar, simplemente, el idealismo como último término de una gran tradición que tenía su punto de arranque en Platón y sus representantes capitales, dentro de la época moderna, en Descartes, Leibniz y, por supuesto, Kant. El creciente interés de Ernst Cassirer por las ciencias del espíritu, después de haber investigado los supuestos de las ciencias naturales, no contribuyó poco a esta ampliación de las bases de la Escuela. A ella perteneció también Rudolf Stammler. Algunos, como Franz Staudinger (1849-1921) y Karl Vorländer (1860-1928) intentaron aproximar el método crítico al marxismo, de acuerdo con las tendencias "sociales" que se habían manifestado en Natorp y de acuerdo con el tipo de "religiosidad social" defendido por el propio Cohén. Albert Görland (VÉASE) trabajó especialmente en el dominio de la filosofía moral y en la investigación del problema de la hipótesis. También Walther Kinkel (nac. 1871) puede ser considerado como uno de los adhérentes de la Escuela. Lo mismo ocurre, aunque en menor proporción, con otros pensadores. Así, Kurd Lasswitz (1848-1910: *Geschichte der tomistik,* 1889-90), que se propuso elaborar un sistema general de categorías para todas las esferas de la cultura, basadas en la unidad de la conciencia entendida como razón. Así también, Nicolai Hartmann, que pronto, sin embargo, especialmente por su acercamiento al método fenomenológico pudo ser considerado como un "pensador independiente", y Arthur Liebert, que se aproximó a la concepción de la filosofía como una ciencia del valor y del sentido del ser en una forma evidentemente ya bastante alejada de las bases de Marburgo. Entre los pensadores españoles, estudiaron en Marburgo Manuel García Morente y José Ortega y Gasset. Aunque, por supuesto, ninguno de ellos puede considerarse como "marburguiano" en sentido estricto, y aunque el propio Ortega comenzó su reflexión filosófica en formal oposición al racionalismo de la escuela, el estudio a fondo de Kant no puede considerarse ajeno a la formación de su pensamiento, y ello hasta tal punto que Ortega ha señalado que algunas de las ideas en las que anticipó las tesis centrales de Heidegger fueron suscitadas por el estudio de "la lógica de Cohén".

Paul Natorp, "Kant und die Marburger Schule" *Kantstudien,* XVII (1912) (trad. esp.: *Kant y la escuela filosófica de Marburgo,* 1915, reimp., 1956). — Alice Steriad, *L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marburg,* 1913 (tesis). — P. Chojnacki, *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule,* 1930 (Dis.). — M. Graupe, *Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule,* 1930 (Dis.). — Antonio Caso, G. H. Rodríguez, *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo,* 1945. — Joseph Klein, "N. Hartmann und die Marburger Schule", en J. Klein, G. Martin *et al., N. Hartmann. Der Denker und sein Welt,* 1952, ed. H. Heimsoeth y R. Heiss. — Henri Dussort, *L'École de Marbourg,* 1963, ed. J. Vuillemin.

MARCEL (GABRIEL) nac. (1889) en París. Marcel fue "agrégé" de filosofía en la "École Normale Supérieure", pero aunque ha dado numerosos cursos y series de conferencias en muchas Universidades tanto en Francia como fuera de Francia, no se ha consagrado regularmente a la enseñanza y ha dedicado la mayor parte de su actividad a la producción filosófica y a la dramática, que Marcel estima importante para mejor comprender la primera. En sus primeros tiempos estudió especialmente las corrientes idealistas, tanto del idealismo alemán (especialmente Schelling) como inglés (en particular Royce, a quien dedicó desde 1912 una serie de artículos luego recogidos en un volumen). En rigor, Marcel partió en sus meditaciones filosóficas en gran parte de Royce y Bradley y en parte de Bergson, pero le costó, según confiesa, grandes esfuerzos salir "del mundo en que se hallaba prisionero" *(Fragments philosophiques* 1909-1914, ed. L. A. Blain. "Avant-Propos" de Marcel escrito especialmente para esta edición), aun cuando tanto Bergson como Bradley hubiesen debido ayudarle a desprenderse "de la especie de torno en el que me hallaba comprimido". Sus primeras reflexiones ofrecen por ello un aspecto de "tanteo", mucho más acentuado que el "tanteo" en que consiste su propio método filosófico. En una nota escrita el 22 de junio de 1909 Marcel dice: "Me parece haber cobrado conciencia esta mañana de la sola eterna verdad que puede fundar toda moral:... el yo no es sino negación, y no alcanzamos el Pensamiento absoluto más que tomando conciencia de la nada de nuestra individualidad". Esto está todavía muy lejos de la posterior actitud filosófica de Marcel, pero manifiesta ya su "modo de pensar": es el "ir cobrando conciencia" de verdades que de alguna manera se le van "revelando". Por eso la expresión propia de dicho pensamiento es con frecuencia "el diario". En el presente artículo tendremos que presentar el pensamiento filosófico de Marcel de un modo más o menos "sistemático", pero habrá que tener en cuenta que ello es en buena medida una falsificación de dicho modo de pensar.

Es también una falsificación, pero una que puede ayudar a comprender de qué tipo de pensamiento se trata, indicar que hay, o ha habido, en Marcel (véase el párrafo final de este artículo) una tendencia al pensamiento "existencial" que ha hecho llamarlo con frecuencia "existencialista". Se trata, por supuesto, de un "existencialismo cristiano" en el cual, a diferencia de Heidegger, no se pretende considerar el análisis de la existencia como un mero estadio preparatorio para un replanteamiento fundamental de la cuestión del ser. Ésta no es ajena al pensamiento de Marcel, pero bajo supuestos muy diferentes de los que subyacen en la analítica heideggeriana y aun en toda filosofía de la Existencia. En verdad, Marcel ha seguido un camino muy próximo al de Kierkegaard, bien que de un modo independiente y sin haber conocido a Kierkegaard más que una vez recorrida su propia ruta. Pues así como Kierkegaard proclamó, contra la "filosofía especulativa" de Hegel, la filosofía existencial de la verdad subjetiva, Marcel proclamó, contra el idealismo absoluto de Bradley y de Royce —también hegelianos—, la necesidad de distinguir entre la obje-

tividad y la existencia. La primera es precisamente lo que el pensar idealista estima como constitutivo del ser. De ahí que la existencia quede, a lo sumo, como el término del pensar, pero no como el fundamento inevitable de todo pensamiento. Por eso en el pensamiento criticista la existencia puede inclusive ser estimada como contradictoria y, en todo caso, como revocable. Ahora bien, un análisis de la experiencia que no interponga entre ella y el sujeto la pantalla de la objetividad como fundamento de la inteligibilidad del ser muestra, según Marcel, que la existencia no puede ser puesta en duda en la medida en que no se pretenda llegar a la conclusión de que nada efectivamente existe. Sin embargo, la existencia no tiene aquí una significación puramente general, como si fuese simplemente el predicado de un sujeto. Marcel proclama, en efecto, "la indisoluble *unidad de la existencia y del existente";* esto hace que la existencia no pueda ser tratada como un *demonstrandum y* que la idea de la existencia y la existencia misma formen una unidad completa (Cfr. "Existence et objectivité", en *Journal Métaphysique,* 3* edición, 1935, pág. 315). De aquí parte el intento de edificar una filosofía existencial con una fuerte tendencia hacia lo concreto. El significado de lo existencial se precisa, por lo demás, cuando establecemos lo que se quiere decir al hablar de la existencia divina. Si es cierto que la existencia de Dios no puede tener la misma significación que la existencia de lo mundano, no lo es menos que la distinción no puede ser resuelta por medio de una concepción ultra-existencial de la persona divina. En rigor, Dios no está "por encima" de la existencia, al modo de la unidad neoplatónica, sino más bien en una capa que fundamenta todo lo existente. La meditación de Marcel sobre la noción del cuerpo (VÉASE) o, mejor dicho, de "mi cuerpo" permite aclarar por otro lado el mismo problema. Marcel estima que "mi cuerpo" tiene una relación singular con el yo de que el cuerpo parece ser predicado; esta relación es la de la "encarnación" por medio de la cual se comprende la posibilidad de los juicios de existencia. Tal comprensión no es, sin embargo, la que se deriva de la dilucidación de un problema. Se trata más bien de lo que Marcel llama un "misterio". Ahora bien, la diferencia entre problema y misterio no significa que el primero sea accesible y el segundo incomprensible. Problema es simplemente lo que se me propone, pero lo que se me propone, siendo externo, corresponde a lo dado. Misterio, en cambio, es "algo en lo cual me encuentro *comprometido,* y cuya esencia es, por consiguiente, algo que no está enteramente ante mí" (Cf. *Être et Avoir,* 1935, pág. 145). De ahí que el misterio pueda ser esclarecedor y de ahí también que la cuestión sobre el ser sea misteriosa y no problemática. La radicación del ser en la zona del misterio hace posible, por lo demás, la superación completa de las oposiciones en que han abundado sobre todo las filosofías modernas, y no sólo las metafísicas, sino también las epistemológicas. Con lo cual el pensar filosófico se convierte en un "compromiso", en una acción en la cual el sujeto mismo es un elemento de una mayor y más plena objetividad, el centro de una verdadera "experiencia ontológica". La revelación del ser se nos da, por lo tanto, a través de la entrega existencial y en particular por medio de ciertos actos de naturaleza privilegiada. La fidelidad (VÉASE), el amor, la admiración son, para Marcel, los principales. Pero lo son también la invocación, la plegaria y la comunión que nos revelan lo que para un pensamiento crítico es inalcanzable si no es por medio de subterfugios: la existencia del tú y, en último término, de la comunidad de las personas. Las experiencias ontológicas se convierten entonces en la base misma desde la cual una experiencia del ser y una comprensión de él se hacen posibles. La vinculación *al* ser se descubre por medio de la vinculación *a un* ser; no, pues, por una intuición intelectual ni tampoco por un progreso infinito del pensamiento. En verdad, los últimos métodos representan un empobrecimiento del mundo, una simple problematización del misterio. Son en cada caso una objetivación y no, por así decirlo, una "existencialización" de la existencia. El análisis de Marcel sobre el "tener" (VÉASE) tiene un propósito análogo. Aquí se muestra que la diferencia entre el tener como posesión y el tener como implicación es de índole estrictamente ontológica. En efecto, la significación más profunda del "tener" —el tener para sí— confirma que la posesión puede llegar a ser entendida como una "reserva". Es lo que ocurre con el cuerpo propio y con la especial forma de relación que dicho autor llama, según hemos visto, la "encarnación", es decir, la participación no objetiva y existencial en algo, el modelo mismo de todo juicio de existencia. Ahora bien, el existencialismo de Marcel no termina ni en la destrucción de la ontología ni en el sistema. Por un lado, la significación ontológica de la esperanza y de la comunión personal evita, según Marcel, todo nihilismo, incluyendo el nihilismo teórico; por otro lado, la filosofía misma, en tanto que manifestación de la vida humana, aparece como una exploración y un itinerario continuos, de acuerdo con la condición "itinerante" de ese *homo viator* que Marcel ha intentado describir.

El pensamiento de Marcel ha sido expuesto por su autor en los últimos años de un modo más acabado que en obras de períodos anteriores, aunque sin abandonar la forma por él preferida de la *recherche.* Así ocurre sobre todo en su obra *Le Mystère de l'Être.* Si, a pesar de ello, sigue siendo difícil "resumirlo", es porque es característico de la filosofía de Marcel el no admitir que los resultados puedan ser separados del proceso por medio del cual se alcanzan. Siendo aquí imposible relatar tal proceso, indicaremos sólo que en dicha obra se presenta la *vía* que va del "mundo roto" en que el hombre actualmente se halla a un mundo que le brinda un misterio en donde reside la región profunda que da acceso a la eternidad. A lo largo de este camino se muestra la estructura de "mi vida" (una vida que incluye la existencia del otro, o del "tu"), su ser en situación y en participación, y su necesidad de trascendencia. Lo que permite avanzar por este camino es el uso de una "reflexión" que no toma el objeto como puramente "exterior", sino rodeándolo de un "aura" que dimana incesantemente del "centro" existencial donde aparece el medio inteligible que desencadena todas las fases de la "reflexión".

Hacia 1950 Marcel rechazó la designación *existencialismo cristiano*

para su filosofía. Los motivos de ello son probablemente dos: (1) el abuso del término 'existencialismo'; (2) la publicación, en agosto de 1950, de la Encíclica *Humani Generis*, donde se declara la incompatibilidad del existencialismo con el catolicismo, aun cuando, en rigor, se trata del existencialismo llamado ateo. Marcel propone para su pensamiento la designación *socratismo cristiano*. (Véase también EXPERIENCIA, *ad finem*.)

Obras filosóficas: "Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XX (1912), 638-52. — "Existence et objectivité", *ibid.*, XXXII (1925), 175-95. — *Journal Métaphysique (1912-13)*, 1927 [incluye, como apéndice, el escrito anterior] (trad. esp.: *Diario metafísico*, 1957. — "Positions et approches concretes du mystère ontologique", incluido en *Le monde cassé* (Cfr. *infra*), 1933; ed. separada, con introducción de Marcel de Corte, 1948 (trad. esp.: *El misterio ontológico. Posición y aproximación concretas*, 1959). — *Être et Avoir*, 1935 [continua- *Du Refus à l'Invocation*, 1940 (trad. esp.: *Filosofía concreta*, 1959). — *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 1944 (trad. esp.: *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, 1954). — *La métaphysique de Royce*, 1945 (artículos publicados en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1917-1918). — *Le Mystère de l'Être*, 2 vols., 1951 (*I. Réflexion et Mystère; II. Foi et Réalité*). Esta obra procede de las Gifford Lectures; el texto inglés: *The Mystery of Being* fue publicado en 2 vols., 1950-1951. Hay trad. esp.: *El misterio del ser*, 1955. — *Les hommes contre l'humain*, 1951 (trad. esp.: *Los hombres contra lo humano*, 1955). — *Le déclin de la sagesse*, 1954 (trad. esp.: *Decadencia de la sabiduría*, 1956). — *L'homme problématique*, 1955 (trad. esp.: *El hombre problemático*, 1959). — *Présence et immortalité*, 1959 [contenido: "Mon propos fondamental" (1937); "Journal métaphysique" (1938-1943); "Présence et immortalité" (1951) y la obra teatral inacabada titulada "L'insondable" (1919)]. — *Fragments philosophiques* 1909-1914, 1962, ed. Lionel A. Blain.

Marcel considera importantes sus obras teatrales para el mejor entendimiento de su filosofía. De estas obras mencionamos: *Le seuil invisible* (1914); *Le coeur des autres* (1921); *L'iconoclaste* (1923); *Un homme de Dieu* (1925); *Le Quatuor en Fa dièze* (1929); Trois *pièces (Le regard neuf; La mort de demain; La chapelle ardente)* (1931); *Le monde cassé* (1933); *La soif* (1933); *Le chemin de Crète* (1936); *Le dard* (1936); *Le fanal* (1936); *L'horizon* (1945); *Vers un autre Royaume* (*L'Émissaire, Le signe de la paix)* (1949); *Rome n'est plus dans Rome* (1951); *Croissez et multipliez* (1955); *Qu'attendez-vous du médecin?* (1958); *La dimension Florestan* (1958 [seguida del ensayo titulado "Le crépuscule du sens commun"]). — Hay trad. esp. de varias piezas; así, por ejemplo: *Teatro (Roma ya no está en Roma; Un hombre de Dios; El emisario)* (1953); *El mundo quebrado* (1956). — Marcel ha escrito asimismo sobre teatro: *Théâtre et religion*, 1958. — *L'heure théâtrale. De Giraudoux à Jean-Paul Sartre*, 1959.

Sobre el pensamiento de M. véase: Jean Wahl, "Le *Journal Métaphysique* de G. M.", en el libro *Vers le concret*, 1932. — M. de Corte, *La philosophie de G. M.*, 1932. — É. Gilson, J. Delhomme, R. Troisfontaines *et al.*, *Existentialisme chrétien: G. M.*, 1947. — P. Ricoeur, G. *Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1948. — J. Chenu, *Le théâtre de G. Marcel et sa signification métaphysique*, 1948. — A. Scivoletto, *L'esistenzialismo di Marcel*, 1950. — P. Prini, *G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, 1950. — J. Vial, *Le sens du présent, essai sur la rupture de l'unité originaire*, 1952 [prolonga y fundamenta la ontología de Marcel]. — M. Bernard, *La philosophie religieuse de G. Marcel*, 1952. — R. Troisfontaines, *De l'existence à l'Être. La philosophie de G. Marcel*, 2 vols., 1953. — A. Rebollo Pena, *Crítica de la objetividad en el existencialismo de G. Marcel*, 1954. — A. A. Leite Raínho, *L'existencialismo de G. M.*, 1954. — E. Sottiaux, *G. Marcel, philosophe et dramaturge*, 1956. — F. Hoefeld, *Der christliche Existentialismus G. Mareéis. Eine Analyse der geistigen Situation der Gegenwart*, 1956 [Studien zur Dogmengeschichte und systematische Théologie, 9]. — Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour: essai sur la philosophie de G. Marcel*, 1958. — Marie-Magdeleine Davy, *Un philosophe itinérant: G. M.*, 1959. — Francisco Peccorini Letona, S. I., *G. M. La "razón de ser" en la "participación"*, 1959 ["Pensamiento". Serie A. Estudios, 3]. — Kenneth T. Gallagher, *The philosophy of G. M.*, 1962. — S. Cain, *G. M.*, 1963.

MARCIANO CAPELLA (MARTIANUS MINNEUS FELIX CAPELLA) (*fl.* 430) ejerció gran influencia sobre la organización del saber y la enseñanza en la Edad Media por su obra *Sobre las nupcias de Mercurio con la Filología y nueve libros sobre las artes liberales (De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem)*, llamado también *Satyricon*. En esta obra presentó un esquema de lo que luego se transformó en el sistema de las siete artes liberales, es decir, de? *Trivium* (VÉASE) y *Quadrivium*. Consiste en una alegoría del matrimonio entre la elocuencia (representada por Mercurio) y el amor a la razón o a los conocimientos (representado por la "Filología"), matrimonio que no puede disolverse si no se quiere que desaparezca el saber y la bella dicción, cada uno de los cuales es estéril sin el otro. Asisten a la boda la gramática, la dialéctica, la retórica, la geometría, la aritmética, la astrología y la música, a cada una de las cuales Marciano Capella dedica un libro, desde el III al IX. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico hay que subrayar la transmisión por Marciano Capella a la Edad Media de varias ideas retóricas y lógico-retóricas.

Ediciones de la obra de M. Capella: Fr. Eyssenhardt, 1866 *(editio princeps)*, *y A.* Dick, 1925 (Teubner).

MARCIÓN de Sínope (en el Ponto) *(ca. 85-ca.* 165), excomulgado de la Iglesia por su padre, que fue obispo de Sínope, es considerado usualmente como uno de los principales representantes del gnosticismo (VÉASE), aun cuando manifestó dentro de esta tendencia mucho menor interés especulativo que el de otros autores (Basílides o Valentino), y ejerció influencia sobre todo por su acción religiosa a través de la comunidad o iglesia marcionita fundada en Roma en 144. Algunos autores (Harnack, Leisegang) llegan inclusive a negar que Marción pueda ser llamado un gnóstico. Adversario del judaismo, Marción opuso al Dios del Antiguo Testamento —Dios "extranjero", más bien demiurgo, creador de un mundo imperfecto a base de una materia preexistente y él mismo imperfecto— al Dios bueno, desconocido hasta que fue revelado por Jesucristo. Este Dios es suprema bondad y vigilante providencia. Las oposiciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (especialmente el Evangelio de San Lu-

cas) fueron subrayadas por Marción en su perdido escrito *Las Antítesis* (Ἀντιθέσεις), las doctrinas del cual conocemos solamente a través de sus opositores (San Clemente de Alejandría, Tertuliano, San Ireneo, San Hipólito). Junto a ello Marción consideró la doctrina de San Pablo (contra el supuesto "judaismo" de algunos Apóstoles) como la verdadera doctrina cristiana de la redención por el Dios bondadoso, de tal modo que consideró su propia comunidad religiosa como la auténtica continuación de la tradición paulina.

Véase bibliografía de GNOSTICISMO. Además: H. U. Meyboom, *Marción en de Marcioniten*, 1888. — A. Harnack, *Marción. Das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 2 vols., 1921, 2ª ed., 1924 [Texte und Untersuchungen, 44]. — Íd., íd., *Neue Studien zu Marción*, 1923 [Texte und Untersuchungen, 44, 4]. — E. Bosshardt, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marción*, 1921. — E. Walder, *Mardon and the Roman Church*, 1929. — E. C. Blackman, *M. and His Influence*, 1949. — Para el libro de Leisegang, véase la citada bibliografía de Gnosticismo.

MARCO AURELIO ANTONINO (121-180) nació en Roma y falleció en Vindobona (Viena). Emperador romano desde 161 hasta su muerte, Marco Aurelio es uno de los principales representantes del llamado *nuevo estoicismo* (véase ESTOICOS) o *estoicismo imperial.* Influido por otros grandes maestros del estoicismo de este período (Epicteto, Séneca), Marco Aurelio acentuó los rasgos religiosos de la doctrina, la cual se convirtió casi enteramente en una norma de acción y en un consuelo. Así lo vemos en su obra, conocida con el nombre de *Soliloquios.* Encontramos en estas meditaciones, un conjunto de doctrinas. Entre ellas, las siguientes: el hombre es carne, σάρξ, espíritu vital, πνεῦμα, y un yo que se gobierna a sí mismo, ἡγεμονικόν, y que debe tomar las riendas de la propia vida, pues es la parte divina del hombre; hay que obrar de acuerdo con la Naturaleza, pues los cambios del hombre son similares a los cambios de ese Todo que es la Naturaleza Universal; la materia del Todo es, sin embargo, dócil y adaptable, en tanto que la Razón posee su propia naturaleza, la cual no contiene ningún mal; las rotaciones del Universo son siempre las mismas, hacia arriba y hacia abajo; el Universo es como una gran Sociedad; el hombre mortal es un ciudadano en la Gran Ciudad del Universo, etc. La mayor parte de estas doctrinas son las que corresponden al estoicismo del citado período. Otras son más particulares de Marco Aurelio; en efecto, frente a la característica "dureza" de Séneca o hasta de Epicteto, Marco Aurelio predica dondequiera un sentimiento que a veces se acerca a la piedad; frente al retroceso hacia sí mismo de los demás miembros de la escuela, Marco Aurelio parece insistir en el "darse a los otros", no solamente mediante su característico "cosmopolitismo", sino también porque sostiene que los hombres están estrechamente relacionados en una comunidad que hace posible la constante comunicación mutua y, sobre todo, el amor mutuo. Ahora bien, más que las doctrinas importa destacar en la obra de Marco Aurelio la peculiar *atmósfera* que intenta suscitar con sus máximas y recomendaciones. Es una atmósfera difícil de describir y más difícil todavía de definir. En rigor, Marco Aurelio no pretende ni una cosa ni otra: quiere más bien que los hombres a quienes se dirige *penetren* en el modo de vida que suscitan las máximas, las cuales no deben tomarse aisladamente, sino siempre dentro de un conjunto. Ello no significa que ciertas máximas no consigan más que otras dibujar el perfil de la citada atmósfera. Entre tales máximas elegimos las siguientes. Una está en el Libro VIII (52) y dice: "El que no sabe que el Universo existe, no sabe dónde está. El que no conoce el propósito del Universo, no sabe quién es ni qué es el Universo. El que fracasa en cualquiera de estos respectos no puede ni siquiera decir por qué ha nacido". La otra está en el Libro IX (16) y enuncia: "Vive constantemente la más alta [excelente, bella] vida":

En la *editio princeps* el título de los *Soliloquios* es Τὰ εἰς ἑαυτόν. Según A. S. L. Farquharson, en la edición de Marco Aurelio luego citada (tomo II, pág. 433), este título debe de proceder del editor; Marco Aurelio había escrito probablemente ὑπομνήματα, comentarios. Ha habido numerosísimas ediciones; entre las primeras destaca la de Thomas Gataker: Cambridge, 1652, con comentario e índices. Entre las ediciones más recientes figuran la de J. H. Leopold (Oxford, 1908), la de Heinrich Schenkl (Leipzig, de 1913); se destaca sobre todo la más reciente de A. Farquharson (Oxford, 1946), con comentario. Sobre Marco Aurelio véase: M. E. de Suckau, *Étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine*, 1868. — M. Noël des Vergers, *Essai sur Marc Aurèle*, 1860. — E. Forster, *M. Aureli Anton. vita et philosophia*, 1869. — E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, 1881 (hay trad. esp.). — P. B. Watson, *The Life of Marc Aurel. Antoninus*, 1884. — J. Dartigue-Peyrou, *Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme*, 1877 (tesis). — G. G. Fusci, *La filosofia di Antonino in rapporto con la filosofia di Séneca, Musonio e di Epitteto*, 1904. — L. Alston, *Stoic and Christian in the Second Century. A Comparison of the Ethical Teaching of M. Aurelius with that of Contemporary and Antecedent Christianity*, 1906. — F. W. Bussell, *M. Aurelius and the Later Stoics*, 1910. — H. Eberlein, *Kaiser M. Aurelius und die Christen*, 1914 (Dis.). — Henry Dwight Sedwick, *Marcus Aurelius*, 1922. — E. Bignone, *Nuovi studi sul testo dei "Pensieri" di M. A.*, 1927. — A. Cresson, *Marc Aurèle. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1939. — Carlo Mazzantini, M. A., 1948. — A. S. L. Farquharson, *M. Aurelius. His Life and His World*, 1951. Véase también la bibliografía del artículo *ESTOICOS.*

MARCHESINI (GIOVANNI) (1868-1931), nac. en Noventa Vicentina, profesó desde 1902 en la Universidad de Padua. Discípulo de Ardigò (VÉASE) y fundador de la *Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini* (1900-1908; el título, a partir de 1902, fue *Rivista di filosofia e scienze affini)* en la cual se difundían las ideas positivistas propugnadas por Ardigô. Marchesini elaboró la doctrina de su maestro en el sentido de un positivismo idealista, opuesto al materialismo, pero también al esplritualismo. La más importante y conocida contribución de Marchesini fue su doctrina de las ficciones, llamada "ficcionalismo" y luego "filosofía del 'como si'" (a imitación de Vaihinger, pero sin haber sido influido por Vaihinger). Nos hemos referido a esta

doctrina brevemente en el artículo FICCIÓN. Señalemos aquí sólo que mediante su ficcionalismo Marchesini esperaba dar cabida en una filosofía que deseaba seguir siendo científica y positivista, a los valores de la personalidad y a los ideales.

Entre las muchas obras de Marchesini mencionamos: *Saggio sulla naturale imita del pensiero,* 1895. — *La crisi del positivismo e il problema filosófico,* 1898. — *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale,* 1901. — *Il dominio dello spirito, ossia il problema,* 1905. — *La dottrina positiva delle goglio,* 1902. — *Le finzioni dell'anima,* 1905. — *La dottrina positiva délie idealità,* 1913. — *La finzione nell'educazione, o la pedagogia del "come se",* s/f. [ap. 1925].

MARÉCHAL (JOSEPH) (1878-1944) nació en Charleroi (Hainaut, Bélgica). Ingresó en la Compañía de Jesús, siendo profesor en la Casa de los Jesuitas de Lovaina. Maréchal ha trabajado especialmente en los problemas gnoseológicos y metafísicos planteados por el "punto de partida de la metafísica". Este trabajo ha sido realizado teniendo como eje y base de la investigación la doctrina tomista, pero examinando a la vez las doctrinas modernas —especialmente el kantismo— desde dentro y viendo, por lo tanto, en qué medida ellas postulan una recuperación de su equilibrio interno que solamente puede ser conseguido con la prolongación hacia el tomismo. La crítica trascendental no queda con ello situada fuera del movimiento interno del pensar filosófico, sino que es considerada como uno de sus momentos. El "método metafísico" ha de mostrar, en efecto, según Maréchal, la posibilidad de una "crítica metafísica" aplicada a lo ontológico y no sólo a lo fenoménico. Esta crítica suscita los problemas tradicionales del relativismo y del escepticismo. Ahora bien, estas posiciones se deben, en último término, a un dilema imposible: o se sabe *la verdad* o no se conoce ninguna. Lo cierto, empero, es que el entendimiento comprende sólo las condiciones de la verdad y se ve obligado a afirmarlas por medio de una decisión parecida a la "acción" blondeliana, único modo de religar el ser y la inteligencia, no extrínseca, sino intrínsecamente. Lo cual no significa (como no lo significa tampoco en Blondel) el primado de la "acción", sino más bien la recuperación de la unidad de las facultades, que el fenomenismo, el inmanentismo y el criticismo habían destruido, pero que reaparece tan pronto como sus supuestos son profundizados de un modo suficiente.

Obras principales: *Études sur la phychologie des mystiques,* 2 vols., 1924-1931. — *Le point de départ de la métaphysique* (Cuaderno I: *De l'antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance,* 1922; Cuad. II: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant,* 1923; Cuad. III: *La critique de Kant,* 1923; Cuad. IV: *Par delà le kantisme: Vers l'idéalisme absolu,* 1947; Cuad. V: *Le thomisme devant la philosophie critique,* 1926; Cuad. VI: *Les épistémologies contemporaines,* sin terminar). Trad. esp.: *El punto de partida de la metafísica. I,* 1957; II, 1958; III, 1958; IV, 1959; V, 1959 [Cuad. III fue asimismo publicado en otra trad. en 1946 bajo el título: *La crítica de Kant*]. — *Précis d'Histoire de la philosophie moderne. I: De la Renaissance à Kant,* 1933, 2» ed., 1951. — F. Grégoire, E. Gilson *et al., Mélanges Maréchal,* 2 vols., 1950 [bibliografía en I, págs. 47-71]. — M. Casula, *Maréchal et Kant,* 1955 (*Archivum Philosophichum Aloisianum,* II, 8).

MARIAS (JULIÁN) nac. (1914) en Valladolid, ha sido discípulo de Xavier Zubiri (v.), de Manuel Garcia Morente (v.) y, sobre todo, de Ortega y Gasset (v.), con quien fundó, en 1948, el "Instituto de Humanidades" (Madrid). Marías, que se considera como miembro de lo que él mismo ha llamado "Escuela de Madrid" (v.), ha desarrollado muchos de los temas de Ortega sólo iniciados o insinuados en los escritos o en las enseñanzas orales de éste; además, en su obra hasta ahora filosóficamente más completa, la *Introducción a la filosofía* (Cfr. bibliografía), ha presentado y desenvuelto en forma sistemática los temas capitales filosóficos a la luz de la filosofía de la razón vital (v.). Tal como el propio autor la entiende, la "introducción a la filosofía" tiene como misión *"el descubrimiento y la constitución, en nuestra circunstancia concreta, del ámbito del filosofar —concreto también— exigido por ésta".* Por este motivo, Marías ha procedido a trazar un "esquema de nuestra situación" dentro de la cual aparece la filosofía como un "hacer humano" y como "un ingrediente de la vida humana". La filosofía es, así, un saber a qué atenerse respecto a la situación real. Sólo de este modo podrá ser la filosofía un hacer *radical:* "la filosofía —escribe Marías— tiene la exigencia de justificarse a sí misma, de no apoyarse en ninguna otra certidumbre, sino, por el contrario, dar razón de la realidad misma, por debajo de sus interpretaciones y, por tanto, también de las presuntas certidumbres que encuentro". La filosofía es un saber radical y a la vez sistemático y circunstancial; estos predicados parecen incompatibles entre sí, pero no lo son cuando se tiene presente que la radicalidad, sistematicidad y circunstancialidad de la filosofía derivan de la radicalidad, sistematicidad y circunstancialidad de la vida humana.

Entre las diversas contribuciones filosóficas de Marías, además de la ya citada, nos limitaremos a dos. Una es lo que llama "la estructura empírica de la vida humana". Según Marías, hay entre la teoría analítica de la vida humana y la narración concreta biográfica de ella un campo intermedio": son los elementos que no constituyen requisitos *a priori* de la vida, pero que pertenecen de hecho, y de un modo estable y estructural, a las vidas concretas. La teoría empírica de la vida tiene por misión examinar estos elementos a la vez variables y permanentes. Así, puede afirmarse *a priori* que toda vida humana es circunstancial, pero sólo la experiencia nos indica en qué circunstancias concretas se encuentra una vida determinada. Por eso "la estructura empírica es la forma concreta de nuestra circunstancialidad". La otra contribución se refiere a la idea de la metafísica. Partiendo de ésta como ciencia de la realidad radical, Marías sostiene que el hombre no es la realidad radical, sino "una realidad radicada que descubro en mi vida, como las demás". La realidad radical es más bien la vida, la cual debe entenderse como un área en la cual "se constituyen las realidades como tales". De ahí que la teoría de la vida humana no sea una preparación para la metafísica, sino *la* metafísica. Esto es posible, porque, al entender de Marías, vivir y no ser constituye el sentido radical de la realidad. Pero la metafísica no es un conjunto de postulados (o ideas) de

que se parte, ni una verdad a la que se llega, sino un esfuerzo para salir de un estado de incertidumbre y lograr una verdad radical mediante un método: la razón vital. Lo cual no significa que la investigación metafísica se limite a la teoría de la vida; toda realidad es objeto de esta teoría en tanto que toda realidad se da "radicada" y "complicada" en ella. Sólo de este modo puede entenderse, según Marías, que la metafísica como ciencia de la radicación se refiera a la trascendencia, la cual no es una entidad forjada arbitrariamente, sino "la condición misma de la vida".

Obras: *Historia de la filosofía*, 1941. De esta y otras obras de J. M. se han hecho varias ediciones (de la citada *Historia* hay 15ª ed., 1962), pero siendo en la mayor parte de los casos reimpresiones, indicamos sólo fecha de las primeras ediciones. — *La filosofía del P. Gratry*, 1941. — *M. de Unamuno*, 1943. — *S. Anselmo y él insensato*, 1944. — *Introducción a la filosofía*, 1947. — *La filosofía española actual*, 1948. — *El método histórico de las generaciones*, 1949. — *Ortega y tres antípodas*, 1950. — *El existencialismo en España*, 1953. — *Idea de la metafísica*, 1954, 3ª ed., 1958. — *Biografía de la filosofía*, 1954, 3» ed., 1958. — *Aquí y ahora*, 1954. — *Ensayos de teoría*, 1955. — *Ensayos de convivencia*, 1955. — *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955 [incluye *La filosofía actual; El existencialismo en España y* varios otros escritos]. — *La imagen de la vida humana*, 1955. — *La estructura social. Teoría y método*, 1955. — Los *Estados Unidos en escorzo*, 1956. — *El intelectual y su mundo*, 1957. — *El lugar del peligro*, 1958 [Cuadernos Taurus]. — *El oficio del pensamiento*, 1958. — *La Escuela de Madrid*, 1960 [ampliación de los trabajos contenidos en *Filosofíaactual y existencialismo en España*, 1955]. — *Ortega*, 3 vols. Vol. I: *Circunstancia y vocación*, 1960. — *Imagen de la India*, 1961. — *Los españoles*, 1962. — *La España posible de Carlos III*, 1963.

Edición de *Obras:* I, 1958; II, 1958; III, 1959; IV, 1959; V, 1960; VI, 1961.

Edición de *Meditaciones del Quijote*, de Ortega y Gasset, con comentario, 1957. — Antologías: *El tema del hombre*, 1943, 2* ed., abreviada, 1952. — *La filosofía en sus textos*, 2 vols., 1950, 2ª ed., 3 vols., 1961.

MARINO DE NEÁPOLIS (Sichem, Shechem o Sychem, Samaria) (Siglo v), miembro de la escuela de Atenas (VÉASE) del neoplatonismo (v.), fue discípulo de Proclo y sucesor de éste como escolarca en la Academia. Es conocido sobre todo como autor de una encomiástica *Vida de Proclo*, en la cual desarrolló las especulaciones dialécticas de su maestro, especialmente en lo que toca a la teoría de las virtudes, dentro de las cuales Marino admitió las llamadas virtudes teúrgicas, consideradas como las supremas. Junto a esta especulación religioso-moral, llevada a cabo en el espíritu del sincretismo, Marino escribió una serie de comentarios o diálogos platónicos. Se hace notar a veces que esta última producción contrasta con la anteriormente mencionada en el sentido de que representa un alejamiento de las tendencias teúrgicas y un acercamiento al pensamiento puramente racional, en particular al que usa los métodos matemáticos. El interés que para Marino tenía la matemática se confirma, por lo demás, en el hecho de ser autor de varios escritos sobre esta disciplina y de haber influido en este respecto sobre otros autores neoplatónicos (por ejemplo, Damascio).

Edición de la vida de Proclo: *Marini Vita Procli*, por I. F. Boissonade Lipsiae, 1814.

MARIO VICTORINO. Véase VICTORINO (CAYO MARIO).

MARITAIN (JACQUES) nació (1882) en París. Discípulo primero de Bergson (cuya filosofía sometió luego a examen crítico), se convirtió en 1906 al catolicismo, principalmente por la influencia de Léon Bloy. Desde 1914 profesó en el Institut Catholique de París; ha sido profesor visitante en muchas Universidades, y profesor titular en Princeton. Fue asimismo embajador de Francia en el Vaticano.

Representante de la neoescolástica, y especialmente del neotomismo, cuyas tesis capitales ha explicado y defendido —en muchos casos siguiendo a Juan de Santo Tomás—, Maritain se propone el establecimiento de una metafísica cristiana que, al reafirmar el primado de la cuestión ontológica sobre la gnoseológica, permita evitar los errores y desviaciones en que, a su entender, ha desembocado el idealismo moderno: "la metafísica que considero como fundada en verdad", confiesa, "puede caracterizarse como un realismo crítico y como una filosofía de la inteligencia y del ser o, más justamente todavía, del *existir* considerado como el acto y la perfección de todas las perfecciones" *(Confession de foi*, 1941, pág. 16). La filosofía tomista no es por ello, según Maritain, una filosofía del pasado que sea urgente restaurar, sino un pensamiento vivo que conviene profundizar. Pues el racionalismo idealista moderno es sobre todo para Maritain un antropocentrismo, dentro del cual cabe contar no solamente las tendencias racionalistas en sentido estricto, sino también y muy especialmente el irracionalismo romántico, cuyo frecuente enlace con el panteísmo es una evidente demostración del círculo vicioso en que se mueve constantemente toda afirmación de la superioridad autónoma de la conciencia. Frente al panteísmo, en sus dos aspectos racionalista e irracionalista, contra el antropocentrismo, que significa, en el fondo, una negación de la trascendencia, Maritain sostiene el personalismo en cuanto filosofía que, sin negar la subsistencia del hombre, su independencia frente a las cosas, no equivalga tampoco a hacerlo fundamento último de las cosas. El hombre es para Maritain una persona, no sólo un individuo aislado o el siervo de cualquier falsa trascendencia puramente terrenal; como tal, el hombre está vinculado a Dios y en la dirección hacia Él se realiza la expansión de todas sus posibilidades. Así, sólo por el camino del personalismo cristiano se podrá, según Maritain, superar la interna dificultad del idealismo moderno y, a la vez, ampliar el campo del saber, que de este modo integrará en su unidad no sólo la ciencia y la filosofía, sino, además, la sabiduría tal como por San Agustín fué definida y concebida. En rigor, la cuestión del saber es cualquier cosa menos un problema puramente técnico y está en el corazón mismo de una reforma del hombre. La preocupación por la formación de una jerarquía de los saberes y de los grados del saber destinado a proporcionar un firme cimiento al orden intelectual que ha de sustituir al desorden moderno, la distinción y a la vez la complementación de la ciencia y de la sabiduría, el esfuerzo para definir el campo de una filosofía de la Naturaleza, autónoma respecto a la metafísica y a la ciencia

positiva, son diversos ejemplos que muestran hasta qué punto la filosofía "teórica" está indisolublemente vinculada a la filosofía "práctica". Maritain ha llevado desde el principio la renovación católica y las tesis de la filosofía del espíritu personal a las controversias sociales y políticas de nuestro tiempo; apoyándose en la crítica de Rousseau, se endereza ante todo a una renovación a fondo del pensamiento democrático, no sólo, desde luego, contra las desviaciones del liberalismo atomista moderno, sino sobre todo contra las concepciones totalitarias, derivadas del panteísmo y en particular del panteísmo hegeliano, contra toda falsa trascendencia que no es, en el fondo, sino la proyección a lo externo de las debilidades de la criatura humana.

Obras: *La philosophie bergsonienne,* 1914. — *Art et Scolastique,* 1920. — *Antimoderne,* 1922. — *Éléments de philosophie* (I. *Introduction générale à la philosophie,* 1920. II. *L'ordre des concepts. Petite Logique,* 1923). — *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre,* 1924. — *De la vie d'oraison,* 1924, en colaboración con Raïssa Maritain). — *Trois Réformateurs,* 1925. — *Primauté du Spirituel,* 1927. — *Le docteur angélique,* 1929-30. — *Religion et Culture,* 1930. — *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir,* 1932. — *Le songe de Descartes,* 1932. — *De la philosophie chrétienne,* 1933. — *Du régime temporel et de la liberté,* 1933. — Sept *leçons sur l'être,* 1934. — *Science et sagesse,* 1935. — *Frontières de la poésie,* 1935. — *La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet,* 1936. — *Humanisme intégral,* 1936. — *Situation de la poésie,* 1938 (en colaboración con Raïssa Maritain), — *Questions de conscience,* 1938. — *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* 1939. — A *travers le désastre,* 1941. — *Le crépuscule de la civilisation,* 1941. — *Confession de foi,* 1941. — *Les droits de l'homme et la loi naturelle,* 1942. — *Christianisme et démocratie,* 1943. — *De Bergson à Thomas d'Aquin,* 1944. — *Principes d'une politique humaniste,* 1944. — *Pour la justice. Articles et Discours (1940-1945),* 1945. — *La personne et le Bien commun,* 1947. — *L'éducation à la croisée des chemins,* 1947. — *Court Traité de l'existence et de l'existant,* 1947. — *Raison et raisons,* 1948. — *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* 1951. — *Man and the State,* 1952. — *Creative Intuition in Art and Poetry,* 1953 [A. W. Mellon Lectures 1952]. — *Approches de Dieu,* 1954. — On *the Philosophy of History,* 1957, ed. J. W. Evans. — *Reflections on America,* 1958. — *Pour une philosophie de l'éducation,* 1959. — *Pour une philosophie de l'histoire,* 1959. — *Liturgie et contemplation,* 1959. — *The Responsability of the Artist,* 1960. — *La philosophie morale,* 1960. — On *the Use of the Philosophy. Three Essays,* 1961. — *Man's Approach to God,* 1961.

Casi todas las obras de M. han sido traducidas al español y han tenido numerosas ediciones. Mencionamos aquí solamente títulos de obras publicadas en esp. sin indicación de fechas: *Sobre la guerra santa.* — *Para una filosofía de la persona humana.* — *Metafísica de Bergson.* — *Freudismo y psicoanálisis.* — *Acción católica y acción política.* — *Razón y razones.* — *De la vida de oración.* — *El hombre y el estado.* — *América.* — *Arte y escolástica.* — *Búsqueda de Dios.* — *El alcance de la razón.* — *El orden de los conceptos.* — *Lógica menor.* — *Introducción general a la filosofía.* — *Ciencia y filosofía.* — *Filosofía de la historia.* — *La poesía y el arte.* — *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas.* — *Utilidad de la filosofía (Tres ensayos).*

Bibliografía: R. Byrns, "A Bibliography of J. Maritain, 1910-1942", *The Thomist* V (1942-43). — "Bibliographie résumée des écrits de Jacques Maritain", *Revue thomiste,* XLVIII (1948), 24-32. — Donald e Idella Gallagher, *The Achievement of J. and R. M., A Bibliography,* 1962. — Véase Gérard Pheland, *J. M.,* 1937. — Raïssa Maritain, *Les grandes amitiés,* 1941. — Íd., íd., *Les Aventures de la Grâce,* 1944 (nueva ed., 1948). — Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana,* 1948. — Jaime Castillo, *En defensa de Maritain,* 1949. — É. Gilson y otros, *Jacques Maritain. Son oeuvre philosophique,* 1949. — E. L. Allen, *Christian Humanism. A. Guide to the Thought of J. Maritain,* 1950 (folleto). — Ch. A. Fecher, *The Philosophy of J. Maritain,* 1953. — M. L. Cassata, *La pedagogia di J. Maritain,* 1953. — N. Padellaro, *Maritain. La filosofia contro le filosofie,* 1953. — J. Croteau, *Les fondaments thomistes du personnalisme de Maritain,* 1955. — N. W. Michener, *Maritain or the Nature of Man in a Christian Democracy,* 1955. — L. Orlandi, *Note critiche alla filosofia sociale di J. M.,* 1955 (de "*Studia Patavina*". *Quaderni di Storia della Filosofia,*3). — V. Lundgaard Simonsen, *L'esthétique de J. M.,* s/f (1956). — L. Orlandi, *I fondamenti metafici della filosofia sociale di J. M.,* 1956 (*ibid.,* 4). — Íd., íd., *La società delle persone umane nel pensionero di J. M.,* 1956 (*ibid.,* 5). — C. Santamaría, *J. M. y la polémica del bien común,* 1956. — H. Bars, *M. en notre temps,* 1960. — Laura Fraga de Almeida Sampaio, C. R., *L'intuition dans la philosophie de J. M.,* 1963 [con amplia bibliografía, págs. 169-215].

Se ha fundado (1958) en la Universidad de Notre-Dame (Indiana, EE. UU.) un *Jacques Maritain Center* (actualmente bajo la dirección de J. W. Evans) para estudiar y propagar el pensamiento del filósofo.

MARLIANI (JUAN) (Johannes Marlianus, Giovanni Marliani († 1483) nació en Milán y estudió medicina en el Colegio milanés de médicos. Marliani profesó en Pavía, Milán y luego de nuevo en Pavía. Su principal interés fueron la medicina y las ciencias naturales; su importancia en la historia de la filosofía y de la ciencia radica sobre todo en sus trabajos sobre la llamada "reacción" (*reactio*) o enfriamiento de un cuerpo caliente en contacto con un cuerpo frío y, en general, sobre las leyes de transmisión del calor; sobre las leyes del movimiento uniformemente acelerado y, en general, sobre las leyes del movimiento de los cuerpos naturales — del llamado "movimiento violento" o movimiento experimentado por un cuerpo al ser movido por otro, arrojado por otro, etc. Especialmente importantes fueron los experimentos de Marliani sobre el movimiento de bolas en un plano inclinado con el fin de medir su velocidad y aceleración, así como sus experimentos con péndulos. En todos estos trabajos Marliani manifestó su familiaridad con las ideas desarrolladas por los físicos de París y de Oxford, y en particular por los últimos — los "mertonianos" (VÉASE). Sin embargo, los trabajos de Marliani no consistieron ni en una mera repetición de los experimentos llevados a cabo por dichos físicos y filósofos ni en una simple reiteración de las correspondientes ideas; en algunos casos, Marliani llegó más lejos que sus precursores en este respecto, anticipando partes no sólo de los experimentos de Galileo, sino también de las ideas de Galileo sobre la naturaleza y leyes del movimiento de los cuerpos. Espe-

cialmente importantes fueron las correcciones de Marliani a Tomás Bradwardine en lo que toca al movimiento local.

Obras: *Tractatus de reactione*, compuesto en 1448 (publicado en 1525 en una edición de escritos de Cayetano de Tiene). — *In defensionem Tractatus de reactione*, compuesto en 1454 ó 1456 (publicado en 1467). — *Tractatus physici*, que parece ser el mismo escrito citado por Marliani como el *Liber conclusionum diversarum*, compuesto antes de 1460 [incluye capítulos sobre las cuestiones tratadas por los físicos de París y Oxford: *De intensione et remissione* (formarum); *De intensione et remissione in difformibus*; *De máximo et minimo*, etc.]. — *Probatio cuiusdam sententie calculatoris de motu locali*, publicado en *Disputatio*, Cfr. *infra*. — *Disputatio. . . cum Joanne de Arculis* (publicada con la *Probatio*, Cfr. *supra*, en 1460). — *Algorismus de minutiis (et algebra)*, compuesto antes de 1464. — *Questio de proportione motuum in velocitate* (publicado en 1482 como vol. 1 de *Opera subtilissima*, 2 vols. [el vol. 2 es la indicada *Disputatio*]).

Véase sobre todo Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, 1941 (tesis). — Muchas de las obras citadas en la bibliografía de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) —Duhem, A. Maier, etc.— se refieren a Juan Marliani.

MARSILIO DE INGHEN (*ca.* 1330-1396), así llamado por haber nacido en Inghen, en las cercanías de Nimega, fue maestro en la Facultad de Artes de la Universidad de París desde 1362, rector de la misma Universidad en 1367 y 1371 y primer rector de la Universidad de Heidelberg en 1386. Discípulo de Juan Buridán e influido, además, por Guillermo de Occam, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen es considerado uno de los "parisienses" o miembros de la Escuela [de físicos] de París (véase PARÍS [ESCUELA DE]). En sus escritos físicos, principalmente a base de comentarios y resúmenes de la *Física* de Aristóteles, Marsilio de Inghen trató del problema llamado de la "reacción" —o enfriamiento de un cuerpo caliente producido por un cuerpo frío—, rechazando varias de las soluciones que se habían propuesto para explicar este fenómeno, pero sin llegar, al parecer, a ninguna conclusión definitiva. Trató asimismo del problema de la llamada "reducción" —o enfriamiento del agua caliente—, introduciendo la hipótesis de que la forma sustancial del agua es la causa principal de dicho fenómeno. Más importantes que sus escritos sobre estos y otros problemas similares, son los análisis de Marsilio de Inghen del problema del movimiento local. Siguiendo a los nominalistas, Marsilio negó que el movimiento fuera ninguna entidad; además, y sobre todo, desarrolló la teoría llamada del ímpetu (VÉASE), explicando la aceleración inicial del cuerpo en movimiento (de un proyectil) a base del impulso recibido por el proyectil y por el aire que lo rodea. Marsilio consideró que el ímpetu es una "disposición" (*dispositio* o *habitus*), así como una "acción" (*actio* o *passio*). En sus escritos lógicos, Marsilio elaboró las doctrinas terministas. En teología recibió no sólo la influencia de Occam, sino también la de Santo Tomás, pero se apartó de éste en lo que toca a la cuestión de la demostración del poder infinito de Dios, el cual no es accesible, según Marsilio, a la razón natural — bien que en este punto no llegara tan lejos como otros nominalistas y admitiera la posibilidad de alguna prueba.

Se deben a Marsilio de Inghen una *Expositio super libros An. priorum* (publicada en Venecia en 1516); un *Textus dialectices de suppositionibus, ampliationibus*, etc. (pub. con las *Summulae* de Pedro Hispano en Viena en 1512 y en Venecia en 1516); unas *Abbreviationes libri physicorum* (pub. en Venecia en 1521); unas *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum* (publicadas en Estrasburgo en 1501); unas *Quaestiones* sobre el *De generatione et corruptione* (pub. en Venecia en 1518, con comentarios al mismo texto aristotélico por Egidio Romano y Alberto de Sajonia). Se le atribuyen asimismo las *Quaestiones subtilissimae super VIII libros physicorum secundum nominalium viam*, que aparecieron en el vol. II de la edición de *Opera omnia* de Duns Escoto (Lyon, 1639), págs. 188-94.

Véase bibliografía del artículo PARÍS (ESCUELA DE). Además: A. Jellinek, *M. ab Inghen*, 1859. — G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland*, 1921; *II. Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des XV Jahrhunderts*, 1922.

MARSILIO [MARSILIO MAINARDINI] DE PADUA (*ca.* 1275-*ca.* 1343) fue rector de la Universidad de París (1312-1313), estudió en Italia la filosofía natural con Pedro de Abano, regresó a París, donde colaboró con el averroísta Juan de Jandún en su obra capital y, a consecuencia de la denuncia hecha contra la misma, se refugió en Nürenberg con Luis de Baviera, con el cual fue de nuevo a Italia (1327). Aunque incluido por lo común dentro de la corriente del averroísmo (VÉASE) paduano, Marsilio de Padua no se destacó en las investigaciones de filosofía natural y metafísica, sino en las de filosofía política y en sus propósitos de reforma religiosa. Su tesis capital filosófico-político-religiosa es la de la necesidad no solamente de una autonomía completa del Estado, sino del predominio de éste sobre la Iglesia. Se ha indicado que con ello Marsilio de Padua no hacía sino proporcionar una ideología filosófico-política al movimiento de independización estatal de las Repúblicas italianas del Norte, pero aunque esto puede explicar la génesis histórica de su obra no da cuenta de toda la filosofía política en ella contenida, la cual se basa en una consideración del Estado como sociedad perfecta y suficiente por sí misma, hasta el punto de que no depende del Derecho canónico, ni siquiera del Derecho natural. Marsilio de Padua pretendía con ello restaurar en su pureza la teoría política aristotélica, y señalaba que solamente tal teoría podría evitar las luchas civiles, pero el radicalismo con que defendió estas tesis le hizo precursor no solamente del posterior erastianismo, sino también, como ha indicado R. Labrousse, del absolutismo moderno.

La obra capital, el *Defensor Pacis*, fue publicada en Basilea (1522). Ed. críticas: C. W. Previté-Orton (Cambridge, 1928); R. Scholz (Hannover, 1932-1933 [Fontes juris germanici antiqui]. Ed. y traducción inglesa por A. Gewirth: *M. of P., the Defender of Peacen*, 2 vols., 1951-1956. — Otras obras de M. de P.: *Defensor minor* (ed. crítica por C. H. Brampton [Birmingham, 1922]). — *Tractatus de translatione imperii*. — *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*.

Véase F. Battaglia, *M. da P. e la filosofia politica del medioevo*, 1928. — W. Schneider-Windmüller, *Staat und Kirche im Defensor Pacis des M. von P.*, 1934. — G. de Lagarde, *La*

naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge. II. Marsile de Padoue ou le premier théoréticien de l'état laïque, 1934, 2ª ed., 1942, 3» ed. [como vol. III], 1948. — A. Chechini, *Interpretazione storica di M.*, 1942. — G. de Simone, *Le dottrine politiche di M. da P.*, 1942. — A. Gewirth, M. *of P. Mediaeval Political Philosophy,* 1949.

La referencia a R. Labrousse, en la obra del mismo autor: *Introducción a la filosofía política,* 1953, pág. 44.

MARTI D'EIXALÀ (RAMÓN) (1808-1857) nac. en Cardona, cerca de Barcelona, estudió Derecho en la Universidad de Cervera y fue profesor auxiliar de Derecho en la misma Universidad (1829-1830). Luego fue profesor de "ideología" en la Academia de Ciencias Naturales, de Barcelona, y profesor de Derecho en la Universidad de Barcelona desde 1837 (profesor titular desde 1848). El principal interés de Martí d'Eixalà fue la filosofía. Influido por el empirismo inglés, la escuela escocesa del sentido común y la ideología francesa, Martí d'Eixalà desarrolló en su "Curso de filosofía" un pensamiento en el cual una de las tres partes en que dividió la filosofía (ideología, gramática general y lógica) desempeña un papel capital. Esta parte era la ideología. Según Martí d'Eixalà, la matemática es una ciencia analítica; todas las demás ciencias son ciencias de observación y todas ellas consisten en expresión de "ideas". Las "ideas" son para Martí d'Eixalà resultado de observaciones tanto internas como externas, y la ideología misma es la ciencia más general de las observaciones y, por tanto, es una ciencia empírica. Como las observaciones se convierten en ideas solamente cuando se manifiestan en forma de actos conscientes, la psicología —entendida como una psicognosia y como una ciencia general descriptiva— es esencial para los fundamentos de las ciencias. Martí d'Eixalà dividió las ideas en simples y complejas, en un sentido parecido al de Locke, pero con varias modificaciones especialmente en lo que toca a la naturaleza de las ideas complejas.

Martí d'Eixalà fue el maestro de Llorenz i Barba (VÉASE), que escribió sobre él una "Memoria" (1859) y desarrolló varias de las ideas de su maestro.

Obra capital: *Curso de filosofía elemental,* 1845. — Se le deben asimismo unas *Consideraciones filosóficas sobre la impresión de lo sublime,* 1845.

MARTINEAU (JAMES) (1805-1900) nació en Norwich. Pastor en la Iglesia unitaria, tuvo a su cargo varias parroquias en Liverpool y Londres; de 1840 a 1845 profesó en el New Collège de Manchester, establecido en Londres, y en 1869 fue nombrado Rector del mismo Collège. De 1848 a 1849 residió en Berlín, donde encontró a Trendelenburg y en donde se interesó por la tradición idealista alemana.

Martineau se opuso al agnosticismo y al positivismo ingleses y se consagró a un examen del conocimiento con el fin de establecer las bases de una metafísica. Según Martineau, es indemostrable la existencia del objeto; esta existencia, así como la correlación entre el pensamiento y el ser, deben ser el objeto de una creencia sin la cual es imposible toda ulterior indagación filosófica, pero semejante creencia afecta no sólo al fundamento de todo conocimiento sino inclusive al mundo de las cosas en sí, el cual ha de concebirse como inseparable del mundo de los fenómenos. Justamente la íntima dependencia que existe entre el fenómeno y la cosa en sí hace que resulte comprensible el hecho de la ley causal, interpretada no como la simple afección real del efecto por la causa, sino más bien como aquello que resulta cuando la causa es reducida a la razón, esto es, cuando lo real es concebido como fundado en lo ideal. Así, el mundo ideal es entendido por Martineau como un mundo activo. Ahora bien, esta actividad que constituye el fondo de lo que existe en y por sí mismo se revela también en el sujeto, el cual puede experimentar, percibir y conocer porque es fundamentalmente activo, porque es capaz de elegir. La filosofía de Martineau desemboca así directamente en una metafísica en la cual todo fenómeno aparece como manifestación de una actividad y de una voluntad o, mejor dicho, de una serie de voluntades cuyo centro se halla en la divinidad misma. De acuerdo con este voluntarismo desarrolla Martineau especialmente la ética, basada en la doctrina del sujeto como ser capaz de elección entre los motivos opuestos y contradictorios. La reducción de todo ser a la actividad y a la elección no excluye, sin embargo, la existencia de dos realidades que se contraponen en el campo del conocimiento de la ética y de la metafísica, pero este dualismo es a la vez la expresión de un monismo en donde se afirma a la vez la trascendencia y la inmanencia de Dios con respecto al mundo y al hombre.

Discípulos de Martineau o estrechamente vinculados con su pensamiento son, entre otros, Charles Barnes Upton (1831-1910), que defendió la indisoluble vinculación de la ética con la religión y se inclinó a una revalorización de la doctrina de Lotze *(The présent Agnosticism and the Corning Theology,* 1879. — *An Examination of the Natural Evolution of Mind,* 1883. — *Can Religión dispense with God?,* 1886. — *Are Ethics and Theology vitally connected?,* 1892. — *Lectures on the Bases of Religious Belief,* 1894); William Benjamin Carpenter (1813-1885), que defendió con bases fisiológicas y psicológicas la doctrina de Martineau sobre la libertad de la voluntad *(Principies of Mental Physiology,* 1874. — *Nature and Man, Essays Scientific and Philosophical,* 1888, postuma); Richard Holt Hutton (1826-1897), que estudió sobre todo los problemas teológicos *(Essays Theological and Literary,* 1871. — *Aspects of Religion and Scientific Thought,* 1899, póstuma); Francés Power Cobbe (1822-1904), dedicada asimismo a cuestiones morales y sociales *(The Theory of Intuitive Moráis,* 1855. — *Studies Ethical and Social,* 1865. — *The Hope of the Human Race,* 1874. — *The Scientific Spirit of the Age,* 1888. — Autobiografía en *Life, by Herself,* 2 vols., 1894). — El "movimiento unitario" defendido por el círculo de pensadores orientados en la filosofía de Martineau representó con ello una fuerte reacción contra el agnosticismo naturalista de la época, no sin pretender, por otro lado, conciliar el imperativo religioso con el desarrollo de la ciencia. Sin pertenecer al grupo de Martineau siguió, con todo, orientaciones parejas Robert Flint (1838-1910), conocido sobre todo por sus investigaciones sobre historia de la filosofía de la historia *(The Philosophy of History in Europe: I. The Philosophy of History in France and Germany,* 1874.

— *History of the Philosophy of History: II. Historical Philosophy in France and French Belgium and Switzerland,* 1893), así como por sus obras antiagnósticas y pro-teístas (*Theism,* 1877. — *Anti-Theistic Théories,* 1879. — *Agnosticism,* 1903).

Obras: *The Rationale of Religious Inquiry,* 1836. — *Lectures in the Liverpool Controversy,* 1839. — *Endeavours after the Christian Life,* I, 1843; II, 1847. — *Miscellanies,* 1852. — *Studies of Christianity,* 1858. — *Essai/s, Philosophical and Theological,* 2 vols., 1868. — *Religion as affected by Modem Materialism,* 1874. — *Modem Materialism; Its Attitude towards Theology,* 1876. — *Ideal Substitutes for God considered,* 1879. — *The Relation between Ethics and Religion,* 1881. — *Hours of Thought on Sacred Things,* 2 vols., 1876. — *A Study of Spinoza,* 1882. — *Types of Ethical Theory,* 2 vols., 1882. — *A Study of Religion,* 2 vols., 1888. — *The Seat of Authority in Religion,* 1890. — *Essays, Reviews and Addresses,* I, *(Personal-Political),* 1890; II *(Ecclesiastical-Historical),* 1891; III *(Theological-Philosophical),* 1891; IV *(Academical-Religious),* 1891. — *Faith the Beginning, Selfsurrender the Fulfilment of the Spiritual Life,* 1897. — *National Duties, and other Sermons,* ed. G. v F. Martineau, 1903. — *Il "Prayers" de J. M.* están incluidas en el volumen de Selina Fitzherbert Fox, *A Chain of Prayer across the Ages,* 1913. Algunas de ellas habían aparecido en *Common Prayer for Christian Worship,* 1862, de J. M.; otras en *Home Prayers,* 1891. — Véase Joseph H. Hertz, *The Ethical System of J. Martineau,* 1894. — J. J. Wilkinson, *I. Martineaus Ethik. Darstellung, Kritik und pädagogische Konsequenzen,* 1898 (Dis.). — R. A. Armstrong, *Martineaus Study of Religion,* 1900. — A. W. Jackson, *James Martineau. A Biography and a Study,* 1901. — James Drummond y Ch. B. Upton, *The Life and Letters of J. Martineau,* 2 vols., 1902. — O. Price, *Martineaus Religionsphilosophie. Darstellung und Kritik,* 1902. — Henry Sidgwick, *Lectures on the Ethics of Grcen, Spencer and Martineau,* 1902. — J. E. Carpenter, *J. Martineau, Theologian and Teacher. A Study of His Life and Thought,* 1905. — Henry Jones, *The Philosophy of Martineau in Relation to the Idealism of the Présent Day,* 1905. — Ch. B. Upton, *Dr. Martineau's Philosophy,* 1905. — R. A. Armstrong, *Martineau's Study of Religion,* 1906.

MARTINETTI (PIERO) (1871-1943) nac. en Castellamonte (Aosta), fue profesor de filosofía teórica en la Universidad de Milán desde 1906 a 1931, cuando renunció a la cátedra por negarse a prestar el juramento obligatorio requerido por el gobierno fascista.

Característico del pensamiento filosófico de Martinetti es el constituirse por medio de un diálogo crítico con las grandes posiciones epistemológicas y metafísicas. Atraído al comienzo por el inmanentismo de Schuppe y por los intentos de desarrollar una metafísica inductiva basada en los resultados de las ciencias positivas, Martinetti procedió muy pronto a elaborar una "filosofía crítica" en la cual la teoría del conocimiento debía depurarse de supuestos metafísicos, pero a la vez llegar a una concepción global metafísica. Martinetti denunció las insuficiencias de las diversas formas de realismo y de idealismo, pero consideró que sólo a través de la experiencia filosófica a lo largo de la historia podía depurarse el pensamiento; por tanto, la crítica de dichas posiciones es a la vez una preparación para admitir lo que tuviesen de plausible. La marcha del pensamiento de Martinetti procede mediante un examen de los diversos grados por los cuales se constituye el saber: la conciencia y sus representaciones; el mundo representado por la conciencia; la unidad o, mejor, correlación de la conciencia con el mundo, etc. En el curso de esta exploración Martinetti llegó a la conclusión de que el primado gnoseológico de la conciencia no destruye la objetividad de lo conocido, sino que más bien implica esta objetividad sin la cual la propia conciencia perdería su razón de ser. Pues la conciencia es esencialmente apropiación de la realidad. Tal apropiación se lleva a cabo desde el estadio de la experiencia sensible, con sus formas del espacio y del tiempo, que unifican la experiencia, y con las formas de la causalidad y de la identidad, que permiten nuevas unificaciones. Estas unificaciones no son, para Martinetti, como lo eran para Kant, resultado de aplicación al material dado de formas *a priori,* sino consecuencia de una unidad propia sistemática de la realidad empírica. Al final se llega a una completa unidad, la unidad absoluta, de carácter metafísico. Análogo proceso se lleva a cabo en la marcha que lleva a la libertad, la cual es propiamente para Martinetti liberación, en el curso de la cual se desenvuelven el Derecho, la moralidad y la religión. Los grados de la libertad son, así, paralelos a los grados de la realidad.

Obras principales: *Il sistema Sankhya,* 1897. — *Introduzione alla metafisica. I: Teoria délia conoscenza,* 2 vols., 1902-1904, reimp., 1929. — *Breviario spirituale,* 1926 [sin nombre de autor]. — *Saggi e discorsi,* 1926, 2» ed., 1929 [colección de trabajos, muchos de ellos publicados antes en revistas, desde 1908]. — *La liberta,* 1928. — *Gesù Cristo e il cristianesimo,* 1934. — *Ragione e fede,* 1942 [colección de trabajos]. — *E. Kant,* 1943, 2ª ed., 1946. — *Hegel,* 1943. — Martinetti escribió numerosos artículos para la *Rivista di filosofia.* Es autor asimismo de varias antologías comentadas (Platón, Kant, Schopenhauer) y de un comentario a los *Prolegómenos* de Kant.

Véase G. Gentile, *Saggi critici,* serie I, 1921 ("La teoria della conoscenza di M."). — G. Savinelli, *La religione nel pensiero di P.M.,* 1939. — F. P. Alessio, *L'idealismo religioso di P.M.,* 1950. — C. Goretti, *Il pensiero filosófico di P.M.,* 1952. — Francesco Romano, *Il pensiero filosófico di P.M.,* 1959 [Publicazioni dell'Istituto Universitario di Magisterio di Catania. Serie fil. Monog., 14].

MARTY (ANTÓN) (1847-1914), nacido en Schwyz (Suiza), estudió en Würzburgo con Brentano, cuyas inspiraciones siguió en gran parte. Como Brentano, abandonó la fe católica. Después de profesar en el Liceo de Schwyz, se dirigió a Göttinga, donde estudió bajo la dirección de Lotze. Luego se dirigió a Praga, donde profesó de 1880 hasta un año antes de su muerte.

Influido por Brentano, y en parte por Carl Stumpf, Marty trabajó en varios problemas de psicología y lógica, pero su principal interés y su contribución básica fueron en la "gramática general" y la filosofía del lenguaje. Por lo demás, esta última abarcaba cuestiones múltiples de índole lógica y psicológica, sobre todo las relativas al problema de los juicios impersonales concebidos como juicios existenciales. En rigor, lógica y psicología son, al entender de Marty, los dos territorios que flanquean de continuo todo análisis de la estructura del lenguaje, especialmente cuando este análisis se centra, como Marty supone,

en la cuestión de las significaciones. El peculiar empirismo de Brentano, la tesis de la aprioridad (no trascendental) de los juicios y la solución dada por el citado pensador al problema de los juicios existenciales son, por lo demás, los principales hilos con que está tejida la doctrina filosófico-lingüística de Marty sobre la significación. Así, Marty rechaza todo apriorismo de carácter metafísico o trascendental, para admitir un apriorismo especial dado en el análisis de la estructura del pensamiento. En efecto, aun cuando nada puede enunciarse con sentido acerca de las significaciones lingüísticas y lógicas sin una continua referencia a la experiencia o, mejor dicho, sin que el análisis sea una efectiva "cobertura" de un material empírico-psicológico dado, este material no puede ser ni comprendido ni ordenado si una idea de la significación y de las significaciones respectivas no preside el análisis. El análisis lingüístico puede, pues, constituir los fundamentos de la lógica a la vez que ésta posibilita el desenvolvimiento de la gramática. La filosofía del lenguaje de Marty representa, así, una nueva contribución a ese antipsicologismo psicologista en que abundaron los discípulos de Brentano y que forjó los instrumentos conceptuales necesarios para el desarrollo de la lógica pura y de la teoría de la objetividad ideal.

Obras principales: *Ueber den Ursprung der Sprache*, 1875 *(Sobre el origen del lenguaje).* — *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinns*, 1879 *(El problema de la evolución histórica del sentido del color).* — *Zur Sprachphilosophie. Die logische, lokalistische und andere Kasustheorien*, 1910 *(Para la filosofía del lenguaje. Las teorías lógicas, localistas y otras acerca de los casos.* — *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, I, 1908 (*Investigaciones para la fundamentación de la gramática general y filosofía del lenguaje*). — Además, varios trabajos publicados en revistas, entre ellos: "Ueber subjektlose Sä'tze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie", *Vierteljahrschrift*, VII (1884) ("Sobre proposiciones sin sujeto, y la relación entre la gramática, la lógica y la psicología") y "Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung" *ibid.*, VIII-XVI (1884 y sigs.) ("Sobre reflejos del lenguaje; nativismo y formación intencional del lenguaje). — En 1916 se publicó *Raum und Zeit (Espacio y tiempo)*, obra postuma, ed. por Josef Eisennmeier, A. Kastil y O. Kraus; en 1916 y 1920 los dos volúmenes de *Gesammelte Schriften*, por los mismos editores, y en 1940 y 1950 los vols. I y II-III de *Nachgelassene Schriften. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, ed. O. Funke.

Véase Otto Broens, *Darstellung und Würdigung des sprachphilosophischen Gegensatzes zwischen Paul, Wundt und M.*, 1913 (Dis.). — Oskar Kraus, introducción (págs. 1-68) al vol. I de *Gesammelte Schriften* (1916). — O. Funke, *Innere Sprachform. Einführung in A. Martus Sprachphilosophie*, 1924. — Íd., íd., *Wege und Ziele*, 1944. — Íd., íd., A. *Martys sprachphilosophisches Lebenswerk*, 1945.

MARX (KARL) (1818-1883) nació en Trier (Treveris), en la antigua provincia del Rin y actualmente Rinlandia-Palatinado. Después de estudiar en la escuela de Trier ingresó (1835) en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn y (1836) en la Universidad de Berlín, donde se doctoró en 1841, y donde siguió las lecciones de Savigny y de Eduard Gans, discípulo de Hegel. Amigo del grupo de los "jóvenes hegelianos" o "hegelianos de izquierda" (los hermanos Bauer, Max Stirner y otros), estudió a fondo el sistema hegeliano, por el cual se sintió a la vez atraído y repelido. Moses Hess, un socialista radical de Colonia, lo llamó a esta ciudad para colaborar en la *Rheinische Zeitung* (1831) hasta la suspensión de este periódico (1843). Marx publicó en la *Reinische Zeitung* una serie de artículos radicales al tiempo que se familiarizaba con los escritos de los socialistas utopistas franceses, especialmente Fourier, Proudhon y Leroux. Se entusiasmó con Feuerbach, y en vista de la imposibilidad de seguir trabajando en Alemania se trasladó a París, invitado por Arnold Ruge para colaborar en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. En 1844 conoció en París a Engels, con quien mantuvo estrecha amistad durante toda su vida, con quien colaboró en varias obras y quien le ayudó a menudo financieramente durante su largo exilio en Londres. También en París conoció a varios revolucionarios (Auguste Blanqui, Bakunin, etc.) y se familiarizó con los escritos de Saint-Simon, que ejercieron sobre él influencia considerable. Allí comenzó una serie de polémicas (contra Proudhon, contra sus antiguos amigos de la "izquierda hegeliana", etc.). Expulsado de París a petición del Gobierno prusiano por sus colaboraciones en el semanario *Vorwärts*, se marchó en 1845 a Bruselas. En 1847 fundó, con Engels, la Liga (*Bund*) de los comunistas, cuyo programa político y filosófico fue fijado en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). Poco más tarde, en Colonia, dirigió la *Neue Rheinische Zeitung*, que fue suprimida casi inmediatamente. En 1849 llegó a Londres, donde permaneció durante el resto do su vida, y donde escribió sus más importantes obras teóricas mientras luchaba contra la miseria y se mantenía en estrecho contacto con las organizaciones revolucionarias, y desde donde daba el principal impulso a la constitución de la I Internacional.

Exponemos las doctrinas de Marx y las varias formas de "marxismo" en el artículo MARXISMO, por lo que nos limitaremos aquí a algunas observaciones. Suele presentarse a Marx como un discípulo de Hegel o, mejor dicho, como uno de los "hegelianos de izquierda" que invirtió completamente las tesis hegelianas, pero conservando partes importantes de la sustancia del hegelianismo. Ello es cierto, prro debe tenerse presente asimismo la influencia ejercida sobre Marx por otros autores (Feuerbach, Saint-Simon, etc.), así como las consecuencias que tuvieron para él sus lecturas de las obras de los principales economistas de la época inmediatamente anterior (Adán Smith, Ricardo, Quesnay, etc.) y en particular su actividad como periodista y su intervención en las luchas político-sociales de su tiempo. A ello debe agregarse la influencia ejercida sobre Marx por el desarrollo de la economía, y en particular de la economía inglesa (sobre la cual Engels le proporcionó muchos datos). Aun así, y según apuntamos en MARXISMO, no debe considerarse el sistema de ideas de Marx como un resultado de diversas influencias y experiencias, sino como la elaboración de tales influencias y experiencias dentro de un espíritu a la vez sistemático y positivo. La obra de Marx es a la vez filosófica, sociológica, histórica y política; su principal componente doctrinal es el materialismo histórico y la

idea de que las relaciones económicas de producción constituyen el factor fundamental del desarrollo histórico, de tal suerte que para Marx la realidad social condiciona la conciencia (o forma de la conciencia) y no a la inversa.

De las obras de Marx publicadas durante su vida mencionamos: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, eme Streitschrift gegen Bruno Bauer zur Auflärung des Publikums über die Illusionen der spekulativen Philosophie und über die Idee des Kommunismus als die Idee des neuen Weltzustandes,* 1845 *(La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Polémica contra Bruno Bauer para la ilustración del público sobre las ilusiones de la filosofía especulativa y sobre la idea del comunismo como idea del nuevo Estado mundial)* [en colaboración con F. Engels; la "sagrada familia" son los tres hermanos Bauer: Bruno, Edgar y Egbert]. — *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère, de Proudhon,* 1847 [en alemán: *Das Elend der Philosophie,* 1885]. — *Manifest der kommunistischen Partei,* 1848 *(Manifiesto del Partido Comunista)* [en colaboración con F. Engels]. — *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* 1859 *(Crítica de la economía política).* — *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie,* 3 vols. (I, 1867; II [ed. por F. Engels], 1885; III, 1895). — Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron publicadas por F. Engels en 1888 como "Apéndice" a su obra: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.*

Además de estas obras Marx publicó numerosos artículos y ensayos para la *Rheinische Zeitung,* los *Deutsch-französischen Jahrbücher,* el semanario *Vorwärts,* la *Neue Rheinische Zeitung,* el *New York Tribune,* etc. Entre los escritos histórico-políticos destacan: *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (1859); *Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte* (1852).

Muchos de los escritos de Marx publicados en periódicos y revistas fueron recogidos en libro sólo después de su muerte, especialmente en las ediciones de obras completas (Cfr. *infra*). Marx dejó varias obras inéditas, luego también publicadas en ediciones de *Obras completas;* además de su tesis doctoral de 1841 *(Diferencia entre las filosofías de la Naturaleza de Demócrito y de Epicuro),* mencionamos al respecto: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho)* escrita en 1843. — *Die deutsche Idéologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie (La ideología alemana. Crítica de la nueva filosofía alemana),* escrita durante los años 1845 y 1846. — Deben mencionarse asimismo una serie de escritos típicos del "joven Hegel" que se llaman hoy *Manuscritos económico-filosóficos, y* que fueron escritos casi todos en torno a 1844.

Hay trad. esp. de numerosas obras de Marx. Mencionamos dos trad. de *Miseria de la filosofía,* una publicada en 1928 y otra en 1941; una trad. de *Crítica de la economía política* publicada en 1933; una trad. de *El Capital,* publicada en 1931 (trad. M. Pedroso); otra de la misma obra publicada en 1934 (trad. W. Roces), con una 2ª ed. en 3 vols., 1959. De *El Capital* se hizo un resumen en español en 1887 con el título: *El capital resumido y acompañado de un estudio sobre el socialismo científico.* Se han traducido muchos escritos de Marx de interpretación histórico-política. También ha aparecido en 1962 una trad. de los *Manuscritos económico-filosóficos.*

La edición de obras completas de Marx y Engels iniciada por el "Instituto Marx-Engels-Lenín", de Berlín fue interrumpida en 1933. Se ha reimpreso la parte de esta edición que ya había salido y se ha continuado la edición en Berlín-Este (hasta ahora 9 vols., de los 36 vol. proyectados). La trad. rusa de obras de Marx y Engels emprendida por el "Instituto Marx-Engels-Lenín" en Moscú, terminada en 1947, es casi completa. Hay asimismo una edición de *Werke* (incluyendo correspondencia) por H. J. Lieber, en 8 vols. (todavía no completa).

Bibliografía: M. Rubel, *Bibliographie des oeuvres de K. M.,* 1956. — Íd., íd., *Supplément à la bibliographie,* etc., 1960.

Biografías: Franz Mehring, *K. M. Geschichte seines Lebens,* 1918 (hay una trad. inglesa puesta al día, con notas de E. Fuchs). — Otto Rühle, *K. M. Sein Leben und Werk* (trad. esp.: K. *M.,* 1934. — A. Cornu, *K. M. et F. Engels. Leur vie et leur oeuvre,* 3 vols., 1955-1962 (I. *Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne [1818/20-1844],* 1955; II. *Du libéralisme démocratique au communisme [1842-1844],* 1958; III. *Marx à Paris,* 1962). — I. Berlin, *K. M. His Life and Environment,* 1948.

Hay una bibliografía inmensa sobre la obra y el pensamiento de M. Abundan los escritos polémicos, apologéticos y críticos. Todas las obras mencionadas en la bibliografía de MARXISMO se refieren a Marx. Aquí nos limitamos a mencionar algunos escritos pertenecientes a diversas tendencias: S. von Boehm-Bawerk, *K. M. and the Close of His System,* 1898. — M. Adler, *M. als Denker,* 1908. — K. Kautsky, *Der historische Leistung von K. M.,* 1908. — P. Lafargue, *Le déterminisme économique de K. M.,* 1909. — J. Spargo, *M. His Life and Work,* 1911. — Franz Mehring, K. *M. Geschichte seines Lebens,* 1918. — F. Tônnies, *Marx Leben und Lehre,* 1921. — M. M. Bober, *K. Marx's Interprétation of History,* 1927. — A. Goedeckemeyer, *Die Weltanschauung von M. und Engels,* 1928. — K. Vorländer, K. *M.,* 1929. — S. H. Chang, *The Marxian Theory of State,* 1931. — S. Hook, *Towards the Understanding of K. M.,* 1933. — E. H. Carr, *K. M. A. Study in Fanaticism,* 1934. — A. Cornu, *K. M., l'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845),* 1934. — Íd., íd., *K. M. et la pensée moderne,* 1948. — K. R. Popper, *The Open Society and Its Ennemies,* Vol. II, 1945, nueva ed., 1962. — A. Vène, *Vie et doctrine de K. M.,* 1946. — H. Lefèbvre, *Pour comprendre la pensée de M.,* 1947. — F. Grégoire, *Aux sources de la pensée de M.: Hegel, Feuerbach,* 1947. — B. Nicolaejsvki, *K. M.,* 1947. — F. de Raedemaeker, *De idéologie von K. M. in het kommunistisch manifest,* 1948. — P. Bigo, *Marxisme et Humanisme,* 1954. — J. Hyppolite, *Études sur M. et Hegel,* 1955. — J.-Y. Calvez, *La pensée de* K. M., 1956 (trad. esp.: *El pensamiento de C. M.,* 1958, 2ª ed., 1960). — Maximilien Rubel, K. M. *Essai de biographie intellectuelle,* 1957. — Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo. Estudios histórico-crítico,* 1960. — Kostas Axelos, *M., penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde,* 1961. — Robert C. Ticker, *Philosophy and Myth in K. M.,* 1961.

MARXISMO. Se ha entendido por 'marxismo': (I) Las doctrinas filosóficas, económicas, sociales, políticas, históricas, etc., de Marx (v.), incluyendo el "joven Marx", es decir, las doctrinas elaboradas por Marx en el curso de su vida, así como la práctica aneja a tales doctrinas; (II) Las doctrinas filosóficas, económicas, etc., de Marx que más influencia han ejercido, unidas a algunas doctrinas de Engels, y formando un "sistema" relativamente coherente; (III) El manejo doctrinal anterior en tanto que ha dado origen a un movimiento político, social, económico, filosófico, etc., que ha experimentado diversas vicisitudes, ha sido objeto de varias.

interpretaciones y ha sido aplicado de diferentes maneras, hasta llegar a la época actual.

Tendremos en cuenta estos tres modos de entender el marxismo y describiremos brevemente cada uno de ellos en el orden indicado.

(I) En los datos sumarios presentados en el artículo MARX (v.) hemos indicado ya que Marx procede filosóficamente de la llamada "izquierda hegeliana" (véase HEGELIANISMO). Ello es cierto, pero insuficiente e incompleto. En efecto, Marx fue grandemente atraído por el sistema de Hegel tal como era expuesto por los "jóvenes hegelianos" en Berlín (por ejemplo, por Eduard Gans), pero desde muy pronto la atracción que ejercieron sobre Marx las ideas de Hegel fue contrapesada por la hostilidad que sentía hacia un pensamiento puramente "especulativo", que podía dar lugar a toda clase de combinaciones ideológicas. Por temperamento y también por las circunstancias, que lo lanzaron a la vida periodística y política y no a la vida académica, Marx sentía fuerte inclinación al estudio de lo "concreto" — de los datos históricos, del estado de las leyes, de las condiciones políticas y económicas, etc. Se ha dicho por ello que el hegelianismo de Marx es en gran medida un hegelianismo positivo o, si se quiere, "positivista". Sus primeras reflexiones filosóficas —los escritos del llamado "joven Marx", a los que se viene prestando creciente atención— testimonian estas inclinaciones. En ellos se encuentran reflexiones en las que el autor destaca lo que luego se llamarán "temas existenciales", vistos a la luz del hegelianismo — entre ellos temas tales como el de la enajenación (VÉASE), de los que Hegel había tratado, pero que Marx colocó en una posición más central y a los que dio una significación más concreta. En ellos se advierte asimismo la tendencia, luego más fuerte y sistemáticamente desarrollada, a rechazar cada vez más el contenido idealista del hegelianismo y a hacer uso del método hegeliano.

Un cambio importante en la evolución del pensamiento de Marx —lo mismo que en el de Engels y otros autores coetáneos— lo representó el definitivo abandono de todo residuo idealista en favor de un decidido materialismo. Este cambio fue causado principalmente por la lectura de Feuerbach, en el momento en que, como escribió Engels, "todos éramos entusiastas feuerbachianos". En vez de explicar la historia por el "Espíritu", Feuerbach la explicaba por medio de las "condiciones materiales"; el Espíritu mismo se convertía en "ideología" encubridora de la "verdadera realidad histórica". Ahora bien, Marx llegó a la primera formulación de lo que se consideraba como su pensamiento maduro no sólo a través de la influencia de Feuerbach —muchas de cuyas tesis rechazó luego, en parte por ser excesivamente "abstractas"—, sino también, y sobre todo, por sus estudios de los economistas franceses e ingleses (Ricardo Quesnay, Adam Smith), de los socialistas utópicos franceses (especialmente de Fourier y Proudon), de Saint-Simon y muy principalmente de la realidad social y política de su época. Importante fue asimismo su relación con Engels, con el cual colaboró en diversas obras (hasta el punto de que a veces es difícil distinguir entre la contribución de Marx y la de Engels en la formación del "marxismo"). Todo ello no quiere decir que el marxismo se constituyera a base de una combinación más o menos "mecánica" de influencias y de experiencias. Tanto en su aspecto teórico como en su aspecto "práctico" —por lo demás, estrechamente enlazados entre sí"— el marxismo de Marx, bien que formado con muy distintos elementos, apareció como una doctrina distinta de las otras, incluyendo aquellas que, como la de Saint-Simon, estaban más cercanas a ella. Una de las características de este marxismo es la insistencia en lo que luego se llamará "conciencia histórica", es decir, el tratar de explicar no la historia en general, sino los diversos momentos de la historia en su carácter concreto. La historia no aparece para Marx "como historia de los errores", sino —de modo semejante a Hegel, pero en forma anti-idealista— como "historia de las verdades parciales": cada momento histórico es, de algún modo, un "error", pero tiene su justificación y es por ello también una "verdad". Otra de las características es la unión de un sistema de conceptos con un examen concreto y minucioso de la realidad que tal sistema trata de explicar.

Desde este punto de vista el marxismo de Marx consiste fundamentalmente en el "materialismo histórico". Reducido a unas cuantas fórmulas simplificadas este materialismo consiste en lo siguiente: (1) La idea de que la historia es explicable mediante leyes, las cuales, sin embargo, no son leyes *a priori*, sino leyes obtenidas por medio de un examen de los hechos históricos mismos. Por lo demás, estas leyes históricas son distintas de las leyes físicas, químicas, biológicas, etc., por cuanto mientras estas últimas son siempre las mismas para todos los hechos —los cuales son además siempre "los mismos"—, las leyes históricas son leyes evolutivas, es decir, leyes de una evolución que no se repite. (2) La idea de que la evolución histórica no es un desarrollo continuo, sino una serie de desarrollos producidos por conflictos, los cuales son el motor del movimiento histórico. Estos conflictos son de tal índole que en ellos se manifiesta una de las tesis hegelianas: la transformación de la cantidad en cualidad. En efecto, cuando se intensifica el conflicto se produce una ruptura (o explosión), que da lugar a otra fase del desarrollo histórico. (3) La idea de que las fuerzas determinantes de la evolución histórica son fuerzas económicas, es decir, "condiciones materiales de la vida humana". Las fuerzas económicas están incorporadas en clases sociales, y especialmente en dos clases: la de los poseedores y opresores y la de los desposeídos y oprimidos. En otros términos, el factor determinante de la evolución histórica son las "relaciones económicas". Los demás aspectos de la historia —las creencias religiosas, las ideas morales, las ideologías políticas, los sistemas filosóficos, etc.—, son consecuencia del modo como operan las relaciones económicas. Por eso Marx escribe que la existencia social de los hombres determina su "conciencia" y no a la inversa. El predominio de tal existencia social y de los factores económicos es resumido por Marx en el "Prefacio" a su *Crítica de la economía política* del modo siguiente: "En el curso de la producción social que emprenden los hombres, éstos se relacionan entre sí de modos definidos e independientes de su voluntad. Estas relaciones de producción corresponden un estadio definido del desarrollo de sus poderes materiales de producción. La suma de estas relaciones de producción constituye la es-

tructura económica de la sociedad — el verdadero fundamento sobre el cual se edifican las superestructuras legales y políticas y a la cual corresponden formas bien definidas de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida". Debe tenerse presente que Marx no hace de la llamada "superestructura" un reflejo siempre inmediato y directo de las fuerzas de producción. La "superestructura", una vez incorporada a la sociedad, es asimismo un factor de los conflictos y cambios que tienen lugar en la sociedad. (4) La idea de que el proceso histórico tiene lugar en forma dialéctica, y especialmente siguiendo la ley de la negación de la negación. Así, en lo que toca por lo menos a la historia "occidental", la evolución histórica ha seguido el esquema: predominio de la clase feudal; arrumbamiento del feudalismo por la burguesía; nacimiento del proletariado, destinado a arrumbar a la burguesía. En esta dialéctica histórica, cada período tiene su justificación; no es posible saltar de una fase histórica a otra sin la fase intermedia, pues para que se produzca una revolución histórica deben estar preparadas las correspondientes condiciones económicas y sociales. (5) La idea de que el triunfo del proletariado introducirá un cambio radical y distinto de los anteriores, en que por vez primera se procederá no a la armonía de las clases sociales, sino a la supresión de las clases y al advenimiento de la sociedad sin clases. Entonces el hombre será definitivamente libre; se habrá dado el "salto a la libertad" y se habrá cumplido de modo definitivo el proceso hacia la libertad en que la historia consiste. Con la supresión de las clases se suprimirá asimismo el Estado, que había sido instrumento de opresión de las clases dominantes sobre las dominadas. La supresión del Estado será obra de la dictadura del proletariado, el cual hará servir al Estado para su eventual autoeliminación. De este modo se alcanzará la sociedad comunista, que será la verdadera libertad objetiva y el triunfo del hombre sobre toda opresión. (6) La idea, estrechamente ligada con todas las anteriores, de que la filosofía no tiene por finalidad interpretar el mundo, sino cambiarlo, es decir, la idea de que la actividad humana solamente puede ser entendida racionalmente en cuanto "práctica revolucionaria".

El programa político resultante de las ideas anteriores es el expresado en el *Manifiesto comunista.* Las bases económicas de las mismas ideas se hallan expresadas en *El Capital.* Importante en éste es la interpretación económica de la historia moderna y especialmente del proceso de la revolución industrial y técnica, y la mostración de los conflictos internos que ha experimentado y deberá seguir experimentando la burguesía hasta su destronamiento por el proletariado — destronamiento que primero Marx había concebido como una lucha violenta conducida por una *élite* revolucionaria, y que luego concibió en forma de una lucha más larga, pero más tenaz, bajo la égida de los partidos socialistas (o comunistas). Entre las ideas sobresalientes de lo que puede llamarse "la filosofía económica" del marxismo figuran las siguientes: (1ª) La idea de que los productos lanzados al mercado tienen un precio. (2ª) La idea de que para la obtención de estos productos se usa el trabajo de los asalariados, trabajo que tiene asimismo un precio. (3ª) La idea de que lo producido por el asalariado tiene un precio o, mejor dicho un valor superior al salario recibido por el trabajador (aun descontando los costos de producción, distribución, etc.). Este *plus* es la *plus valía,* que es arrebatada al trabajador por el capitalista. (4ª) La idea de que tanto el progreso técnico como las necesidades de la competencia obligan a los capitalistas a formar grandes monopolios, destruyendo de este modo las empresas pequeñas y la clase social —la "pequeña burguesía"— poseedora de tales empresas. (5) La idea de que hay inevitablemente crisis (por ejemplo, crisis de superproducción) en el mercado capitalista y que éstas producen conflictos (incluyendo guerras) en el curso de los cuales el capitalismo se autodestruye. (6ª) La idea de que la cantidad de proletarios y desposeídos aumenta a medida que la cantidad de capitalistas y opresores disminuye.

(II) El marxismo como sistema completo a que nos referimos al principio incluye no sólo las ideas anteriores de Marx, sino otras ideas, algunas de las cuales proceden de Engels, especialmente en las partes de sus obras en las que trató de cuestiones de las que no se había ocupado, o no se había ocupado directamente, Marx. Habiendo tratado de los fundamentos más propiamente "marxistas" de este "marxismo como sistema" en el apartado anterior, podremos ser aquí más breves. El marxismo como "sistema completo de Marx-Engels" abarca no solamente el materialismo histórico, sino también el llamado "materialismo dialéctico". En rigor este marxismo ha sido caracterizado con frecuencia como materialismo dialéctico y por este motivo se ha usado para referirse a él la abreviatura *Diamat* ("materialismo dialéctico") y no la abreviatura *Hismat* ("materialismo histórico"). En cierto respecto este marxismo es infiel a algunas de las ideas fundamentales de Marx, especialmente a la idea de que las leyes históricas no son comparables a las leyes físicas. Marx entendió al hombre como un ser creador y en principio libre, y también como un ser natural, aunque no como un ser "solamente natural"; en todo caso, como un ser natural que se esfuerza, en el curso de la historia, por liberarse de la opresión, tanto natural como histórica. Pero en otro respecto este marxismo "completa" a Marx, ya que llena las partes que Marx había dejado "en blanco". En sustancia, consiste en sostener que el ser prima sobre el pensar, y que este último se limita a reflejar pasivamente (casi "fotográficamente") el ser; se trata, pues, de un realismo. Consiste también en afirmar que el ser es, en último término, la "materia"; es, pues, un materialismo. Ahora bien, este materialismo no es mecanicista, como el materialismo de muchos hombres de ciencia del siglo XIX y de algunos filósofos, sino dialéctico. Así, este marxismo consiste en una inversión de Hegel, el cual había puesto la realidad "patas arriba". Además, rechaza de Hegel el contenido, pero conserva fielmente el método. Este método debe aplicarse a la realidad según leyes dialécticas, de las cuales sobresalen tres; las que según algunos inclusive se reducen a tres: la ley de la transformación de la cantidad en cualidad; la ley de la unidad y conflicto de los opuestos, y la ley de la negación de la negación. El marxismo en este sentido es, desde el

punto de vista de la concepción de la realidad, un emergentismo (véase EMERGENTE) que sigue siendo de todos modos naturalista. Las leyes dialécticas en cuestión siguen el esquema de Hegel: tesis (afirmación), antítesis (negación) y síntesis (negación de la negación) — esta última, por lo demás, distinta de la negación lógica, la cual suprime el término puesto o afirmado en vez de "conservarlo" o, mejor, "absorberlo".

Estas leyes dialécticas se aplican a la Naturaleza entera y también a la sociedad. La Naturaleza es una realidad material infinita en el espacio y en el tiempo; de esta realidad surgen los organismos, que siguen siendo materiales, y de los organismos surgen los procesos psíquicos, que están asimismo arraigados en la materia y son, en último término, materiales. El conocimiento tiene lugar por medio de órganos de los sentidos, que son materiales; conocer es, pues, un modo de relación de una "materia" con una "materia". La Naturaleza como realidad material se comprende asimismo de acuerdo con ciertas categorías fundamentales, entre las cuales destacan las de la necesidad y las de la interacción. Ahora bien, tanto esta necesidad como esta interacción tienen lugar no mecánica, sino, una vez más, dialécticamente. El puro mecanicismo es un fatalismo. El idealismo es un "contingentismo (radical)" injustificado. Sólo el materialismo dialéctico permite coordinar la necesidad con la voluntad.

Puede decirse que el marxismo de que hablamos ahora es un materialismo histórico suplementado por un materialismo dialéctico y, según algunos, fundado en un materialismo dialéctico. En cuanto materialismo histórico, este marxismo sustenta fundamentalmente las tesis de Marx descritas en la sección anterior.

(III) El marxismo en los dos sentidos anteriores, y especialmente en el primer sentido, fue objeto de muchas polémicas y revisiones. Algunas de las últimas fueron de naturaleza más política que propiamente filosófica, pero siendo una de las características del marxismo la unión de la teoría con la práctica (la "praxis"), se ha considerado que las discusiones políticas eran también de índole filosófica. Varias de las interpretaciones fueron denunciadas como "revisionistas"; tal ocurrió con las interpretaciones de autores como Kaustky y Berstein por parte de Lenín. En rigor, puede considerarse la interpretación del marxismo —y sobre todo lo que podríamos llamar la "práctica del marxismo"— por Lenín como una fase en la evolución del marxismo. La primera fase sería la de Marx; la segunda, la de Marx junto con algunas ideas de Engels; la tercera, la de Marx-Engels interpretada por los llamados "revisionistas"; la cuarta, la de Lenín. Ahora bien, hemos tratado este punto con más detalle en el artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA, donde nos hemos referido al llamado "marxismo-leninismo" y a algunas de las vicisitudes por éste experimentadas. Aquí nos toca ahora únicamente destacar que en el curso de estas vicisitudes se trató sobre todo de si había un marxismo ortodoxo y, como consecuencia, uno o varios marxismos heterodoxos. Durante un tiempo se consideró como marxismo ortodoxo el soviético, el cual ha recibido los nombres de "neomarxismo" y de "bolchevismo" (o "bolcheviquismo"). Algunos estiman que es injusto reducir el marxismo ortodoxo al soviético sin por ello considerar que la única salida consista en proceder a efectuar una transformación del marxismo análoga a la de los "revisionistas" de comienzos del siglo XX. Para estos últimos autores el marxismo en la forma soviética ha sido el verdadero "revisionismo" y, además, un revisionismo que ha consistido en matar lo que había de vivo en el marxismo. Se ha desarrollado en vista de ello un "nuevo marxismo" que aspira a constituir un "marxismo vivo", en algunas ocasiones más cercano al propio Marx, en otras ocasiones interesado en una renovación de Marx de acuerdo con la nueva situación de la época. Interesantes son a este respecto las ideas de Gramsci (VÉASE), el cual sigue siendo considerado como "ortodoxo" por algunos, pero como un renovador del marxismo mediante una "filosofía de la praxis" por otros; las de Lukács, que ha influido sobre todo en autores "occidentales" no marxistas, pero simpatizantes con algunas de las ideas y, sería mejor decir, "intuiciones del marxismo; las de Henri Lefèbvre (VÉASE) y acaso las de Lezek Kolakowski, el cual se ha esforzado por "resucitar" el marxismo de las ruinas del "oficialismo" y ha distinguido entre "marxismo institucional" ("pseudo-ortodoxo") y "marxismo intelectual" (más "ortodoxo" o, en todo caso, más "vivo"). A las ideas de estos autores pueden agregarse las de Jean-Paul Sartre en su última obra sobre la razón dialéctica; en ella Sartre estima el marxismo como la filosofía de nuestro tiempo, pero este marxismo no es un materialismo dialéctico, cuando menos por el momento, cuando la ciencia opera todavía según supuestos de carácter positivista. Este "nuevo marxismo" o "marxismo vivo" se relaciona a veces con el interés por el "joven Marx" —por "los escritos de la juventud de Marx"—, pero el panorama de este marxismo es demasiado complejo y, sobre todo, demasiado fluido para que se pueda hacer con él mucho más que dar fe de su existencia.

De la abundante bibliografía sobre el marxismo destacaremos sólo, en orden cronológico, algunas obras pertenecientes a muy diversas tendencias; a ellas hay que agregar, además, las citadas en la bibliografía del artículo MARX y algunas de las que se mencionan en las bibliografías de los artículos DIALÉCTICA y MATERIALISMO: G. Plejanov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus: Holbach, Helvetius, Marx*, 1896 (del mismo Plejanov el volumen en inglés: *Fundamental Problems of Marxism*, 1929). — O. Lorenz, *Die materialistische Geschichtsauffassung, zum erstenmal systematisch dargestellt und kritisch beleuchtet*, 1897. — Ludwig Woltmann, *Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung*, 1899. — Th. G. Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899. — B. Croce, *Materialismo storico ed economía marxistica*, 1900. — David Koigen, *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus*, 1901. — Jakob Hollistscher, *Das historische Gesetz. Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1903. — F. Oppenheimer, Das *Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre*, 1903. — A. Penzias, *Die Metaphysik der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1905. — W. von Tugan-Baranowski, *Theoretische Grundlagen des Marxismus*, 1905. — Rudolf Goldscheid, *Problème des Marxismus*, 1906. — G. Sorel, *La décomposition du marxisme*, 1908. — W. E. Biedermann, *Die Weltan-*

schauung des Marxismus, 1908. — Emil Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus,* 1909. — G. Charasoff, *Das System des Marxismus. Darstellung und Krítik,* 1910. — Walter Silzbach, *Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung,* 1911. — N. Cervigli, *Le teorie fondamentali del Marxismo,* 1912. — Rodolfo Mondolfo, *Sulle orme di Marx,* 1919, 4» ed., 1948. — Íd., íd., *Marx y marxismo,* 1960. — H. Cunow, *Grundzüge der Marxschen Soziologie,* 1920-1921. — N. Bujarin, *Théorie des historischen Materialismus,* 1922. — Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtssauffassung,* 2 vols., 1927. — K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung,* 1929. — Íd., íd., *Marxismus und Philosophie,* 2ª edición, 1930. — Varios autores, *Dialéktitschéskiy i istoritschéskiy matérializm,* ed. M. Mitin, 1934. — V. Adoratskiy, *Dialectical Materialism. The theoretical Fundations of Marxism-Leninism,* 1936. — H. Lefèbvre, *Le matérialisme dialectique,* 1940, *nueva ed.,* 1949. — Íd., íd., *Logique formelle, logique dialectique,* 1947 (trad. esp.: *Lógica formal, lógica dialéctica,* 1956). — C. Hubatka, *Die materialistische Geschichtsauffassung,* 1942 (Dis.). — M. M. Rosenthal, *Marksistskiy dialéktschéskiy metod,* 1947. — N. Lubnicki, *The Theory of Knowledge of Dialectical Materialism,* 1949. — H. C. Desroches, *Significations du marxisme suivi d'une initiation bibliographique à l'oeuvre de Marx et d'Engels,* 1949. — M. Cornforth, *Materialism and the Dialectical Method,* 1953 (trad. esp.: *El materialismo y el método dialéctico,* 1961). — Íd., íd., *Historical Materialism,* 1954, ed. rev., 1962. — Íd., íd., *The Theory of Knowledge,* 1955, ed. rev., 1963. Estos tres vols. pertenecen a una serie que el autor ha dedicado a la exposición y comentario del marxismo-leninismo. — M. G. Lange, *Marxismus-Leninismus-Stalinismus. Zur Krítik des dialektischen Materialismus,* 1951. — B. Petrov (B. P. Vychéslavtsév), *Filosofskaá nichtchéta marksizma,* 1952. — G. Politzer, G. Besse, M. Caveing, *Principes fondamentaux de philosophie,* 1954. — A. G. Meyer, *Marxism. The Unity of Theory and Practice. A. Critical Essay,* 1954. — J. Marchai, *Deux essais sur le marxisme,* 1955. — H. B. *Acton, The Illusion of the Epoch. Marxism-Leninism as a Philosophical Creed,* 1955 (trad. esp.: *La ilusión de la época,* 1962). — A. Arvon, *Le marxisme,* 1955. — M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique,* 1955 (trad. esp.: Las *aventuras de la dialéctica,* 1957). — J. Hommes, *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung,* 1955. — André Piettre, *Marx et marxisme,* 1957 (trad. esp.: *M. y marxismo,* 1962). — G. Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study,* 1961. — F. V. Konstantinov, *Los fundamentos de la filosofía marxista* (trad. esp., 1961). — J. Witt-Hansen, *Historical Materialism. The Method. The Théories, I,* 1960. — F. Chatelet, *Logos et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme,* 1962. — J.-P. Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme et Existentialisme, Controverse sur la dialectique,* 1962 (trad. esp.: *Marxismo y existencialismo,* 1963).

Para la filosofía soviética en particular véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — Sobre hegelianismo y marxismo: S. Mark, "Hegelianismus und Marxismus", *Kantstudien,* XXVII (1922). — J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel,* 1955. — Sobre existencialismo y marxismo: G. Lukács, *Existentialisme ou Marxisme,* 1948. — J. Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme,* 1950 (trad. esp.: *Marxismo, existencialismo, personalismo,* 1962). — J.-P. Sartre, R. Garaudy *et al., op. cit. supra.* — Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, i,* 1960. — Para las obras de H. Lefèbvre, G. Lukács y A. Gramsci, véanse las bibliografías de los artículos correspondientes.

MASARYK (TOMAS GARRIGUE) (1850-1937) nació en Hodonin (Moravia) y estudió en la Universidad de Viena. De 1882 a 1911 fue profesor en la nueva Universidad bohemia de Praga. Elegido varias veces diputado, salió de su país en 1914 y se dirigió a Austria, Italia, Suiza y, finalmente, a Inglaterra, profesando durante algún tiempo en el King's Collège, de la Universidad de Londres. Con la independencia, fue elegido Presidente de Checoslovaquia en 1918 y reelegido en 1920 y 1927.

Masaryk se interesó principalmente en problemas de sociología, filosofía política y ética. En todas sus investigaciones introdujo supuestos filosóficos, en los cuales predominaron los derivados del positivismo francés e inglés. Muy fuertes fueron lo que pueden llamarse "tendencias humanistas", combinadas con orientaciones de moral social. Así, su investigación sobre el suicidio no era solamente un análisis de un fenómeno social-histórico, sino que comportaba una filosofía moral destinada a establecer las bases de una sociedad equilibrada, carente de tensiones que no fuesen moral e intelectualmente fructíferas. Lo mismo puede decirse de sus demás escritos de filosofía política, así como de su crítica de las bases filosóficas del marxismo. Masaryk rehusó siempre todo pensamiento de tipo puramente abstracto (o que él estimaba tal) y manifestó inclinación por un modo de pensar "concreto". Éste se reveló no sólo en sus estudios sociales y políticos sino también en sus trabajos de carácter lógico y epistemológico, tanto de los que tenían por tema el problema del escepticismo como de los que se encaminaban directamente a una clasificación de las ciencias y a lo que llamó precisamente la "lógica concreta". Lo decisivo en el pensamiento de Masarky fue, sin embargo, el hecho de que constituyó, estrechamente enlazado con su acción, un modelo para un cierto estilo de la posterior filosofía checa. Así, un examen de las corrientes de esta filosofía muestra dondequiera sus huellas. Esto ocurre ya muy claramente en el positivismo evolucionista de F. Krejci (1854-1934). Pero también en los pensadores más recientes. De hecho, el pensamiento filosófico checo puede ser inclusive considerado desde el punto de vista de la mayor o menor acentuación que los diversos filósofos han establecido de aquel primer positivismo humanista. Si acentuamos el positivismo, nos encontramos con corrientes cientificistas (bien que no enteramente antihumanistas), del tipo de K. Vorovda (1879-1929), de Vl. Hoppe (1890-1931). J. Tvrdy (1877-1943), M. Jahn (1883-1947), J. Krâl (nac. 1882). Si acentuamos el humanismo, llegaremos hasta una línea que tiene fuertes tendencias metafísico-religiosas, tal como ocurre con V. K. Skrach (1891-1943), J. B. Krozâk (nac. 1888), con J. Benes, con el teólogo J. L. Hromâdka y con el biólogo vitalista E. Rádl. Una propensión humanista procedente en parte de Masaryk se encuentra asimismo en diversos pensadores marxistas: Z. Nejedly (nac. 1878), L. Svoboda, L. Rieger, E. Kolman, etc. Y aun ella puede rastrearse en filósofos de orientación estrictamente lógico-metodológica, como J. Patocka, J. Popelovâ, M. Englis, etc.

Obras filosóficas (en los textos alemanes): *Der Selbstmord als so-*

ziale Massenerscheinung der modernen Zivilität, 1881 *(El suicidio como fenómeno de masas de la civilización moderna).* — *Ueber den Hupnotismus,* 1881. — *Biaise Pascal,* 1883. — *Die Wahrscheinlichkeitsrechnung und die Humesche Skepsis,* 1884 *(El cálculo de probabilidades y el escepticismo de Hume).* — *Ueber das Studium der dichterischen Werke,* I, 18S4; II, 1886 *(Sobre el estudio de las obras poéticas).* — *Unsere heutige Krisis,* 1885 *(Nuestra crisis actual).* — *Grundzüge einer konkreten Logik,* 1887 *(Fundamentos de una lógica concreta).* — *Die moderne Evolutionsphilosophie,* 1896. — *Die Stellungnahme der Sozialistenpartei zur Ethik in der neuesten Zeit,* 1896 *(La posición del Partido Socialista frente a la ética más reciente).* — *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur sozialen Frage,* 1899 *(Los fundamentos filosóficos y sociológicos del marxismo. Estudios para la cuestión social).* — *Die Politik als Wissenschaft und Kunst,* 1906 *(La política como ciencia y como arte).* — *Intelligenz und Religion,* 1907. — *Russland und Europa. Soziologischen Skizzen,* 1913. — Además, varios escritos sobre el problema bohemio: *Die böhmische Frage* (1895), Fr. *Palacky's Idee des böhmischen Volkes* (1898), y multiples escritos en la revista *Ñase Doba* especialmente sobre la vida religioso-eclesiástica. — Bibliografía de las obras de Masaryk en: Boris Jakowenko, *La bibliographie de T. G. Masaryk,* 1935. — Véase *Festschrift zum 80. Geburtstag* (7 de marzo de 1930): í: Aliotta, L. Brunschvicg, Bulgakow, Croce, Hugo Fischer, S. Hessen, O. Kraus, Losskij, Rádl y otros; *II (Masaryk als Denker) :* Rádl, Lapchin, Kroft, Mirchuk, Hans Driesch v otros, 1930. —K. Krofta, *M. und sein wissenschaftlichen Werk,* 1930. — E. Utitz, *T. G. M. als Volkserzieher,* 1935. — O. Kraus, *Die Grundzüge der Welt und Lebensanschauung T. G. Masaryks,* 1937. — E. Rade, *La philosophie de T. G. M.,* 1938.

MASNOVO (AMATO) (1880-1955), nac. en Fontanellato (Parma), estudió en la Universidad Gregoriana. Ordenado sacerdote en 1903, profesó en el Seminario de Parma; al fundarse en 1921 la Universidad católica del Sagrado Corazón (Università Cattolica del Sacro Cuore) fue nombrado en ella profesor de filosofía medieval y de filosofía teórica.

Masnovo ha contribuido a la fundamentación y desarrollo del neotomismo *(v.)* contemporáneo tanto histórica como sistemáticamente. Desde el punto de vista histórico, Masnovo ha estudiado los antecedentes inmediatos del pensamiento de Santo Tomás y en particular las corrientes avicenianas. También ha estudiado la relación entre el pensamiento agustiniano y el tomista y ha destacado sus concordancias más bien que sus discrepancias. Finalmente, se ha ocupado de estudiar los orígenes del neotomismo en Italia cuyas fuentes ha encontrado en el pensamiento de Vicenzo Buzzetti (v.) (bien que hoy se hace remontar su origen a sus maestros en el Collegio Alberoni [véase NEOTOMISMO]).

Desde el punto de vista sistemático, Masnovo se ha ocupado, entre otros problemas, de la cuestión de la naturaleza de la posibilidad o, mejor, "los posibles". La doctrina al respecto de Masnovo, llamada por el autor "subordinatismo realista", y también "subordinatismo genético", parte de Santo Tomás al afirmar que el conocimiento comienza por serlo de realidades "actuales" (en acto) y que el conocimiento de lo posible deriva del conocimiento de lo actual. Sin embargo, a diferencia de autores que (como Bergson) hacen de lo posible algo ontológicamente derivado de lo actual, Masnovo sostiene que los posibles son ontológicamente anteriores a las cosas actuales en la mente infinita, la cual crea tales cosas. Interesante en el pensamiento de Masnovo es el intento de concebir analíticamente la noción de causa, lo cual permite, a su entender, no sólo concebir a Dios como Causa primera, sino también evitar los argumentos kantianos contra la posibilidad de demostración de la existencia de esta Causa.

Obras: *Introduzione alla Somma teológica di S. Tommaso,* 1918, 2* ed., 1946. — *Il neotomismo in Italia. Origini e prime vicende,* 1923 (además, artículos complementarios sobre los orígenes del neotomismo en Italia, en *Rivista di FilosofiaNeoscolastica,* 1924 y 1926). — *Problemi di metafisica e di criteriologia,* 1930. — "Gnoseologia e metafisica", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1933). — *Du Guglielmo d'Auvergne a s. Tommaso d'Aquino,* 3 vols., 1930-1945. — *La filosofia verso la religione,* 1941. — *S. Agostino e s. Tommaso,* 1942, 2ª ed., 1950.

MATEMÁTICA. Los pitagóricos consideraban la matemática como *la* ciencia. Esto es comprensible si se piensa que la matemática era para ellos la ciencia de los números y de las figuras geométricas consideradas a su vez como la esencia de la realidad. Estas concepciones pitagóricas ejercieron gran influencia, especialmente en el mundo antiguo y durante el Renacimiento. Pocos autores las han mantenido en la época moderna. pero pueden rastrearse trazas de la importancia central adquirida por la matemática en los ideales científicos panmatematizantes, los cuales, según Meyerson, constituyen una de las varias posibles filosofías de la ciencia.

La filosofía ha considerado siempre la matemática como uno de los objetos principales de sus investigaciones. Éstas han sido llevadas a cabo dentro de la lógica, de la teoría del conocimiento y de la metafísica hasta que se ha constituido una disciplina especial, la filosofía de la matemática, que ha tenido por misión formular con la mayor claridad posible los problemas básicos (los "problemas de fundamentación") concernientes a dicha ciencia. De estos problemas consideraremos aquí los siguientes: (1) El contenido de la matemática; (2) La naturaleza de los entes matemáticos; (3) Los fundamentos de la matemática; (4) La relación entre la matemática y las demás ciencias; (5) La relación entre la matemática y la realidad.

El problema del contenido de la matemática concierne menos a la filosofía que a la propia matemática. Puede resolverse en buena parte mostrando las cuestiones de que se ocupa la matemática, los métodos que usa y las ramas en que se divide. Suponiendo conocidos en lo esencial estos aspectos, no es menester aquí referirnos a ellos con detalle. Observaremos sólo que la idea —predominante durante mucho tiempo— según la cual la matemática es la ciencia de la cantidad, no puede mantenerse. En efecto, hay disciplinas matemáticas, como la topología, que no se ocupan de la cantidad. Por este motivo se ha intentado encontrar un concepto más general para definir el contenido de la matemática: es el concepto de orden (VÉASE).

Sobre la naturaleza de los entes matemáticos hay muchas discusiones, aun tomando la expresión 'entes matemáticos' en un sentido neutral, equi-

valente a 'aquello de que se ocupa la matemática'. Entre las posiciones adoptadas sobre este problema mencionaremos siete: (a) el realismo; (b) el conceptualismo; (c) el nominalismo; (d) el apriorismo; (e) el empirismo; (f) el objetivismo y (g) el "existencialismo". Señalaremos brevemente en qué consiste cada una de ellas.

Las posiciones (a), (b) y (c) consideran el problema de la naturaleza de los entes matemáticos de acuerdo con la teoría de los universales (v.). Suponen, en efecto, que tales entes son ideas generales cuyo *status* ontológico debe determinarse. Según la posición (a), los entes matemáticos existen antes de las cosas; tienen, pues, una realidad metafísica (u ontológica). Por eso tal posición es llamada también *platonismo*, aunque debe tenerse presente que no coincide con la doctrina del propio Platón, el cual consideraba con frecuencia que los entes matemáticos son análogos a las ideas, mas no se confunden con las ideas: son intermediarios entre la realidad sensible y la inteligible. Según la posición (b), los entes matemáticos tienen existencia solamente en tanto que poseen fundamento en la realidad, *fundamentum in re;* son, pues, conceptos, pero no meras producciones de nuestra mente. Según la posición (c), los entes matemáticos son solamente nombres, adoptados por convención y aplicables a la realidad por cuanto son en sí mismos vacíos de contenido.

Las posiciones (d) y (e) consideran el problema en cuestión desde el punto de vista del origen de nuestros conceptos matemáticos. Según la posición (d), los entes matemáticos son concepciones innatas, completamente independientes de la experiencia, aunque aplicables a ella. Según la posición (e), los entes matemáticos son obtenidos por medio de abstracciones efectuadas a partir de la experiencia; son, por así decirlo, idealizaciones máximas de nuestras percepciones sensibles.

Las posiciones (f) y (g) consideran de nuevo el problema desde el punto de vista ontológico, pero sin comprometerse a adoptar al respecto (por difícil que ello sea) una teoría de los universales. Según la posición (f), los entes matemáticos no existen, sino que "subsisten" o "consisten" (v. CONSISTENCIA); su modo de ser es el del objeto ideal (v.). Según la posición (g), hay que distinguir entre el pensamiento matemático y el objeto del pensamiento matemático. La atención preponderante hacia el primero da origen a un formalismo; la atención preponderante hacia el último permite sostener una fundamentación existencial del intuicionismo. La posición (f) ha sido defendida, entre otros, por Meinong, La posición (g), por Oskar Becker, siguiendo algunas indicaciones de Heidegger.

La fundamentación de la matemática ha dado origen también a muchas discusiones, de las que han emergido tres posiciones distintas: el logicismo, el formalismo y el intuicionismo. Para el logicismo, desarrollado por Frege y luego por Peano, Russell y Whitehead, la matemática se reduce a la lógica. Para el formalismo, defendido por David Hubert, la matemática puede formalizarse por completo; el método adecuado a tal efecto consiste en probar la no contradicción de las teorías matemáticas y de todos los sistemas logísticos apropiados a ellas. Para el intuicionismo, defendido, entre otros, por L. E. J. Brouwer y Arend Heyting, puede hablarse de entes matemáticos solamente si podemos construirlos mentalmente. Cada una de estas posiciones choca con dificultades peculiares: el logicismo encuentra muy difícil situar toda la matemática dentro del marco de la lógica; el formalismo —calificado también de *axiomatismo*— topa con los obstáculos derivados de las consecuencias de la prueba de Gödel (v.); el intuicionismo se ve precisado a cercenar una buena parte de las teorías matemáticas de sus construcciones, sobre todo cuando, adoptando la doctrina de G. F. C. Griss, concibe que hay entes matemáticos solamente cuando son *efectivamente* construidos mentalmente. Cada una de estas posiciones, por otro lado, ha alcanzado grandes triunfos y ha impulsado grandemente el progreso en matemática. No puede predecirse qué teoría triunfará definitivamente; lo más probable es que haya que mantener las partes más fecundas de cada una de ellas. Debe observarse que en todas estas teorías, incluyendo la intuicionista, se tiende a la formalización (v.) máxima de las operaciones matemáticas; es un error, por lo tanto, interpretar ciertos resultados de la matemática contemporánea como un apartamiento de esta vía.

La cuestión de la relación entre la matemática y las demás ciencias es muy compleja. En todo caso, se han manifestado al respecto muy diversas opiniones. Para algunos, la matemática es la lengua universal de todas las ciencias. Si algunas se resisten a la llamada "matematización" es simplemente o porque están poco desarrolladas o porque las matemáticas usadas no son, o no son todavía, suficientemente ricas y flexibles. Para otros, la matemática se aplica a las ciencias en grado decreciente de intensidad desde la física, completamente, o casi completamente matematizado, hasta la historia, donde la matemática desempeña un papel modesto o nulo. Parece no encontrarse nadie para quien la matemática pueda resultar perniciosa para ciencias ya altamente matematizadas como la física. Sin embargo, esta es la opinión de J. Schwartz (Cfr. art. citado *infra*),que, por su carácter polémico, procederemos a resumir.

Según dicho autor, "en su relación con la ciencia, la matemática depende de un esfuerzo intelectual llevado a cabo fuera de la matemática para la especificación de la aproximación que la matemática va a tomar literalmente". El matemático tiene que considerar situaciones bien definidas —o convertir cualesquiera situaciones dadas en situaciones bien definidas, séanlo o no de hecho para los físicos y, *a fortiori*, para los demás hombres de ciencia. "El matemático convierte en axiomas —y toma tales axiomas literalmente— lo que para el hombre de ciencia son supuestos teóricos." Ello puede llevar a considerar tales supuestos teóricos como axiomas científicos; cuando tal sucede, la matemática resulta perniciosa, porque introduce una confusión. Conviene, pues, concluye Schwartz, no confundir lo que dice el físico con una interpretación literal de las fórmulas matemáticas de que se vale. Ejemplo de tal situación es la ecuación de Schrödinger para el átomo de hidrógeno. Esta ecuación "no es una descripción literalmente correcta del átomo, sino una aproximación a una ecuación algo más

correcta que tenga en cuenta el *spin*, el diapolo magnético y los efectos relativistas; ecuación que es a la vez una aproximación mal comprendida a un conjunto infinito de ecuaciones cuánticas relativas al campo.

Al respecto debe observarse que aunque, en efecto, la matemática —o una interpretación literal de una ecuación matemática— pueda resultar perniciosa para el buen entendimiento de ciertos procesos físicos, no es necesario que resulte perniciosa; además, debe tenerse en cuenta que no pocos importantes resultados físicos (incluyendo algunos obtenidos por el citado Schwartz) han sido posibles gracias a desarrollos matemáticos.

Lo más plausible en el problema de la relación entre la matemática y la ciencia —o las ciencias— es adoptar el punto de vista de que la matemática es definible de algún modo como un lenguaje y que, por consiguiente, su relación con otras ciencias consiste, a la postre, en la relación que exista, o pueda existir, entre el lenguaje matemático y el de otras ciencias.

El problema llamado a veces "relación de la matemática con la realidad" es en gran parte reducible al anterior; en efecto, preguntar en qué medida pueden, o deben, usarse las matemáticas en otras ciencias equivale a preguntar en qué medida las matemáticas pueden, o deben, usarse para describir, resumir o precisar los conocimientos que forman el contenido de las demás ciencias. Sin embargo, algunas veces se ha considerado este problema separadamente, o bien se ha considerado el problema en toda su generalidad en cuanto problema de qué tipo de verdad pueden expresar las matemáticas. Dos citas al respecto son iluminativas. Una procede de Henri Poincaré y reza: "La posibilidad misma de la ciencia matemática parece una contradicción insoluble. Si esta ciencia sólo es deductiva, ¿de dónde le viene este perfecto rigor que nadie piensa poner en duda? Si, por el contrario, todas las proposiciones que enuncia pueden deducirse unas de otras por medio de las reglas de la lógica formal, ¿cómo no se reduce la matemática a una tautología inmensa?" Aunque esta cita parece referirse exclusivamente a la cuestión de la naturaleza de las proposiciones matemáticas, envuelve el problema de "la relación de la matemática con la realidad" por cuanto se refiere, cuando menos implícitamente, a la cuestión de la fuente del rigor y certeza de las proposiciones matemáticas. Este rigor y esta certeza se transfieren a los fenómenos mismos descritos matemáticamente. La otra cita procede de Einstein y dice: "En la medida en que las proposiciones matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas, no son reales." Vemos con ello que se le plantean al filósofo en lo que toca a la cuestión citada dificultades al parecer insuperables. Varias soluciones han sido propuestas para resolverlas. He aquí algunas: (I) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque ella misma no dice nada: es como un marco vacío dentro del cual cabe todo; (II) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque resulta empíricamente de un examen de lo real; (III) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque, como suponía Kant, los juicios matemáticos son juicios sintéticos *a priori;* (IV) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque ésta es de índole matemática. La solución (I) es un extremo formalismo; la solución (II), un empirismo; la solución (III) un apriorismo trascendental; la solución (IV) una forma de pitagorismo. Terminamos de este modo por el mismo tema con que habíamos iniciado este artículo: el tema de la naturaleza matemática de lo real.

Además de los autores y textos a que se hace referencia en el artículo, véase, para la cuestión de los principios de la matemática: Bertrand Russell, *Principies of Mathematics,* I, 1903, 2ª edición, 1938 (trad. esp.: Los *principios de las matemáticas,* 1951; para una introducción más simple, del mismo autor: *Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919; trad. esp.: *Introducción a la filosofía matemática,* 1947). — B. Russell y A. N. Whitehead, *Principia mathematica,* I, 1910; II, 1912; III, 1913, 2ª edición, 1925-1927. — Louis Couturat, *Les Principes des Mathématiques, avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant,* 1905 (véase, además, la bibliografía del artículo LOGÍSTICA, en particular aquellas obras especialmente consagradas a la lógica como filosofía matemática). — Hugo Dingler, *Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der mathematischen,* 1907. — Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften,* 1910. — Pierre Boutroux, *Les príncipes de l'analyse mathématique,* 1914-1919. — Hugo Dingler, *Das Prinzip der logischen Unabhänhigkeit in der Mathematik zugleich als Einführung in die Axiomatik,* 1915. — D. Hubert y W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik,* 1928, 3* ed., 1949. — D. Hubert, P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik,* 2 vols., 1934-1939 (las obras de Hubert pertenecen a la dirección axiomática; para la dirección intuicionista véase la bibliografía del artículo INTUICIONISMO). — Stanislaw Leśniewski, "Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *Fundamenta mathematica,* XIV (1928), 1-81 (véase también bibliografía de LESNIEWSKI (S). — Amoroso Costa, *As ideáis fundamentáis da Matemática,* 1929. — F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays,* 1931. — A. Heyting, *Grundlagenforschung, Intuitionismus, Beweistheorie,* 1934 [dirección intuicionista]. — Varios autores, *Crisis y reconstrucción de las ciencias exactas,* 1936 (Publicaciones de la Universidad de La Plata). — E. W. Beth, *Les fondements logiques des mathématiques,* 1950, 2ª ed., 1955. — S. C. Kleene, *Introduction to Metamathematics,* 1952. — Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Remarks on the Foundations of Mathematics,* 1956, ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe. — P. H. Nidditch, *Introductory Formai Logic of Mathematics,* 1957. — S. C. Kleene, "Mathematics, Foundations of" en *Encyclopaedia Britannica,* ed. de 1957, Vol. 15, págs. 82-84. — Exposiciones sobre el pensamiento matemático (además de algunas de las obras antes citadas y de muchas de las que figuran en el artículo LOGÍSTICA). E. W. Beth, Georges Bouligand, *Les aspects intuitifs de la mathématique,* 1944. — F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken,* 1936, 2* edición, 1947. — Edouard Le Roy, *La pensée mathématique pure,* 1960 [Curso en el Collège de France, 1914-1915 y 1918-1919, revisado desde 1919-1920 para su publicación, con 5 apéndices procedentes de un curso en el mismo Collège, 1922 a 1926]. — Libros sobre la naturaleza y sobre la realidad de los "objetos matemáticos": A. Voss, *Uebcr das Wesen der Mathematik,* 1908. — Geiringer, *Die Gedankenwelt der Mathematik,* 1922. — Oskar Becker, "Mathematische Existenz", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* VIII (1927), 441-809. — G. Junge, *Ein-*

fürung in Wesen und Wert der Mathematik, 1928. — Max Black, *The Nature of Mathematics,* 1933. — B. von Freytag, *Die ontologischen Grundlagen der Mathematik,* 1937. — Max Bense, *Geist der Mathematik. Abschnitte aus der Philosophie der Arithmetik und Geometrie,* 1939. — E. W. Beth, *L'existence en mathématiques,* 1956. — W. Überwasser, E. Theis, Th. Litt, B. von Juhos, B. von Freytag, P. Lorenzen, G. Martin, A. Kratzer *et al.,* "Mathematik und Wirklichkeit", Cuadernos 9, 10, 11, Año VI (1953) de *Studium genérale.* — Obras sobre matemática y lógica, y matemática y realidad: véase bibliografía de LÓGICA Y REALIDAD. Además (o especialmente): M. Pasch, *Mathematik und Logik,* 1919. — Francisco Vera, *La lógica en la matemática,* 1929. — Hans Hahn, *Logik, Mathematik und Naturerkennen (Einheitswissenschaft),* 1933. — Ferdinand Gonseth, *Les Mathématiques et la Réalité,* 1936. — A. Lautmann, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques,* 1938. — Id., íd., *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques,* 1939. — V. Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung,* 1947. — Sobre el método matemático: O. Holder, *Die mathematische Methode,* 1924. — Sobre matemática y lenguaje: Arthur F. Bentley, *Linguistic Analysis of Mathematics,* 1932. — Sobre epistemología de la matemática: Wolf gang Cramer, *Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik,* 1937 [Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 27]. — Fausto Toranzos, *Introducción a la epistemología y fundamentación de la matemática,* 1942. — Georgi Schischkoff, *Erkenntnistheoretische Grundlagen der mathematischen Anwendbarkeit,* 1949. — Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique. I: La pensée mathématique,* 1949. — Filosofía de la matemática: Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft,* 1927 (trad. inglesa, modificada y ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science,* 1949). — Walther Brand y Marie Deutschbein, *Introducción a la filosofía matemática* (trad. esp., 1930). — Walther Dubislav, *Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart,* 1932. — F. Gonseth, M. Lautmann, G. Juvet, G. Bouligand, J. L. Destouches, B. Mania, St. Jaskowski, A. Reymond, A. Becker, Paul Schrecker, *Philosophie des Mathématiques,* 1936 [Actes du Congrès International de Philosophie scientifique, 6]. — Louis O. Kattsoff, A *Philosophy of Mathematics,* 1948. — B. von Freytag, *Gedanken zur Philosophie der Mathematik,* 1948. — G. Polya, *Mathematics and Plausible Reasoning,* 2 vols., 1955. — Stephan Körner, *The Philosophy of Mathematics. An Introductory Essay,* 1960. — A. Froda, H. Margenau, J. Schwartz, J. A. Wheeler, "Symposium on the Role of Mathematics in the Formulation of Physical Théories", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science* [Proceedings of the 1960 International Congress] ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski, 1962, págs. 340-74; El artículo de J. Schwartz referido en el texto procede del mismo volumen, y lleva el título "The pernicious Influence of Mathematics on Science", págs. 356-60. — D. Maravall y Casanoves, *Filosofía de las matemáticas,* 1961. — P. Bernays, *Philosophie der Mathematik,* en prep. — Sobre "ficciones" en la matemática: Christian Betsch, *Fiktionen in der Mathematik,* 1926. — Obras históricas de carácter general: M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,* I, 1907. — L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique,* 1913 (trad. esp.: *Las etapas de la filosofía matemática,* 1945). — Pierre Boutroux, *L'idéal scientifique des mathématiciens, dans l'antiquité et dans les temps modernes,* 1920. — J. Pelseneer, *Esquisse du progrès de la pensée mathématique. Des primitifs au Xe Congrès International des mathématiciens,* 1935. — G. Sarton, *The Study of the History of Mathematics,* 1936. — G. Loria, *Storia dette matematiche dall'alba délia civiltà al secólo XIX,* 3 vols., 1929-1931-1933, 2ª ed. en 1 vol., 1950. — Edmund Colerus, *Von Pythagoras bis Hilbert. Die Epochen der Mathematik und ihre Baumeister. Geschichte der Mathematik für Jedermann,* 1937. — E. W. Beth, *Inleiding tot de wijsbegeerte der wiskunde,* 1940, 2» ed., 1948. — Max Bense, *Konturen einer Geistesgeschichte der Mathematik (Die Mathematik und die Wissenschaften),* 1946. — O. Becker y J. E. Hofmann, *Geschichte der Mathematik,* 1952. — Oscar Becker, *Grosse und Grenze der mathematischen Denkweiss,* 1959. — Matemática pregriega: O. Neugebauer, *Vorgriechische Mathematik,* 1934. Matemática griega y medieval: O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity,* 1952. — O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike,* 1957. — K. Reidemeister *Mathematik und Logik bei Plato,* 1942. — A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics,* 1955. — H. G. Apostle, *Aristotle's Philosophy of Mathematics,* 1953. — F. Vera, *La matemática del Occidente latino medieval,* 1956. — J. Alvarez Laso, C. M. F., *La filosofía de las matemáticas en Santo Tomás,* 1952. — Matemática moderna: J. Baumann, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie,* 2 vols., 1869, y, sobre todo, la obra de Cassirer, *Das Erkenntnisproblem,* etc., mencionada en la bibliografía sobre este filósofo. — Bibliografía: E. W. Beth, *Symbolscihe Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften,* 1948 *[Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* 3, ed. I. M. Bocheński].

MATEO DE AQUASPARTA *(ca.* 1240-1302), de la Orden de los Franciscanos, nació en Aquasparta (Umbría), fue entre 1275 y 1276 maestro en la Universidad de París, en 1279 lector en el *Studium* franciscano de Bolonia, y en el mismo año lector en el Sacro Palacio en Roma como sucesor de Juan Pecham. En 1287 fue nombrado Ministro general de su Orden y en 1288 Cardenal. Discípulo fiel de San Buenaventura, Mateo de Aquasparta consideró a San Agustín como la máxima autoridad teológica y filosófica; sin embargo, los conceptos aristotélicos no fueron enteramente ajenos a sus especulaciones y le sirvieron en no poca medida para la elaboración del agustinismo bonaventuriano, cuando menos en lo que toca a la doctrina del alma y de sus operaciones. Así, por ejemplo, Mateo de Aquasparta defendió la tesis de la iluminación divina del alma sin la cual esta última no podría conocer la especie inteligible que le presenta el objeto. Pero a la vez la propia alma elabora las especies sensibles para formar las inteligibles; en semejante elaboración desempeña un papel capital el entendimiento agente. De este modo tal proceso de formación es análogo a un proceso de abstracción. La influencia de Avicena puede explicar la adopción de semejante punto de vista conciliatorio sin que ello implique olvidar que, en último término, la doctrina agustiniana y bonaventuriana es la que se impone como un marco general en tal análisis del alma. Por otro lado, en oposición a la doctrina tomista, Mateo de Aquasparta consideró que hay un conocimiento directo de las entidades singulares por medio de una especie singular, la cual consti-

tuye la base para la formación de la especie inteligible, si bien una base genética más que propiamente epistemológica. Siguiendo a San Buenaventura, Mateo de Aquasparta defendió, además, la doctrina de la composición hilemórfica de todos los entes creados.

Se deben a Mateo de Aquasparta varias *Quaestiones disputatae y Quaestiones quodlibetales.* Mateo es también autor de *Comentarios* a las *Sentencias.* Edición de algunas *Quaestiones disputatae* en: *De humana cognitionis ratione Anécdota quaedam Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, a cargo de los Padres del Colegio de San Buenaventura, Ad Claras Acquas, 1883. — Los mismos PP. han publicado una selección más amplia de las *Quaestiones disputatae* en la Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi: *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione,* 1903, 2* ed., 1957 (Bibliotheca, I). — *Quaestiones disputatae de Incarnatione et de lapsu aliaeque selectae de Christo et de Eucharistia*, 2ª ed., 1957 (Bibliotheca, II). — *Quaestiones disputatae de gratia,* 1935, ed. V. Doucet (Bibliotheca, XI). — *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia,* 1956, ed. Gedeonis Gál, O. F. M. (Bibliotheca, XVII). — *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, 1959 (Bibliotheca, XVIII). — Véase también edición de *Quaestiones disputatae de anima* XIII, 1961, ed. A.-J. Gondras [Études de philosophie médiévale, 50].

Véase Martin Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus ab Aquasparta,* 1906. — L. Amorós, "La teología como ciencia práctica en los tiempos que preceden a Escoto", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IX (1934), 261-303. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Aquasparta, I. Das Wesen der Gnade,* 1942. Además, estudio preliminar de V. Doucet a la citada edición (1935) de las *Quaestiones de Gratia.*

MATERIA. El término griego ὕλη (*hyle*) se usó primariamente con los significados de "bosque", "tierra forestal", "madera" ("madera cortada" o "leños"). Luego se usó también con el significado de "metal" y de "materia prima" de cualquier clase, esto es. substancia con la cual (y de la cual) se hace, o puede hacer, algo. Significados análogos ha tenido el vocablo latino *materia (y materies)*, usado para designar la madera —especialmente los leños de madera— y también cualquier material para la construcción. Parece que sólo con Aristóteles adquirió ὕλη un significado filosófico técnico o, cuando menos, técnicamente preciso. Ello no quiere decir, sin embargo, que el concepto de materia no fuera usado filosóficamente antes de Aristóteles. Puede encontrarse tal concepto en el pensamiento chino e indio y también en el pensamiento hebreo, así como en el pensamiento griego pre-aristotélico, al cual nos referiremos brevemente en seguida.

Por lo pronto, puede considerarse que los filósofos milesios (VÉASE) entendían la realidad primaria o fuente, φύσις de la realidad —agua, *apeirón* (v.), aire— como una entidad de algún modo "material". En todo caso, esta realidad era concebida en cada caso como una especie de masa más o menos indiferenciada de la cual se suponía que surgen los diversos elementos y con la cual se imaginaba que se formaban todos los cuerpos. Se trataba, pues, de una especie de "materia", bien que de una materia "animada" o "vivificada", razón por la cual las doctrinas de los milesios han sido consideradas a menudo como una manifestación de hilozoísmo (VÉASE). El concepto de materia entre los milesios puede ser equiparado al concepto de "masa" (en latín: *massa,* derivado del griego μᾶζα [= pan de cebada] y, según algunos autores, del hebreo fITE), *mazza* [= pan sin levadura]) por lo menos en un sentido: en que "la materia primordial" en cuestión parecía tener una cierta masa en tanto que *quantitas materiae*, aun cuando puede alegarse que tal "materia primordial" consistía no sólo en la cantidad, sino también, y aun especialmente, en el espacio ocupado. Echando ahora mano de un vocabulario anacrónico puede decirse que los milesios emplearon un concepto a la vez "físico" y "metafísico" de materia (y hasta de materia-masa). Ahora bien, a medida que se buscó un principio que explicara realmente el movimiento y la formación de los diversos cuerpos, el concepto de materia en sentido milesio resultó insuficiente. La materia —sea cual fuere— fue entonces concebida o como una realidad puramente sensible, o bien como una realidad esencialmente mudable. Lo primero ocurrió entre los eleatas; lo segundo, entre algunos pluralistas.

La consideración de la materia como elemento en el cual radica el movimiento (sensible o "local") y la diversidad de los cuerpos, llevó a la idea de materia como masa informe de los elementos (especialmente de los cuatro elementos: fuego, tierra, agua, aire), masa de la cual se suponía que surgieron luego, por diferenciación, los elementos mismos. Tal pudo ser el caso de Anaximandro y luego de Empédocles. No fue, ciertamente, el caso de Demócrito, cuyo concepto de materia, como veremos más adelante, es comprensible más bien por analogía con el llamado "concepto clásico (moderno) físico de la materia". Puede preguntarse ahora si tal es, en cambio, el caso de Platón.

De algún modo lo es. En efecto, la distinción establecida por Platón entre el ser que es siempre y nunca cambia, y el ser que no es nunca y cambia siempre *(Tim.,* 49 A) le lleva a preguntarse por el tipo de realidad de este último ser. No puede ser una realidad determinada, pues si tal fuera tendría una forma, y entonces no sería perpetuamente mudable. No puede ser, pues, ninguno de los elementos, de modo que parece deber concluirse que tiene que ser algo así como la masa indiferenciada de los elementos previa a toda "formación", esto es, "lo común" en todos los elementos. Pero en tal caso es como un "receptáculo", χώρα, vacío capaz de "acoger" cualquier forma (*Tim.*, 51 A). De ahí la identificación de receptáculo, χώρα, y materia, ὕλη, que, según Aristóteles (*Phys.*, IV, 2, 209 b 11) caracteriza la concepción de la materia en Platón.

Pero, al mismo tiempo, tenemos en Platón otras ideas acerca de la materia — o de lo que luego se llamará tal. Por lo pronto, si se equipara la forma con el ser propiamente dicho, la materia es lo que se hallará más cerca del "no ser", de modo que en algunas interpretaciones del platonismo se identificarán simplemente "no ser" y "materia". Por otro lado, este "no ser" tiene un carácter muy particular: no es el "puro no ser", sino un "no ser existente" — lo que puede en-

tenderse como sigue: es "un no ser frente al ser que es siempre y no cambia nunca". Finalmente, Platón parece inclinarse a veces (Cfr., por ejemplo, *Tim.*, 30 A) a concebir la materia informe y primaria con una realidad que posee unas ciertas cualidades, y ante todo el movimiento, o la posibilidad de movimiento. La materia es en este último caso aquello puramente "otro" ("otro que las formas"), lo que cambia siempre —entendiéndose: cambia sin orden y sin medida—, y lo que el demiurgo (VÉASE) toma con el fin de introducir algún orden y formar el universo. La materia es en este caso "lo visible", en contraposición con "lo inteligible"; es lo puramente sensible y lo puramente múltiple en contraposición con lo que posee esencialmente orden, inteligibilidad y unidad.

El primer filósofo (en Occidente) en quien la noción de materia adquiere un carácter filosófico "técnico" es Aristóteles. Ello no quiere decir que Aristóteles no debiera mucho a los pensadores precedentes —presocráticos y Platón— en el tratamiento de este concepto. Pero Aristóteles no solamente precisó más que sus precursores el concepto de materia, sino que, al mismo tiempo, lo enriqueció considerablemente. Resumiremos a continuación algunas de las ideas aristotélicas a este respecto.

Un carácter común a toda noción de materia en Aristóteles es la receptividad; cualquiera que sea la materia de que se trate, no es propiamente materia si no está, por así decirlo, "dispuesta" a recibir alguna determinación. Ahora bien, ello hace que no haya solamente una sola especie de materia, que sería lo puramente indeterminado, sino varias clases de materia de acuerdo con su modo de receptividad.

Dentro de un carácter común puede distinguirse en Aristóteles entre varias concepciones de la materia. Si bien no es siempre fácil, ni legítimo, distinguir en el Estagirita entre lo que corresponde a la "física" y lo que corresponde a la "metafísica", procederemos para mayor claridad a suponer que esta distinción es mucho más clara de lo que aparece en los propios textos del filósofo. Ahora bien, en la física la materia aparece a veces como el substrato. Éste es "lo que está debajo de todo cambio", y aquello en que "inhieren" las cualidades. Parece, pues, que la materia es la substancia (VÉASE), y, en efecto, Aristóteles usa a veces el término ὕλη como "substancia". Sin embargo, la materia como substrato no es simplemente la substancia, ya que es algo común a todas las substancias, de suerte que aparece como una especie de matriz de la realidad "física" y no la realidad física misma. Por tanto, si la materia es substrato lo es en un sentido distinto del substancial.

En cuanto "substrato de", la materia es aquella "realidad sensible" de la cual pueden abstraerse una o varias determinaciones. Estas determinaciones no se contraponen, pues, a la materia, ni se sobreponen a ella. De la "realidad sensible" pueden abstraerse figuras y cantidades o pueden abstraerse formas y universales. La materia misma es, como dice Aristóteles en *Met.*, Δ, 13, 1020 a 20, algo que no es particular, ni es de una cierta cantidad, ni algo a lo cual se han asignado cualesquiera otras categorías. La materia en general es una materia primera, ὕλη πρώτη, algo sensible común (la *materia sensibilis communis* de que hablará Santo Tomás); cuando se habla de realidad física en general hay que tener en cuenta la composición material "primera". La materia puede ser "materia de" alguna realidad determinada — como, por ejemplo, la materia que es común a todos los hombres. Entre la "materia primera" y la "materia de" no hay otra diferencia que la completa generalidad de la primera y la mayor especificidad de la segunda; en ambos casos se trata de una "materia sensible común". En cuanto sujeto de cambio, la materia en cuestión —y especialmente la "materia primera"— es una materia genética, ὕλη γεννητή. Podemos, así, establecer una serie de "niveles" en los que se da la materia: materia primera en general; materia en cuanto elementos materiales (los cuatro elementos); materia como materia de una realidad determinada (hombre, árbol, etc.). (Cfr., entre los pasajes en los que Aristóteles trata de la noción de la materia en los sentidos indicados: *Met.* E, 1, 1025 b 30 y sigs.; 1036 a 2 y sigs.; *De Cáelo*, III, 1, 299 b 15 y sigs.; *De gen. et corr.*, II, 1, 329 a 24 y sigs.). Aristóteles estima que ninguna realidad puede comprenderse sin su materia y trata de establecer qué tipos fundamentales de materia hay: materia sensible (que tiene diversos grados de receptividad y especificidad), materia inteligible (como la pura extensión), etc. Puede hablarse asimismo de materia individual, ὕλη οἰκεία καὶ ἴδιος, es decir, de la materia de que se compone un individuo y que, según una de las posibles interpretaciones de las doctrinas de Aristóteles, puede constituir el principio de individuación.

El modo "metafísico" de considerar la materia es sensiblemente análogo al "físico", pero en él adquiere mayor importancia la relación entre la materia y la forma. En rigor, casi siempre que se trata de la concepción aristotélica del concepto "materia", se suele estudiarla "metafísicamente" como uno de los términos en el famoso par *materia-forma*. Desde este punto de vista la materia es definida como "aquello con lo cual algo se hace". Este "hacer" puede tener dos sentidos: el sentido de un proceso natural, y el de una producción humana. Así, el animal está hecho, o compuesto, de carne, huesos, tendones, etc.; la estatua está hecha de mármol o bronce, etc. En estos casos, carne, huesos, tendones, mármoles, bronce, etc., son la materia de que está hecho en cada caso el animal o la estatua. Con ello el concepto de materia adquiere un sentido "relativo": la materia es siempre relativa a la forma (VÉASE). Por eso la realidad no es ni materia ni forma, sino siempre —con excepción del motor inmóvil, o los motores inmóviles— un compuesto. Cierto que en algunas ocasiones Aristóteles parece referirse a la materia como lo pura y simplemente indeterminado. Pero el mismo concepto de indeterminación carece de sentido a menos que se refiera a algo determinado, o a una posibilidad de determinación. Aunque se defina la materia como "posibilidad", habrá que admitir que es una "posibilidad para algo". De ahí la distinción aristotélica entre la materia —que es un no ser por accidente— y la privación (VÉASE), que es un no ser en sí mismo. La materia está íntimamente ligada a la substancia, lo que no ocurre con la privación. Más aun: la privación es contraría al bien, en tanto que la materia "aspira" al bien. Esto permite eliminar la contradicción platónica que consiste en afir-

mar un contrario que desea su propia destrucción. La noción de materia le sirve, así, a Aristóteles, para explicar el cambio y el devenir (VÉASE). Como substrato distinto de los contrarios, la materia permite el cambio, ya que los contrarios mismos no pueden cambiar. La materia puede ser, así entendida, como la substancia en cuanto substrato, es decir, no como lo que cambia, sino como aquello en lo cual se produce el cambio (Cfr. *Met.*, *A*, 2, 1069 b y sigs.).

La distinción entre los aspectos "físico" y "metafísico" de la noción de materia es, como hemos apuntado, un tanto incierta, sobre todo si tenemos en cuenta que la idea de materia en Aristóteles es de aplicación general. En rigor, podemos partir de un estudio metafísico de la materia como componente de todo ser —excepto el primer motor— y pasar luego a una dilucidación del concepto de materia de acuerdo con las diversas clases de substancias. Debe advertirse que la pluralidad de "materias" es esencial en el sistema aristotélico; en efecto, siendo la materia aquello en lo cual tiene lugar el cambio, o lo que se presupone en todo cambio, habrá tantas especies de materia como tipos de cambio hay. Puede así hablarse de materia local, materia para la alteración, materia para los cambios de tamaño, materia para la generación y la corrupción. La "materia local", ὕλη τοπική, es la que corresponde al movimiento como traslación, el cual tiene lugar tanto en el mundo sublunar como en el mundo de las esferas celestes. Puede hablarse, según apuntamos, de una materia inteligible, que es equiparable a la extensión. Puede hablarse de materia prima o pura y materia cualificada, etc. En vista de ello, se ha dicho que el sistema aristotélico multiplica innecesariamente las clases de "materia", a diferencia de la concepción unitaria propia de la física moderna. Sin embargo, debe tenerse presente que la materia de que habla Aristóteles no es, o no es fundamentalmente, una realidad "material", ya que esta realidad necesita, para existir, también una materia y una serie de determinaciones. La materia en el sentido aristotélico no es, pues, un ser que se baste a sí mismo; es simplemente aquello con lo cual, y de lo cual, está compuesta toda substancia concreta.

La noción aristotélica de materia fue objeto de muchas discusiones ya en la Antigüedad. Algunos comentaristas del Estagirita (por ejemplo, Simplicio) argüían, contra Aristóteles, que la materia, cuando menos como cuerpo, debe tener ella misma ciertas determinaciones (cantidad y magnitud principalmente) (*Simplicii in Aristotelis Phys.... commentaria*, ed. H. Diels [1882], pág. 229). Los estoicos se oponían al concepto aristotélico de materia, insistiendo en la realidad material de lo corporal, el cual no es simplemente extenso, sino que tiene por lo menos una característica fundamental: la llamada antitipia (VÉASE) o resistencia. Los atomistas adoptaron una concepción no cualitativa y mecánica de la materia. Los átomos son materia y poseen un atributo propio: el *quantum* del cuerpo, o peso. Los tomistas diferían de Aristóteles más que los estoicos, ya que mientras los primeros despojaban a la materia de toda cualidad, los últimos adoptaban una concepción cualitativista de la realidad material en algunos respectos semejante a la aristotélica.

Los neoplatónicos adoptaron por lo general la doctrina de la materia como puro receptáculo sin cualidades ni medida. Tal fue la teoría de la materia en Plotino, Proclo, Simplicio y Jámblico. Según Plotino, la materia es pura privación y "sujeto indefinido" (*Enn.*, II, *iv*, 6), sin cualidad ni figura ni tamaño (*ibid.*, II, iv, 8). La materia es pura y simple potencia (*ibid.*, II, v, 2); es "lo otro", la mera y simple privación (*ibid.*, II, iv, 13). Como lo indeterminado e informe, la materia es "el primer mal" (*ibid.*, I, vii, 3); en el fondo, la materia es un "no ser" (*ibid.*, III, vi, 7); es sombra (III, viii, 18) y oscuridad (IV, iii, 9). Sin embargo, como la materia está "dispuesta" a recibir las formas, no se la puede eliminar completamente de la economía del universo. Cierto que Plotino indica a veces que la materia es tan pasiva e indeterminada que es como un fantasma incapaz de recibir formas (*ibid.*, II, v, 5). Pero dice también que tiene la forma en potencia y se perfecciona al recibir la forma en acto (*ibid.*, III, iv, 1). Por otro lado, esta materia de la que se ha hablado es solamente la materia sensible como puro receptáculo; hay, además, según Plotino, una "materia inteligible", la cual es efectivamente un ser (*ibid.*, II, iv, 16) y aun "posee todas las formas" (II, iv, 3). Por eso la inteligencia tiene materia — es decir, materia inteligible. Proclo y Simplicio elaboraron una concepción de la materia a base de propiedades matemáticas y especialmente geométricas (véase, sobre todo, Simplicio, *In de cáelo comment*, ed. J. L. Heiberg [1894], 418, 576).

Común a varios autores neoplatónicos es la idea de que la materia es como uno de los "polos" de la "realidad". Esta última no es comprensible si no admitimos una jerarquía de las formas, jerarquía que no sería posible sin la materia. Puede inclusive imaginarse (como ha sugerido Bergson) que las realidades emergen en la medida en que la pura forma entra en contacto con la pura materia.

Todas las concepciones antiguas acerca de la materia fueron objeto de discusión por parte de los autores cristianos de los períodos patrístico y escolástico. La tendencia a identificar la materia con el no ser y con el mal fue muy fuerte en quienes tuvieron que luchar contra las tendencias gnósticas y maniqueas, en las cuales la materia es a menudo presentada como el mal, pero como un mal "real", como un "ser malo", constantemente en lucha con el bien. Autores como Marción estimaron que la materia eterna es el principio de todo mal; por eso el mundo no fue formado de tal materia "mala" por el Dios superior, sino por un dios inferior, un demiurgo. Contra los gnósticos afirmó San Clemente de Alejandría que el mal no tiene su origen en la "materia mala", sino en actos personales (Cfr. *Str.*, III, 16). Como Dios no puede crear nada malo, la materia no puede ser el mal puro y simple; el mal es un "mal uso", no propiamente hablando una realidad. Todo lo que es, en cuanto es, es bueno, en diversos grados de bondad. La materia no puede ser, pues, un mal, a menos que se haga mal uso de ella, es decir, a menos que se pretenda declararla autónoma e independiente de Dios. El Pseudo-Dionisio hacía observar (*De nom. div.*, IV, 28) que la materia participa del orden, de la belleza y de la forma. La materia, declaró, no puede ser mala; si no existe en ninguna parte, no puede ser ni buena ni mala; posee algún ser, y como todo ser procede del Bien, la ma-

teria procederá igualmente del bien. San Agustín concibió la materia como algo pasivo e informe, pero no como una pura nada. Sin la materia, los cuerpos no podrían pasar de una forma a otra: la materia es la mutabilidad, o el fundamento de la mutabilidad, de los cuerpos — es, platónicamente, "receptáculo de la mutabilidad". Por otro lado, hay una materia espiritual que es formada, y de la cual están "hechos" el cielo y los ángeles. La materia no préexiste en ningún caso al mundo formado, pues ha sido creada por Dios *ex nihilo.* Y nada creado por Dios puede ser malo, ya que el mal es, una vez más, sólo un mal uso del bien *(De civ. Dei,* XI, 22; *De nat. Boni,* XXXVI).

Algunas de las concepciones de la materia desarrolladas en la Patrística influyeron luego sobre la idea de que la materia puede ser algo así como un objeto "autónomo" de una ciencia — por lo demás, "secundaria". Muchas de las concepciones medievales sobre la materia se fundaron en el *Comentario* de Calcidio al *Timeo.* Tal sucede, por ejemplo, en Juan Escoto Erigena y en los pensadores de la llamada "Escuela de Chartres" (VÉASE) (Thierry de Chartres, Gilberto de la Porree y otros) o afines a ella (por ejemplo, Bernardo Silvestre). Estos autores elaboraron una noción de la materia como "ser" sin forma, y la llamaron de varios modos: ὕλη, ὕλη *informis, sylva* ("bosque", una de las versiones de ὕλη), *materia informis, prima materia, primordialis materia, principalis materia,* etc. Se trata de un informe *chaos,* de una *concretio pugnax,* como decía Bernardo Silvetres en *De mundi universitate* (I, i, 5), es decir, de una *massa confusionis* (de ahí la idea de materia como "masa" en el sentido de "indeterminación" y "confusión", no en el sentido de la *quantitas materiae* a que nos hemos referido antes). Ello no quiere decir que todos estos autores mantuvieran exactamente el mismo concepto de la materia. Aunque fundándose en buena parte en Platón y en el citado *Comentario* de Calcidio, se manifestaron al respecto opiniones diversas, especialmente las dos siguientes: unos destacaban el carácter informe y "confuso" de la materia, desnudándola de toda cualidad; otros estimaban que la materia era un cuerpo dotado de movimiento propio; unos destacaban el carácter "sensible" de la materia; otros ponían de relieve que la materia era principalmente un sustrato del movimiento. En todos estos casos se trataba de una *materia prima* (o *primordialis materia*); su concepto, aunque metafísico (y teológico), era primariamente aplicable al orden "físico" o "cósmico". De esta *materia prima* procedía, según varios autores, la *materia formata,* a menudo identificada con los cuatro elementos.

Desde la introducción plena del aristotelismo en la filosofía medieval se tendió cada vez más a concebir la materia —cuando menos "físicamente"— como sujeto de transformación substancial. Tal fue el caso de Santo Tomás. Éste define la materia, al modo aristotélico, como aquello de lo cual se hace, o puede hacer, algo: *materia est, ex qua aliquid fit* (S. *theol.,* Im q. XCII, 2, ad2). La materia es algo en potencia (*ibid.,* I, q. XVII); es un *primum subjectum (1 phys.,* 15). La noción de materia se contrapone por ello a la de forma (VÉASE); aparte la forma, la materia no tiene ser propio. Puede en este respecto hablarse de una materia prima (llamada también "materia pura" y "materia última"), que es la materia fundamental y común. Pero puede, y debe, hablarse de varias clases de materia: la ya citada *materia* prima, la *materia communis, materia sensibilis communis* o in *commune,* que difiere de la *materia sensibilis individualis* o *materia signata.* Esta última es la materia determinada por la cantidad, y constituye, según Santo Tomás, el principio de individuación, pues permite dividir y separar (*ibid., I,* q. XXIX, 3, ob. 4; también *1 cael.,* 19 b). Contra esta opinión de Santo Tomás se dirigieron algunos escolásticos, especialmente los de tendencia realista, para quienes la materia considerada bajo una cierta dimensión posee ya una forma y, por tanto, es explicada por esta última. Otros autores (como San Buenaventura) admitían el carácter puramente potencial de la materia, pero estimaban que la materia puede entenderse de varios modos; así, puede hablarse de la materia como privación, como potencia para algo, etc. Mucho se discutió en la Edad Media la cuestión de la relación de la materia con la forma, así como el problema de si pueden o no concebirse seres sin materia. Algunos sostenían que hay materia en todos los lugares en donde hay forma —a menos que sea la Forma pura—, de suerte que la materia está universalmente infusa en los seres creados. Otros señalaban que hay ciertos entes creados exentos de materia — las *formae separatae,* tales como los espíritus puros y aun el propio hombre en tanto que cima de la escala inferior de los entes. La primera teoría es la "teoría de la universalidad de la materia"; la segunda, la "teoría de la no universalidad de la materia". La universalidad fue defendida sobre todo por Abengabirol en su *Fons vitae,* obra que influyó considerablemente sobre muchos escolásticos, ya fuese positivamente, como entre los franciscanos, ya sea negativamente, como objeto de polémica, entre muchos dominicos. Los que defendían la doctrina de la universalidad de la materia solían mantener que ésta no es pura potencia. Si tal ocurriera, alegaban, sería ininteligible, y se identificaría con la nada.

A diferencia de Santo Tomás, Duns Escoto consideraba que la materia tiene un ser propio, ya que su idea reside en Dios. La materia no es pura y simple privación de forma; es algo real o, mejor dicho, posee una cierta entidad, *entitas.* La materia es potencia máxima y actualidad mínima, pero en modo alguno una nada. Por otro lado, Duns Escoto estimaba que el ser de la materia es distinto del de la forma, pues de lo contrario habría que concluir que la materia es una realidad que puede formarse por sí misma y se caería en el tipo de "materialismo" defendido por algunos intérpretes de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia. La materia es potencia, pero potencia real: es "aquello que" contiene algo; por tanto, es puro sujeto. De ahí la posibilidad de que Dios cree una materia sin forma. Esta concepción de Duns Escoto ha llevado a Heinz Heimsoeth a considerar dicho filósofo como un precedente de ciertas concepciones "modernas" de la materia o, por lo menos, como un precedente de las doctrinas según las cuales la materia puede llegar a tener "una naturaleza divina" (Giordano Bruno). Observemos que Duns Escoto y Occam coinciden en algunos puntos capitales respecto a su concepción de la materia, y especialmente en el siguiente: en que para

ambos la materia puede existir también "en acto" y resulta, por tanto, inteligible por sí misma (Duns Escoto, *Op. Ox.*, II, d. 12, q. I, n. 1; Occam, *Summulae in libros physicorum*, I, c. 17). Próximo a Duns Escoto se halla el autor del tratado antes atribuido a este autor: el *De rerum principio*, en el cual se distingue entre tres clases de materia: la *materia primo-prima*, que no posee extensión ni acción y es realidad mínima, pero en todo caso *entitas*; la *materia secundo-prima*, que es la corporeidad en cuanto tal, y la *materia tertio-prima*, que es la materia propiamente "material" o "elemental" — la materia de los "elementos".

Aunque nos hemos detenido especialmente en las concepciones de los escolásticos cristianos, debe tenerse presente que las cuestiones relativas a la índole de la materia y a las diversas clases de ella fueron tratadas con frecuencia por autores árabes y judíos. Entre los últimos se destacaron las discusiones acerca del "origen" de la materia. Según Wolfson (art. cit. en bibliografía), hay tres teorías al respecto en la filosofía medieval judía: unos sostienen que la materia ha sido creada de la nada por Dios; otros, que existe desde la eternidad; otros, que emana de la esencia de Dios. Los partidarios de esta última teoría se escinden en dos grupos: para unos, la materia emana directamente de Dios, por lo cual tiene una "realidad divina"; para otros, emana de la "primera inteligencia", a la vez "emanada" de Dios.

Las concepciones escolásticas, cristianas o no, se caracterizan por tratar de resolver muchos de los problemas relativos al concepto de materia introduciendo numerosas distinciones. Nos hemos referido ya a algunas de ellas. Precisemos ahora que en muchos casos se distingue entre materia como substrato o potencia pasiva, materia como elemento y materia como objeto de percepción o abstracción. La materia como potencia pasiva puede ser concebida a la vez como sujeto para la forma (en lo cual entra la "primera materia") o como sujeto de cambio, sea substancial, sea accidental. La materia como elemento es el "material" del cual algo está "compuesto" (elementos, partes de un todo, etc.). La materia como objeto de percepción y abstracción es la materia en cuanto sensible o inteligible (y también la *materia signata*). En estas distinciones —que son solamente algunas de las que se han introducido— puede verse claramente que no se trata siempre, como a veces se ha supuesto, de diversas clases de materia, como si hubiese "diferentes materias", sino más bien de diversos modos de concebir la materia. Así, aunque muchos autores escolásticos establecen una clara separación entre diversas clases de materia, es una separación distinta de la que, por ejemplo, puede establecerse entre dos distintas realidades "materiales". Por eso lo que se ha llamado "modos de la materia" (Suárez) no son propiamente características de un elemento material. El modo de la materia, que es, según Suárez, un "modo parcial" (*Met. disp.*, XXXIV, 5), se conserva para este autor aun después de la separación entre forma y materia. Por eso Suárez estima, de modo similar a Duns Escoto (Cfr. *supra)* que Dios podría conservar una materia sin forma.

Las ideas de "materia" hasta ahora presentadas no desaparecieron totalmente en la edad moderna, especialmente en tanto que se trató el concepto de materia metafísicamente. Pero es característica de la edad moderna el haberse ocupado principalmente de la noción de materia en cuanto constitutiva de la realidad "material" o "natural". Es lo que se ha llamado "la concepción científico-natural de la materia". En los comienzos de la época moderna se admitieron diversas clases de "materia natural" con el fin de explicar la composición y movimientos de los cuerpos. En algunos casos se pensó que puede haber por lo menos dos clases de materia: la activa (por ejemplo, lo frío y lo cálido) y la pasiva (o soporte del cambio de lo frío a lo cálido y viceversa). Pero cada vez más se tendió a estudiar la materia como realidad una y única. Precedentes de esta concepción se hallan ya en las doctrinas atomistas antiguas y medievales. Para estas concepciones la materia es simplemente "lo lleno", a diferencia del espacio, que es "lo vacío". Hay en la época moderna algunas teorías que difieren en varios importantes respectos de la idea mencionada de materia como "espacio lleno". Así, por ejemplo, Descartes (VÉASE) equiparó la materia a la extensión, de acuerdo con su característica reducción, o intento de reducción, de la realidad material a propiedades geométricas del espacio (VÉASE). Por otro lado, autores como Ralph Cudworth y Leibniz expusieron una concepción de la materia como algo "plástico" (VÉASE). Finalmente, encontramos en la edad moderna diversos intentos de concebir la materia no atomísticamente, sino monadológicamente (véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA), y especialmente intentos de explicar la materia, o la génesis de ella, por medio de "puntos de fuerza" (Leibniz, Boscovich, en parte Kant). Pero lo más característico de la citada "concepción "científico-natural de la materia" en la edad moderna es la idea de materia como "lo que llena el espacio". A esta idea se sobreponen otras: la materia es una realidad impenetrable —ya que en la medida en que no lo sea, hay espacio "que llenar" —, es una realidad constituida atómicamente —pues "los átomos" son los "espacios llenos"—; es una realidad única — ya que toda materia es fundamentalmente la misma en todos los cuerpos naturales. Estas propiedades de la materia son concebidas de acuerdo con una ley: la ley de conservación de la materia. La materia es, pues, concebida como realidad fundamentalmente compacta; la posibilidad de su *división* afecta solamente a los "intersticios espaciales", pero no a la materia misma. La materia es, según esta concepción, constante, permanente, indestructible. Los cuerpos pueden cambiar de masa, de volumen y de forma, pero las partículas materiales últimas son inalterables.

De las ideas mencionadas sobre la naturaleza de la materia —como "materia natural" o "materia física"— en la época contemporánea, una de ellas ha sido más discutida que las otras: la constitución atómica. En efecto, que la materia sea "espacio lleno" no significa todavía que la materia tenga que estar constituida por partículas elementales indestructibles. Podría muy bien admitirse que la materia es continua. Algunos autores lo admitieron así; en rigor, la concepción cartesiana de la materia como extensión no equivale, o no equivale siempre, a la reducción de la materia a "puro espacio"; en muchas ocasiones se trata de una idea de la materia como un con-

tinuo dotado de "movimientos internos" (los "torbellinos"), y, por tanto, de una concepción continuista de la materia. Pero tanto si se admite como no la constitución atomista de la materia, es propio de la época moderna concebir la materia según propiedades mecánicas; la idea moderna de materia es muy a menudo una forma de mecanicismo (VÉASE).

El paso de la física clásica a la física contemporánea representa una nueva concepción de la materia. En el mundo macrofísico se sigue concibiendo la materia de acuerdo con propiedades mecánicas. Pero varios de los resultados de la "nueva física" han obligado a abandonar la clásica concepción newtoniana, o bien a alojarla dentro de una teoría de más amplio alcance. No es el lugar aquí de describir las nuevas concepciones de la materia —de la materia como "realidad" —, bastará indicar que la equiparación entre efectos inerciales de la materia y efectos de la gravitación; la creciente importancia de la noción de campo, a diferencia de la noción emético-corpuscular, y la falta de proporcionalidad entre masa y volumen, han introducido cambios de gran alcance en el concepto de que nos estamos ocupando. No menores han sido los cambios introducidos al respecto al ponerse de relieve, primero teóricamente, y luego experimentalmente, la equivalencia de masa y energía, con lo cual ha surgido la posibilidad de concebir la materia como energía, o bien de concebir materia y energía como dos aspectos intercambiables de la misma realidad. Finalmente, la noción de anti-materia, y la aniquilación mutua de materia y antimateria han conducido a una especie de "desmaterialización de la materia" de que no se tenía idea en las concepciones clásicas. Es justo advertir que todo ello no representa, como algunos han dicho, una "desmaterialización", unida a una "idealización", del universo físico. Aun cuando se admita, como proponen algunos físicos, que lo que se llama "materia" es sólo una concentración de energía, o bien un "hueco" en el continuo espacio-temporal einsteiniano, o una serie de "pulsaciones" discretas en dicho continuo, o series de variaciones de densidad en el "campo", etc., etc., no hay motivo para imaginar que la materia es una realidad "ideal". En efecto, los citados continuo espacio-temporal, campo, etc., son una realidad física. Que la materia sea una mayor intensidad en un "campo físico" dado, no destruye la noción de materia, sino que cambia simplemente la idea de la materia como realidad cinético-corpuscular regida solamente por leyes mecánicas.

En todo caso, sea cual fuere la concepción que se tenga, o que llegue a formarse, de la realidad "materia" en el universo físico, la tendencia es seguir considerando que hay solamente una materia — sea ella lo que fuere. Stéphane Lupasco (Cfr. bibliografía) ha hablado de "las tres materias", cada una de ellas correspondiente a un "tipo de sistema" y a una determinada "orientación privilegiada de sistematizaciones energéticas". Hay, según dicho autor, tres tipos de sistemas: sistemas de antagonismo simétrico; sistemas de antagonismo disimétrico con predominio de uno de los dinamismos o sistemas antagonistas; sistemas de antagonismo disimétrico, con predominio de otro de los dinamismos o sistemas antagonistas. Ello explica que pueda hablarse de una materia propiamente física, de una materia orgánica y de una materia psíquica, cada una de ellas constituida por un tipo de sistematización energética. Pero aun en este caso permanece incólume la idea de una sola y última forma de materia, diversificada de acuerdo con tipos de organización energética. En cuanto a los autores que siguen usando conceptos de materia afines a los elaborados por Platón, Aristóteles, los escolásticos, etc. —es decir, lo que se ha llamado a veces "concepto filosófico" o "concepto metafísico", a diferencia del "concepto físico" de materia—, no tienen necesariamente que oponerse a las ideas propugnadas por la física moderna y contemporánea, pues éstas proceden de hipótesis y de experimentos científicos en tanto que las concepciones en cuestión son en todo caso "trans-físicas" o "pre-físicas". Ello resulta claro en los autores que defienden el hilemorfismo (v.) o el hilesistematismo (v.). En ambos casos se trata de un examen filosófico de la posible composición de las substancias naturales en cuanto substancias y no en cuanto elementos propiamente físicos.

Concepto y problema de la materia: R. Abendroth, *Das Problem der Materie. Beitrag zur Erkenntniskritik und Naturphilosophie*, I, 1889. — E. König, *Die Maleria*, 1911. — Friedrich Noltenius, *Materie, Psyche, Geist*, 1934. — Jean Dévolvé, *De la matière en générale, et plus particulièrement de la matière noétique*, s/f. (1939). — Roberto Masi, *Struttura délia materia. Essenza metafisica e costituzione fisica*, 1957. — Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, 1960 (trad. esp., *Las tres materias*, 1963). — Varios autores, *La materia*, 2 vols., 1960-1961 [Tercera reunión de aproximación filosóf ico-científica]. — F. T. Arjiptsev, *La materia como categoría del conocimiento* (trad. esp., 1962) [punto de vista materialista dialéctico].

Para la descripción de los objetos materiales desde el punto de vista ontológico véanse, además, las obras de N. Hartmann y de G. Jacoby citadas en las bibliografías de estos dos filósofos.

Concepto y problema de la materia, especialmente desde el punto de vista científico y científico-filosófico: Adolf Stohr, *Philosophie der unbelebten Materie*, 1907. — Mie, *Das Wesen der Materie*, I, 4* ed., 1919. — Hermann Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, 1923 (en español véase el libro del mismo autor: *¿Qué es la materia?*, trad. 1925). — Gerlach, *Materie, Elektrizität und Energie*, 1923. — Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*, 1927 (trad. esp.: *Análisis de la materia*, 1929). — Ignacio Puig, *Materia y energía; cuestiones científicas relacionadas con la filosofía*, 1942, 2ª ed., 1944. — U. Schöndorfer, *Philosophie der Materie*, 1954. — Erwin Schrödinger, *Mind and Matter*, 1958. [The Tarner Lectures, 1956] (trad. esp.: *La mente y la materia*, 1958). — S. Toulmin y J. Goodfield, *The Architecture of Matter*, 1962 (Parte II de *The Ancestry of Science)* [Historia del concepto de materia y de la llamada por los autores *matter-theory*].

Concepto de materia en diversos autores y corrientes. General: F. Lieben, *Vorstellungen vom Aufbau der Materie im Wandel der Zeiten*, 1953. —S. Toulmin y J. Goodfield, *op. cit. supra.* En el pensamiento antiguo: Clemens Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historische kritische Untersuchung*, 1890, reimp., 1963. — A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, 1905. — J. Herrero, "Materia e idea en el Ente de Parménides", *Revista de Filosofía* [Madrid], XV (1956), 261-72. — J. Scheller, *Darstellung und Würdigung*

des *Begriffes* der Materie bei Aristoteles, 1873. — D. Neumark, "Materie und Form bei Aristoteles", *Archiv fur* Geschichte der Philosophie, XXIV (1911), 271-322 y 391-432. — I. Husik, Matter and Form in Aristotle, 1911. — A. Mager, "Der Begriff der Urstofflichen bei Aristoteles", *Archiv fur* Geschichte der Philosophie, XXVII (1914), 385-400. — F. Sanc, Sententia Aristotelis de *compositione* corporum e materia e forma in ordine phisico et *metaphisico*, 1928 (Academ. Theol. Croat., 9]. — J. Schuster, "Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes", Scholastik, IV (1929) (1935), 269 y sigs. — R. Demos, "Aristotle's Conception of Matter", Classical *Weekly*, XXXIX (1946), 135-36. — Chen' Chung Kwan, "Aristotle's Concept of Primary Substance in Books Z and H of the Metaphysics", *Phronesis*, II (1957), 46-59. — Luis Cencillo, S. J., *Hyle*. La materia en el Corpus *Aristotelicum*, 1958. — Friedrich Solmsen, "Aristotle's Word for 'Matter'", en Didascalia. *Studies* in Honor of M. Albareda, Prefect of *the* Vatican Library, 1961, ed. Sesto Prête, págs. 392-408.

En la filosofía medieval y en el pensamiento escolástico en general: L. Schmoeller, Die scholastische Lehre *von* Materie und Form, 1903 [véase también la bibliografía del artículo Forma]. — J. Goheen, The Problem of Matter and Form *in* the De ente et essencia of Thomas Aquinas, 1940. — G. Stella, *L'ilemorfismo* di G. Duns Scoto, 1955. — Harry A. Wolfson, "The Problem of the Origin of Matter in Medieval Jewish Philosophy and Its Analogy to the Modern Problem of the Origin of Life", Proceedings of the *Sixth* International Congress of *Philosophy*, 1926, págs. 602-8. — G. Voisine, "Le système de la matière et la forme", Revue philosophique, XXIX (1922), 591 y sigs. — N. Margotte, "The Knowability of Matter 'secundum se'", Laval *theologique* et *philosophique* (1945), 103-18. — P. Hoenen, De origine *formae materialis*, 1932. — Id., íd., *Filosofia* délia natura *inorganica*, 1949.

En la filosofía y ciencia modernas y en varios autores modernos: Max Jammer, Concepts of Force, 1957. — Íd., íd., Concepts of Mass *in* Classical and Modern *Physics*, 1961. — S. Toulmin y J. Goodfield, op. cit. supra. — Milić Capek, The philosophical Impact of *Contemporary Physics*, 1961, especialmente págs. 54-67 y 244-60. — G. Wernick, Der Begriff der Materie bei Leibniz *in* seiner Entwicklung und in seinen historischen Beziehungen, 1893. — G. Simmel, Das Wesen der Materie nach Kants *physischer* Monadologie, 1881 (Dis.). — A. Stadier, Kants Theorie der Materie, 1883. — C. Guastella, Dottrina di Rosmini sull'essenza délia materia, 1901.

MATERIALISMO. Según Rudolf Eucken (Geschichte der philosophischen *Terminologie* [1860, reimp., 1960], pág. 94 y Geistige Strömungen der Gegenwart [1904], C. 1 a [hay trad. esp.: Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, 1912]), Robert Boyle fue el primero en introducir —en su obra The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy (1674)— el término 'materialista (*materialist*), del que luego se formó el vocablo 'materialismo' (*materialism*) para designar la doctrina abrazada por todo autor materialista. Materialist significaba para Boyle todo autor que adoptaba lo que él mismo llamó corpuscular or *mechanical philosophy* (atómica *philosophia, corpuscularis* philosophia), es decir, la filosofía según la cual la realidad está compuesta de corpúsculos que poseen propiedades mecánicas (las "cualidades primarias") y actúan unos sobre otros de acuerdo con leyes mecánicas expresables matemáticamente. Es el tipo de filosofía que atacó Berkeley (v.), el cual rechazaba el "materialismo" o "filosofía mecánica" por estimar que la materia no tiene realidad propia; en vez del materialismo, y en contra de él, Berkeley propugnaba, pues, el "idealismo" (idealismo subjetivo).

Al entender de Eucken, sólo desde la "depuración de conceptos realizada por Descartes", es decir, sólo desde el momento en que se estableció una separación tajante entre la realidad pensante y la realidad no pensante (para Descartes, "extensa"), se pudo hablar de materialismo, nombre que convendría, pues, a las doctrinas de los que afirman que solamente hay uno de los dos citados tipos de realidad: la realidad material o material-extensa. El materialismo es, según Eucken, una de tres grandes tendencias: el materialismo, el esplritualismo y el monismo. El esplritualismo afirma que toda realidad es de carácter psíquico (o espiritual); el monismo sostiene que la realidad no es ni psíquica ni física, sino un todo que abarca por igual lo psíquico y lo físico como dos "aspectos" o "modos"; el materialismo mantiene que toda realidad es de carácter material (o corporal). Ahora bien, aunque la restricción del uso de 'materialismo' a ciertas tendencias de la época moderna tenga alguna razón de ser — pues sólo cuando se ha puesto de relieve un dualismo tiene pleno sentido subrayar uno solo de los términos introducidos—, no hay motivo para no hablar de un materialismo *avant* la lettre. El propio Eucken señala que "Giordano Bruno empleaba todavía la antigua expresión 'epicúreos'" —se entiende, empicaba tal expresión para designar a los "materialistas"—, lo cual da a entender que puede usarse retroactivamente el nombre 'materialismo' para designar doctrinas anteriores al materialismo moderno.

En rigor, el materialismo —llámese "epicureismo", "corporalismo" o de cualquier otro modo— es una doctrina muy antigua. El sistema indio *Chārvāka* (véase Charvaka) es calificado de "materialista". También son calificadas de "materialistas" las filosofías de Demócrito, Epicuro y, en general, los atomistas — lo cual no significa que toda doctrina atomista haya sido siempre materialista. El más amplio radio de aplicación de los vocablos 'materialismo' y 'materialista' permite entender la naturaleza de ciertos sistemas y concepciones del mundo — Dilthey estimaba que el materialismo (o "naturalismo") es una verdadera concepción del mundo y no sólo una filosofía. Como concepción del mundo hay ciertos caracteres comunes a todo materialismo. Como filosofía, los caracteres propios del materialismo o, mejor dicho, de cada doctrina materialista, pueden ser distintos. En efecto, no es lo mismo en principio el materialismo llamado "teórico" que el materialismo llamado "práctico". No se equivalen siempre, aunque a menudo se superponen, el materialismo como doctrina y el materialismo como método. Hay, además, diversas formas de materialismo, a algunas de las cuales nos referiremos luego con más detalle (materialismo dialéctico, materialismo histórico, materialismo monista, etc.). Desde el punto de vista histórico, el contenido de una doctrina materialista depende en gran parte del modo como se defina o entienda la "materia" que se supone ser la única realidad. Así, el materialismo de Leucino, Demócrito o Epicuro es distinto del llamado "materia-

lismo" (y a veces más propiamente "corporalismo") de los estoicos, del materialismo mecanicista de Hobbes, del materialismo de Haeckel, etc., etc.

En todo caso, es común a todas las doctrinas llamadas "materialistas" el reconocer como *la* realidad los cuerpos materiales. En este sentido, la materia a la cual se refieren los materialistas es lo que puede llamarse "materia corporal" — y no simplemente la materia como distinta de la forma. Es típico de casi todos los materialistas entender la materia a la vez como fundamento de toda realidad y como causa de toda transformación. La materia no es entonces sólo "lo informe" o "indeterminado", sino también "lo formado" y "determinado". El concepto de materia incluye el concepto de todas las posibles formas y propiedades de la materia, hasta el punto de que el reconocimiento de la materia como la única "substancia" no elimina, sino que con frecuencia presupone, la adscripción a lo material de las notas de fuerza y energía.

En la ciencia natural, el materialismo es, según Lange, un principio de investigación que no debe ampliarse de ningún modo hasta el campo gnoseológico y mucho menos hasta el metafísico. En la consideración de la historia se llama materialismo —materialismo histórico— a la doctrina sustentada por Marx y Engels, según la cual no es el espíritu, como en Hegel, el que determina la historia, sino que toda la vida espiritual es una superestructura de la estructura fundamental representada por las relaciones económicas de producción. Según una tesis clásica del marxismo, no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia (una tesis que, por lo demás, debería ser calificada más propiamente de "realista", pero que muchos marxistas colocan bajo el epígrafe "materialismo"). Como materialismo dialéctico, el marxismo ha ampliado el materialismo a toda la concepción del universo, pero la conservación de la dialéctica le ha obligado a rechazar las tesis del materialismo mecanicista de la ciencia natural para llegar a una concepción donde la materia es concebida activamente o, mejor dicho, donde la materia recibe las determinaciones del "espíritu".

Como resumen de todas ks formas del materialismo, tan dispares entre sí, puede ensayarse una definición provisional, según la cual el materialismo sería, en primer lugar, la atribución exclusiva de la realidad a la materia —entendida ésta en el sentido de la corporalidad y no simplemente como la materia aristotélica—, la negación de la subsistencia del espíritu o consiguiente concepción de la conciencia como una eflorescencia de la materia, como un epifenómeno y, simultáneamente, la atribución de cierta trascendencia a la materia misma, por la cual ésta podría alcanzar conciencia de sí, ya fuera en sus formas más finas y puras (materialismo antiguo), ya en sus interiorizaciones (monismo naturalista, materialismo dialéctico). A estas notas cabe agregar la conocida definición de Comte, quien concibe el materialismo como la explicación de lo superior por lo inferior. Esta explicación, que conviene sobre todo al materialismo corporalista, revela, empero, más bien la tendencia general del materialismo que la entraña misma de esta concepción, es decir, revela sobre todo la teoría de los valores del materialista. Pues al explicar lo superior por lo inferior, el materialismo no quiere decir que el primero valga menos que el segundo, pero de hecho adscribe a este último un valor potencial superior al primero, pues de la materia procede cuanto luego va a surgir de ella y, de consiguiente, en algún modo atribuye a la materia las características del espíritu y de la conciencia. La materia es entonces el fundamento de toda posibilidad, pero de una posibilidad enteramente predeterminada, pues desde el instante en que se supone que el proceso de evolución de la materia es en cierto modo libre, esta libertad se desprende de lo material y acaba forzosamente por sobreponerse a él. Dentro de estos caracteres comunes pueden entonces establecerse distinciones entre distintos tipos de materialismo. Una de estas distinciones, que abarca sobre todo las formas del materialismo de los siglos XIX y XX, comprende los tipos siguientes: (1) Materialismo mecanicista (como el de Helmohltz); (2) Materialismo hilozoísta (como el de Haeckel) (3) Materialismo fenomenista (como el de Mach); (4) Materialismo dialéctico (como el del marxismo).

En la historia de la filosofía se designan como materialistas las concepciones de Leucipo, Demócrito, Epicuro y, en parte, el estoicismo; pero el nombre se aplica más bien al movimiento que tuvo lugar en Francia durante el siglo XVIII (La Mettrie, Holbach) y al que se desarrolló en Alemania durante el siglo XIX (Ludwig Büchner [1824-1899], Karl Vogt [1817-1895], Jakob Moleschott [1822-1893]). La llamada "disputa del materialismo" tuvo lugar en 1854 durante el Congreso de naturalistas de Gottinga, donde Rudolf Wagner (1805-1864) defendió en su trabajo *Creación humana y substancia del alma (Menschenchöpfungund Seelensubstanz)* la concordancia de la ciencia con la Biblia, en tanto que Karl Vogt sostuvo en su *Fe de carbonero y ciencia (Köhlerglaube und Wissenschaft)* el materialismo radical y la dependencia de toda la vida psíquica de los fenómenos orgánicos. El materialismo alemán fue popularizado por Ludwig Büchner en su difundido libro *Fuerza y materia (Kraft und Stoff,* 1854; trad. esp.: 1930), que representa un tránsito al monismo hilozoísta de Haeckel.

Historia del materialismo: F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (I. Geschichte des Materialismus bis auf Kant; H. Geschichte des Materialismus seit Kant),* 1866 (trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su signification en el présente,* 2 vols., 1903). — Jules Soury, *Bréviaire de l'histoire du matérialisme,* 1881. — Materialismo moderno: Paul Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne,* 18Θ4 [sobre Büchner]. — Hermann Schwarz, *Der moderne Materialismus ab Weltanschauung und Geschichtprinzip,* 1904 (2» edición con el título: *Die Grundfragen der Weltanschauung,* 1912). — F. Klimke, *Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert,* 1907. — M. D. Tsebenko, *La lutte des matérialistes français du XVIIIe siècle contre l'idéalisme,* 1955 (trad. del ruso). — Otto Finger, *Von der Materialität der Seele. Beitrag zur Geschichte des Materialismus und Atheismus in Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts,* 1961. — H. Elliot, *Modern Science and Materialism,* 1910. — H. Bergson, H. Poincaré *et al., Le matérialisme actuel,* 1933. — Roy Wood Sellars, V. J. McGill, Marvin Farber, *Philosophy for the Future:*

The Quest of Modern Materialism, 1949 (trad. esp.: *Filosofía del futuro,* 1951). — G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel,* 1953. — L. Gardy, *La théorie matérialiste de la connaissance,* 1954. — Para el materialismo dialéctico y el materialismo histórico se han indicado las obras en las bibliografías de DIALÉCTICA y MARXISMO. Véase asimismo la bibliografía del artículo MONISMO para el llamado materialismo monista.

MATERIALITER. Véase FORMALITER.

MAUPERTUIS (PIERRE-LOUIS MOREAU DE) (1698-1759) nac. en Saint-Malo (Bretaña, hoy departamento de Ille-et-Vilaine), dirigió varias instituciones científicas, entre ellas la Academia de Berlín, a la cual fue llamado por el Rey de Prusia, Federico el Grande. Defensor y propagador de las teorías científicas de Newton, fue muy leído durante un tiempo por Voltaire, quien lo usó para sus propios escritos de difusión del newtonianismo. A los 38 años, Maupertuis dirigió una expedición a Laponia y luego otra al Ecuador para la medición del arco de meridiano y la confirmación (por la comprobación del achatamiento de la Tierra hacia los polos) de la teoría gravitatoria de Newton. La contribución más importante de Maupertuis a la teoría científica y a la filosofía general fue su principio de la menor acción, de cuyo alcance filosófico hemos hablado en otro lugar (véase ACCIÓN [PRINCIPIO DE LA MENOR]). Destacaremos aquí el concepto preciso de *acción* en el citado principio: se trata del producto obtenido al multipiicar la cantidad que expresa el tiempo de un movimiento en un sistema por la cantidad que expresa la llamada *fuerza viüa (vis viva).* La cantidad resultante en dicho producto, o acción, es la cantidad que expresa el mínimo gasto de energía empleado en los movimientos naturales, tanto en los procesos mecánicos como (según mantuvo Maupertuis) en los procesos biológicos, no fundamentalmente diferentes de aquéllos. El intento de aplicar el principio a todos los movimientos suscitó en la época de Maupertuis gran oposición. Gran revuelo armó sobre todo la copia de una supuesta carta de Leibniz a Maupertuis que un antiguo alumno de éste, Samuel Koenig, presentó para mostrar la falta de originalidad (además del error) de su antiguo maestro. No habiéndose encontrado el original de tal carta, Koenig fue expulsado de la Academia de Berlín, pero Voltaire tomó el asunto en sus manos para desencadenar violentas diatribas contra Maupertuis, especialmente en la *Diatribe du docteur Akakia y* luego (refiriéndose a la expedición a Laponia) en *Micromégas.* Entre otras contribuciones de Maupertuis al pensamiento científico y filosófico mencionaremos sus estudios sobre organismos biológicos (anticipaciones del actual principio de la homeostasis, aplicación de las leyes de probabilidad al estudio de la herencia y otras investigaciones relativas a la herencia), sobre el origen del lenguaje (estudios del proceso de diferenciación y complicación del lenguaje a partir de un núcleo supuestamente originario de términos que expresan percepciones sensibles) y sobre la vida moral y social (anticipaciones de la ética utilitarista).

Obras principales: *La figure de la Terre,* 1738 [en colaboración con Clairaut, Camus, Le Monnier, el Abate Outhier, acompañados de Celsius; resultados de la expedición a Laponia]. — *Elements de géographie,* 1740. — *Lettre sur la comète,* 1742. — *Dissertation physique à l'occasion du nègre blanc,* 1744. — *Vénus physique,* 1745. — *Essai de philosophie morale,* 1749. — *Essay de cosmologie,* 1750. — *Lettre sur les progrès des sciences,* 1752. — *L'art de bien argumenter en philosophie... réduit en pratique,* 1753 [Carta a Voltaire y respuesta de éste a Maupertuis]. — *Discours académiques de M. de Maupertuis,* 1753 (discursos leídos en la Academia de Ciencias de Francia, en la Academia francesa y en la Academia real de Ciencias y Bellas Letras, de Prusia). — *Essai sur la formation des corps organisés,* 1754. — *Éloge de M. de Montesquieu,* 1755. — *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots,* s/f. — Además: *Lettres concernant le jugement de l'Académie royale des sciences et Belles-Lettres de Prusse et apologie de M. de Maupertuis,* 1753 (cartas de Euler a Merian, de Maupertuis a Euler, de Merian a Euler en ocasión de la carta atribuida a Leibniz por Samuel Koenig). — Ediciones de obras: *Les Oeuvres de M. de Maupertuis,* Dresden, 1752. — *Oeuvres de M. de Maupertuis,* 4 vols., Lyon, 1756, 2» ed., 1768, reimp. y rev., 1963 (el Vol. I contiene las reflexiones filosóficas sobre el origen de las lenguas antes referido como s/f.). — Véase P. E. B. Jourdain, "Maupertuis and the Principie of Least Action", *The Monist,* XXII (1912), 414-59.

MAUTHNER (FRITZ) nació en Horitz (Bohemia) y estudió Derecho y filosofía en la Universidad de Praga. Su principal interés fue la filosofía del lenguaje o, en sus propias palabras, la "crítica del lenguaje". Mauthner consideró que el pensamiento está fundamentalmente ligado a la expresión y que un pensamiento adecuado no puede manifestarse si no es mediante una expresión adecuada. Ahora bien, la mayor parte de las expresiones de que han echado mano los filósofos son inadecuadas, porque los filósofos han tendido a suponer que, dada una expresión, tiene que haber una realidad que corresponda a ella. Es necesario, por tanto, no sólo "criticar" el lenguaje, sino también "purificarlo". La "crítica del lenguaje" consiste en gran parte en examinar el mecanismo simbólico, lo que equivale al mismo tiempo a examinar el mecanismo humano, ya que el hombre es para Mauthner fundamentalmente un ente capaz de manejar símbolos y de traducir un sistema simbólico dado a otros sistemas simbólicos. En la exposición que Mauthner hizo de su propio pensamiento filosófico, manifestó que éste se halla dominado por tres caracteres principales: en primer lugar, el positivismo —próximo, sobre todo, al impresionismo filosófico de Mach y otros autores—; en segundo término, el ficcionalismo —ligado al pragmatismo de tendencia biologista o, mejor dicho, vitalista—; finalmente, el nominalismo — en un sentido muy cercano, por no decir idéntico, al terminismo. La distinción por Mauthner entre tres mundos y el esfuerzo por encontrar de algún modo su fundamento común parecen, sin embargo, alejarlo a veces de los mencionados caracteres. Mauthner distingue entre un mundo adjetivo o adjetivístico, un mundo sustantivo y un mundo verbal. El primero es el mundo del lenguaje humano común, lo que da origen a la concepción del materialismo ingenuo. El segundo es el mundo de la metafísica, fundamento del realismo. El tercero es el mundo verbal o mundo de la ciencia, cuya traducción filosófica es el nominalismo y el hera-

clitismo. Aunque no imposible en principio, la unidad de estos tres mundos es más bien ideal; es un anhelo y, a lo sumo, una idea regulativa. Pero el hecho de que lo más cercano al conocimiento sea el mundo verbal no significa que haya de cercenarse la posibilidad de una unidad de los tres mundos. Pues como el propio Mauthner señala, "las tres concepciones del mundo son por igual hominístas" y aunque el superhombre, que podría unirlas, sea, en rigor, un anhelo y, por lo tanto, una imposibilidad, no deja de funcionar y operar como un trasfondo sobre el cual se destaca toda actividad verbal.

Obras filosóficas principales: *Beiträge su einer Kritik der Sprache,* 3 vols., 1901-1903, 3« ed., 1923 *(Contribuciones a una crítica del lenguaje).* — *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* 2 vols., 1910, 2ª ed., 1923-1924 *(Diccionario de filosofía: nuevas contribuciones a una crítica del lenguaje).* — Spinoza; *eine Monographie,* 1921. — *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande,* 4 vols., 1920-1923, reimp., 1962 (*El ateísmo y su historia en Occidente*). — *Die drei Bilder der Welt, ein sprachkritischer Versuch,* 1925, ed. Monty Jacobs (Las *tres imágenes del mundo: ensayo de crítica del lenguaje*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I,* 1922. — Edición de escritos seleccionados (incluyendo sobre todo los de carácter literario): *Ausgewählte Schriften,* 6 vols., 1929.

Véase Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik, aus Anlass von Mauthners Sprachkritik,* 1903. — Max Krieg, F. *Mauthners Kritik der Sprache, eine Revolution der Philosophie,* 1914. — Th. Kappstein, F. *M., der Mann und sein Werk,* 1926. — W. Eisen, *Fritz Mauthners Kritik der Sprache,* 1929.

MÁXIMA. Muchos escolásticos usaron el término *máxima* en la expresión *propositio máxima,* por la cual entendían una proposición a la vez evidente e indemostrable por no haber otra anterior en la cual apoyarse. Para distinguir entre la *propositio máxima* y cualquier otra proposición expresando una *notitia* intuitiva y directa de una realidad particular —que también podía ser considerada como evidente e indemostrable— se indicaba que la *propositio máxima* es una proposición de alcance universal, es decir, un principio. La *propositio máxima* era, por tanto, equivalente a un axioma (VÉASE), tal como se desprende de la definición dada de tal proposición por Santo Tomás en su comentario a los Pr. An. *(l anal,* 5 e): la *propositio máxima* es aquella *quam necessere est habere in mente et ei assentire quemlibet, qui doceri débet.*

Más tarde se entendió por *propositio máxima* un principio de la ciencia, el cual puede ser obtenido por medio de una generalización de hechos particulares y puede poseer, por tanto, un carácter de máxima probabilidad. Tal es el caso de las *axiomata generalissima* de que habla Francis Bacon a diferencia de las *axiomata media,* que son intermedias entre aquellas y los hechos particulares (*Novum Organum,* II, 5). Leibniz se refiere a una distinción entre proposiciones evidentes *ex terminis y máximas.* Estas últimas "son consideradas a veces como proposiciones [bien] establecidas, tanto si son evidentes como si no lo son". "Ello puede ser bueno —agrega— para los principiantes, pero cuando se trata de establecer los fundamentos de la ciencias es otra cosa. Es así como son consideradas a menudo en la moral e inclusive entre los lógicos en sus *tópicos*... Por lo demás, hace tiempo que he anunciado públicamente y en privado que sería importante demostrar todos nuestros axiomas secundarios, de los cuales nos servimos de ordinario, reduciéndolos a los axiomas primitivos, o inmediatos, e indemostrables, que son los que llamaba hace poco los *idénticos"* (*NouveauxEssais,* IV, vii, 5 1).

Locke habla de "las máximas" en el *Essay,* IV, viii, diciendo que "hay una clase de proposiciones que, bajo el nombre de *máximas* o *axiomas,* han sido consideradas como principios de la ciencia, y por ser *evidentes por sí mismas* se ha supuesto que eran innatas, sin que nadie, que yo sepa, se haya tomado nunca la pena de mostrar la razón y el fundamento de su claridad o validez". Pero es menester, arguye Locke, preguntarse por la razón de su evidencia. A este respecto Locke estima que el ser evidentes por sí mismos no es algo peculiar a los axiomas admitidos, pues en lo que toca a la identidad y diversidad todas las proposiciones son igualmente evidentes por sí mismas. La razón de ello es que "la percepción inmediata del acuerdo o desacuerdo de *identidad* se halla fundado en el hecho de que el espíritu posee ideas distintas", de modo que "hay tantas proposiciones evidentes por sí mismas como ideas tenemos". Por otro lado, en la coexistencia tenemos sólo algunas proposiciones evidentes por sí mismas; en otras relaciones podemos tener muchas, y en lo que toca a la existencia real no tenemos ninguna. Las "máximas o axiomas" no son las verdades que conocemos primero. No pueden usarse para probar proposiciones menos generales que ellas ni pueden servir de fundamentos inconmovibles de las ciencias, o de puntos de partida para encontrar verdades todavía no conocidas. Sin embargo, no son totalmente inútiles, pueden usarse para enseñar las ciencias y para las disputas (razón por la cual estuvieron tan en boga entre los escolásticos). Pero de ninguna manera pueden reemplazar las ideas claras y distintas que empleamos en nuestras pruebas.

'Máxima' puede ser también empleado, y ha sido empleado cada vez más en el sentido de 'principio moral': las máximas fueron entendidas ya desde el siglo XVII también, y hasta sobre todo, como "máximas morales". Importante es en este respecto el uso que hizo Kant del término 'máxima'. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant presenta dos clases de principios: (1) el principio objetivo o *ley práctica y* (2) el principio subjetivo de la volición o *máxima.* Las máximas son, pues, una clase de principios. A su vez, el llamado *principio objetivo* puede servir también subjetivamente como principio práctico de todos los seres racionales si la razón teórica alcanza a ejercer poder completo sobre la facultad del deseo. En la *Crítica de la razón práctica* Kant distingue entre el imperativo (VÉASE), que es objetivamente válido, y la máxima o principio subjetivo, que determina la voluntad sólo en tanto que es o no adecuada al efecto. Las máximas son, pues, principios, pero no imperativos. En cierto modo las máximas pueden considerarse como reglas intermedias entre la ley moral universal abstracta y las reglas de acción concreta para el individuo. Las máximas son a su vez *materiales* o *formales.* Las máximas materiales, llamadas también *empíricas* o *a posteriori,* están basadas en inclinaciones y se refieren a los fines que constituyen su materia. Las máximas forma-

les, llamadas también *a priori*, no dependen, en cambio, de los deseos. Kant se refiere con más frecuencia a las primeras que a las segundas. En las máximas materiales se manifiestan, en efecto, los principios, de tal modo que puede verse por las primeras cuáles son estos últimos. Por eso Kant parte en sus ejemplos (véase IMPERATIVO) de máximas y habla de "Obrar según máximas tales, que. . .". Las máximas materiales, en suma, consideran las circunstancias que concurren en nuestros juicios morales, mientras que las máximas formales consideran los motivos y las consecuencias.

MÁXIMO DE ALEJANDRÍA (*fl.* 380-390), Obispo de Constantinopla, fue uno de los llamados cínicos cristianos. Los cínicos clásicos habían considerado a Hércules como modelo; Máximo de Alejandría sustituyó al héroe griego por Jesucristo. No obstante este cambio, muchos de los rasgos cínicos, tanto en la apariencia exterior como en la doctrina, parecen persistir en Máximo, el cual empleó, además, a juzgar por los testimonios acerca de su vida, el estilo cínico de la diatriba (VÉASE) en sus discursos. Máximo fue muy apreciado por Gregorio Nacianceno hasta la época aproximadamente en que ocupó el obispado en Constantinopla. Se identifica a veces a Máximo de Alejandría con el Herón de Alejandría al cual se ha referido San Gregorio.

J. Dräseke, "Maximus philosophus?", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXVI (1893), 290-315. — K. Lübeck, *Die Weihe des Kynikers Maximus zum Bischof von Konstantinopel in ihrer Veranlassung dargestellt*, 1907. — I. Sajdak, "Ouaestiones Nazianzenicae, I", Eos, XV (1909), 18-48. — Véase también artículo Héron 2 en Pauly-Wissowa, por O. Seeck.

MÁXIMO DE TIRO (*fl.* 180), maestro de retórica, escribió 41 discursos de forma análoga a la diatriba (VÉASE) en los cuales defendió y popularizó el platonismo en el sentido dualista y demonológico que era desarrollado contemporáneamente por Ático y Celso. Como ocurría con Celso, en efecto, la afirmación de la trascendencia de Dios y la separación entre la fuente divina y la materia, identificada con el mal, obligaba a postular la intervención de una jerarquía de seres intermediarios. El platonismo de Máximo de Tiro, que recogió elementos aristotélicos, estoicos y cínicos, influyó considerablemente sobre el posterior desenvolvimiento de esta doctrina. Los rasgos cínicos se manifestaron en Máximo de Tiro en la moral más que en la teología.

Textos de Máximo en *Philosophoumena*, ed. H. Hobein, 1910. — Véase H. Hobein, *De Max. T. quaestiones philologicae selectae*, 1895. — Artículos de K. Dürr (Sup. de *Philologus*, 1899), K. Meiser (*Sitz. Münchener Ak. philos.-philol. und hist. Kl*, 1909), Th. Gomperz (*Wien. Stud.*, XXXI, 1910), U. v. Wilamowitz-Moellendorff (*Coniectanea* 1884), L. Radermacher (*Rheinisches Museum*, L, 1895). — R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, 1937. — G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez M. de Tyr, platonicien éclectique*, 1942 (tesis).

MÁXIMO, EL CONFESOR (SAN) (580-662) nac. en Constantinopla, secretario del Emperador Heraclea, se retiró (*ca.* 630) al monasterio de Crisópolis, por cuyo motivo es llamado también Máximo de Crisópolis, pero intervino luego en discusiones teológicas y fue enviado al destierro después de haber sufrido mutilaciones. Adversario de la herejía monotelista, Máximo desarrolló en sus obras, tanto polémicas como explicativas y sistemáticas, un pensamiento teológico y filosófico muy afín al del Pseudo-Dionisio, hasta el punto de que las obras de los dos forman un conjunto que influyó considerablemente sobre la Edad Media cristiana, en particular sobre Juan Escoto Erigena, que tradujo también, junto al Pseudo-Dionisio, a Máximo. La tradición patrística, especialmente la transmitida en la obra de San Gregorio de Nisa, se perfiló en Máximo en una construcción teológica, basada en la especulación filosófica y en la interpretación alegórica, y culminando en una mezcla armónica de ascética y de mística. Algunos temas capitales origenianos —tal, la reunión final de lo sensible en lo inteligible y la divinización de todo— resuenan fuertemente en la especulación de Máximo, pero ello no significa que nuestro autor fuera un completo origeniano; en la cuestión fundamental del origen del alma, por ejemplo, Máximo rechazó la teoría de la preexistencia para defender enérgicamente el creacionismo (VÉASE). Un rasgo muy constante en el pensamiento de Máximo fue la interpretación de lo inteligible por medio de lo sensible, pues a su entender este último expresa típicamente (V. TIPO) el primero; a ello se unía la descripción de la jerarquía de los seres, a base de la Trinidad como primer movimiento del ser supremo y de la manifestación del Verbo en el mundo por mediación de las esencias contenidas en él eternamente. Central en esta última descripción es la explicación de la naturaleza y función del hombre y del alma racional, los cuales tienen por misión, mediante la ascética y la práctica del Bien, aproximarse a Dios, es decir, reunirse con Él.

Se deben a Máximo un tratado *Sobre el alma*, una obra titulada *De algunos pasajes particularmente difíciles de Dionisio y de Gregorio de Nisa* (traducida por Juan Escoto Erigena con el título de *Ambigua*), unos *Capítulos sobre el amor*, *Seis capítulos teológicos*, una *Mistagogía*. Varios escritos se han perdido y otros están aún inéditos. Véase P. Sherwood, An *annotated date-list of the Works of M. the Confessor*, 1952. — Edición de textos en Migne, P. G. XC-XCI (basada en la edición de F. Combefis, París, 1675, 2 vols.). Edición de *Scholia* al Pseudo-Dionisio en Migne, P. *C.* IV, 15-432, 527-76, y del *Computus ecclesiasticus*, en *ibid.*, XIX, 1217-1280. Otras ediciones de textos: "Chronologia succinta vitae Christi", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XIII (1892), 382-4, ed. Bratke. — *Die Gnostischen Centürien des M. Confessor*, ed. Herder, 1941. — Trad. italiana de la *Mistagogia* y otros textos con introducción por R. Cantarella, *S. Massimo Confessore, la Mistagogia ed altri scritti*, 1931. — Bibliografía: P. Sherwood, An *Annoctated Date-list of the Works of M. C.*, 1952. — Véase H. Straubinger, *Christologie des M. Confesar*, 1906. — J. Draeseke, "Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena", *Theologische Studien und Kritiken*, LXXXIV (1911), 20-60, 204-29. — Maritch, *Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum Theologorum*, 1926. — R. Devresse, "La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions", *Analecta Bollandiana*, 1928, págs. 5-50. — H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, 1941. — T. Loosen, *Logos und Pneuma in begnadeten Menschen bei M. Confesor*, 1941. — B. Tatakis, *La phi-*

losophie byzantine, 1949, págs. 73-88. — P. Sherwood, O.S.B., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Réfutation of Origenism*, 1955 [Studia Anselmiana, 36].

MĀYĀ. Iniciado en las *Upaniṣad*, el concepto de *māyā* (a veces, *avidyä)* fue desarrollado con detalle en varios sistemas de la filosofía india (v.), en el budismo (v.) y en muchos sistemas de filosofía india en la época actual (por ejemplo, en Sri Aurobindo y Radhakrishnan). Lo más común es considerar que *māyā* designa el mundo en tanto que apariencia; el Brahmán (véase BRAHMAN-ĀTMAN) está, pues, oculto por el velo de *māyā*. Ahora bien, este "estar oculto por" significa también "depender de" — en otros términos, "depender de *māyā* para poder ser visto (o entrevisto)". El concepto de *māyā se refiere*, pues, como indica Reyna (Cfr. *infra*)& la relación entre algo fenoménico y algo Absoluto, especialmente a la relación entre el carácter fenoménico del yo y el Absoluto trascendente. Por este motivo, *māyā* significa muy raramente entre los filósofos indios que el mundo es una ilusión, que el mundo no existe y, de consiguiente, tiene que ser descartado. "La mayor parte de los filósofos indios —escribe Reyna— defienden la existencia, si no la realidad, del mundo empírico [fenoménico] y encuentran su base en el Absoluto, la fuente de sus innumerables permutaciones. Pero desde el punto de vista del Ser absoluto, los fenómenos pueden muy bien ser irreales."

El concepto de *māyā* parece ligado más bien a las concepciones dualistas. Y, en efecto, los sistemas en los cuales se acentúa la orientación dualista son aquellos en los que el concepto de *māyā* alcanza mayor importancia. Pero aun en concepciones monistas desempeña la noción en cuestión una función nada desdeñable, pues la unidad verdadera o *Brahmán-real* se destaca solamente en cuanto se ha descartado la apariencia de la diversidad. En algunos casos (como en la escuela del *Vedānta* fundada por *Śamkara*), *māyā* designa un poder (mágico) por medio del cual es conjurado el mundo: Dios crea la apariencia a través de *māyā*. Por eso *māyā* puede ser la fuente de la diversidad (aparente) del mundo físico, que posee un género ilusorio, pero en cierto modo "fundado", de realidad.

Schopenhauer adoptó con entusiasmo el concepto de *māyā y* con frecuencia equiparó al mismo su idea del "mundo como representación". Dicho filósofo veía, además, en el pensamiento de Kant una confirmación de la fecundidad del concepto de *māyā*, pues éste puede ser comparado con el "fenómeno" (VÉASE) que oculta el "noúmeno" (VÉASE). Esta ocultación no es para Schopenhauer irremediable, pues a través del mundo como *māyā* emerge el mundo como *Brahmán*, esto es, a su entender, como Voluntad.

P. D. Devanandan, *Concept of Maya. An Essay in historical Survey of the Hindú Theory of the World, with Spécial Référence to the Vedánta*, 1954. — Ruth Reyna, *The Concept of Maya. From the Vedas to the Twentieth Century*, 1962.

MAYËUTÏCA. En un famoso pasaje del *Teetetes* (149 A - 151 E), de Platón, Sócrates dice a Teetetes que practica el mismo arte que su madre, Fenaretes, la cual fue comadrona, μαῖα. Este arte es "el arte mayéutica", μαιευτικὴ τέχνη, o "la mayéutica", ἡ μαιευτική, y consiste en ayudar a engendrar — se entiende, en ayudar a engendrar los pensamientos en el alma del interlocutor. "Mi arte mayéutica —dice Sócrates— tiene las mismas características generales que el arte [de las comadronas]. Pero difiere de él en que hace parir a los hombres y no a las mujeres, y en que vigila las almas, y no los cuerpos, en su trabajo de parto. Lo mejor del arte que practico es, sin embargo, que permite saber si lo que engendra la reflexión del joven es una apariencia engañosa o un fruto verdadero" (*ibid.*, 150 B - C). Sócrates insiste en que no puede él mismo engendrar —lo que significa que no puede (o no quiere) dar su opinión propia sobre los asuntos que trata—, e irónicamente manifiesta que quienes le acusan por ello de esterilidad están en lo cierto. Pero la causa de su impotencia personal —y de su "potencia interpersonal"— es que los dioses le han impuesto esta tarea: no procrear, sino ayudar a procrear. Por eso Sócrates no es sabio, pero hace engendrar o producir la sabiduría.

El método del arte mayéutica —el "método socrático"— consiste en llevar al interlocutor al descubrimiento de la verdad mediante una serie de preguntas — y la exposición de las perplejidades a que van dando origen las respuestas. El interlocutor llega, por fin, a engendrar la verdad, descubriéndola por sí mismo y en sí — como, en el muy citado ejemplo del *Menón*, el esclavo descubre que sabía geometría. En la idea de la mayéutica se halla implicada la idea de la reminiscencia (VÉASE), la cual se manifiesta en el reconocimiento de la verdad cuando es presentada al alma. Pero aunque Sócrates manifiesta no poseer él mismo la verdad que se trataba de hacer engendrar en el alma del interlocutor, lo cierto es que éste no podría asentir a ella si no le fuera de algún modo presentada por Sócrates. El arte mayéutica es, pues, en gran medida el arte de hacer asentar a la verdad, es decir, a las evidencias. Estas evidencias son usualmente los "principios" o las "verdades eternas". Se ha dicho por ello a veces que hay algo de la idea de la mayéutica socrática en la concepción agustiniana tanto de un "sentido interior" como de la "razón", así como en la concepción leibniziana de lo que puede llamarse "la fuerza irresistible" de las "verdades eternas". Sin embargo, estas últimas concepciones difieren de la socrática en que en esta última el diálogo —y, más específicamente, el diálogo con un "comadrón de ideas"— es un ingrediente esencial del arte.

MAYOR (TÉRMINO MAYOR). Véase SILOGISMO y TÉRMINO.

MAZZANTINI (CARLO) nac. (1895) en Reconquista (Argentina), estudió y profesó en la Universidad de Turin y luego ha profesado en la Universidad de Cagliari. Mazzantini ha puesto de relieve, contra el idealismo, el valor de la tradición realista griega, la cual ha sido recogida y depurada por el cristianismo. Dentro de esta concepción Mazzantini ha revalorizado la escolástica, considerada como la auténtica heredera del pensamiento griego, pero no ha elaborado su pensamiento en forma escolástica, sino más bien en el sentido de un esplritualismo y personalismo católicos que le han llevado a algunas posiciones próxima a la filosofía existencial. Ello ha tenido lugar especialmente en su tratamiento del problema del tiempo y en su análisis del presente como síntesis de lo temporal y de lo eterno. Este presente debe ser un "presente auténtico" y no un simple "punto tem-

poral". Sin embargo, el mismo presente auténtico recibe su realidad como eternidad de la eternidad infinita, sin la cual no habría ni tiempo ni tiempos. Mazzantini ha elaborado asimismo una doctrina del sujeto humano como espíritu capaz de revelar la realidad en el curso de una evidencia que es a la vez un misterio — "un misterio inteligible".

Obras principales: La *speranza nell'immortalità*, 1923. — La *lotta* per *l'evidenza*, 1929. — *Realtà* e intelligenza, 1930. — Spinoza e U *teismo tradizionale*, 1933. — Π problema *delle verità necessarie* e la *sintesi* a priori del Kant, 1935. — *Il* tempo, 1942. — *Filosofia* perenne e *personalità filosofiche*, 1942 [colección de ensayos antes publicados en revistas]. — *Capisaldi filosofici*, 1945. — *Eraclito*, 1945. — Marco Aurelio, 1948. — La *filosofia nel* filosofare *umano*; tomo I: *Storia* del pensiero *antico*, 1949. — Autoexposición: "Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica", en Filosofi *italiani contemporanei*, 1942, ed. M. F. Sciacca.

McDOUGALL (WILLIAM) (1871-1938) nació en Lancashire y estudió medicina y antropología. De 1899 a 1900 participó en una expedición científica antropológica a Borneo. Poco después instaló un laboratorio de psicología experimental en Oxford y luego uno en Londres, que dirigió hasta 1920, cuando fue nombrado profesor en Harvard. En 1927 fue nombrado profesor en Duke University (North Carolina, EE.UU.).

McDougall trabajó sobre todo en investigaciones de psicología y especialmente de "psicología social . Las investigaciones psicológicas de McDougall están fuertemente apoyadas en supuestos filosóficos. McDougall combatió todo atomismo y mecanicismo psicológico, y defendió en su lugar la tradición "totalista" y "espiritual" de la psicología, por la cual no hay que entender una metafísica substancialista sin fundamento empírico, sino por el contrario, el resultado de una mayor atención a la experiencia. Así, McDougall se inclinó dondequiera a perseguir el carácter realmente unitario de los procesos psicológicos, carácter que obliga a no separarlos arbitrariamente ni de los contenidos espirituales, ni de los sustratos biológicos, ni del mundo circundante —físico y social— que continuamente los condiciona. Una psicología "total", mejor dicho "totalista", parece ser, pues, el hilo conductor de sus trabajos. Su adhesión a las tesis de la evolución (VÉASE) emergente, (v.), su "animismo" psíquico-vitalista, su continua atención a los elementos teleológicos y, como el propio autor dice, "hórmicos" o "impulsivos" de la vida psíquica, están fundidos en ocasiones con una intuición metafísica voluntarista que no excluye ningún método, ni siquiera el método behaviorista. Por eso McDougall fue uno de los fundadores del behaviorismo, pero sólo como uno de los métodos psicológicos, y rechazó enérgicamente la transformación de esta tendencia por parte de Watson. En muchas ocasiones McDougall insistió repetidamente en la unidad de las operaciones psíquico-vitales, y subrayó de continuo el elemento activo, creador de la conciencia, que no sólo acoge y transforma, sino que determina, de un modo a veces decisivo, su propio material.

Obras principales: Primer of *Physiological Psychology*, 1905. — An Introduction to Social Psychology, 1908. — Body and *Mind*, a *History* and a *Defence* of *Animism*, 1911. — Psychology, *the* Study of *Behavior*, 1912. — The Group Mind, 1920. — An Outline of Psychology, 1923. — Ethics and *some* Modern World Problems, 1924. — *An* Outline of Abnormal Psychology, 1926. — Modem *Materialism* and *Emergent* Evolution, 1929. — World Chaos, 1931. — The Energies of *Men:* A Study of the Fundamentals of Dynamic Psychology, 1932. — Religion and the Sciences of Life, 1934. — The Frontiers of Psychology, 1934. — *Psychoanalysis* and *Social Psychology*, 1936.

Véase E. Janssens, L'instinct *d'après* McD., 1938. — A. L. Robinson, W. *McD.*, 1943.

McTAGGART (JOHN McTAGGART ELLIS) (1866-1925) nació en Londres y estudió en Trinity College (Cambridge), donde fue nombrado "Tutor" en 1897. Influido por Hegel, cuyas doctrinas expuso, comentó e interpretó, McTaggart fue uno de los grandes representantes del idealismo inglés. A diferencia de otros idealistas coetáneos suyos, McTaggart no destacó los aspectos morales y religiosos del idealismo. No descuidó estos aspectos, pero le interesó principalmente, como a Bradley, la arquitectura metafísica del idealismo y su interna articulación lógica. McTaggart pensó que tiene que haber una armonía entre la creencia religiosa y el pensamiento filosófico, armonía paralela a la que tiene que haber entre las personas y el universo. Pero esta armonía no es resultado de un pío deseo, sino de un esfuerzo sistemático de pensamiento. La filosofía de McTaggart es por ello una filosofía de carácter rigurosamente deductivo y constructivo, que parte de primeros principios y deduce de ellos implacablemente las consecuencias.

McTaggart manifestó que su idealismo era un "idealismo personal", distinto del de Bradley. En efecto, mientras Bradley elaboró un idealismo de carácter "orgánico" y monista, McTaggart expuso un sistema de índole pluralista según el cual la realidad es una comunidad de "yos" finitos. De este modo pensó McTaggart que podían evitarse los obstáculos contra los que chocaba el idealismo monista y resolverse el problema de la relación entre la apariencia y la realidad, y sobre todo el problema de la relación entre la realidad absoluta y las realidades personales finitas. A este efecto puso a su servicio la dialéctica de Hegel, pero no sin introducir en ésta importantes modificaciones. McTaggart consideró, en efecto, que el contenido del proceso conceptual hegeliano era insuficiente. No sólo la negación no desempeña en Hegel, según McTaggart, el papel de desencadenar el contenido de la síntesis (pues la síntesis es en cada ocasión nueva), sino que, además, la síntesis es un campo de posibilidades abierta siempre a nuevos contenidos. El estudio de esta dialéctica no era, sin embargo, para McTaggart más que un primer momento en la preparación de su propia filosofía. Ésta consiste, ante todo, en una construcción a priori de las determinaciones de lo real y en particular de la existencia. La existencia es, para McTaggart, substancia, pero la substancia, alojada en la trama de las cualidades —propias— y de las relaciones —que vinculan las substancias unas con otras— no es única y absoluta; por el contrario, hay una infinidad de substancias, a la vez que una infinita divisibilidad de la substancia. Esta infinitud no es, empero, ni simplemente irracional ni meramente potencial. Tampoco puede decirse que la infinitud de las substancias forme una pluralidad sin

relación ni jerarquía. McTaggart insiste, en efecto, en que el mundo de las existencias o de las substancias está ordenado dentro del complejo de una infinidad de relaciones que, a su vez, están dispuestas jerárquicamente en un sistema de subordinación que abarca desde la substancia total hasta la última de las substancias. De ahí que la realidad pueda ser, según los casos, concentrada en una substancia o disuelta, sin perder su ordenación, en una infinitud de substancias. Cierto es que, a la inversa del absorbente monismo de Bradley, McTaggart se inclinó decididamente, según ya se apuntó, por el pluralismo, el cual no suprime la unidad, pero hace de ella una realidad de otro orden. En efecto, mientras las existencias, en tanto que substancias, son, en último término, "personas" finitas, la existencia absoluta, como concentración orgánica y jerárquica de ellas, es una realidad impersonal. De ahí las consecuencias del sistema de McTaggart: en primer lugar, su teoría del tiempo (VÉASE) y de la subsunción del devenir consciente en lo intemporal; en segundo término, su doctrina de la inmortalidad intemporal y eterna de las personas finitas; en tercer lugar, su negación de Dios como persona en virtud de la impersonalidad de lo Absoluto y de la subsistencia propia de las personas; finalmente, su orientación mística, en muchos respectos tangente al spinozismo y a la mística de la idea expresada al final de la *Lógica* hegeliana, que le hace religar en la atmósfera de una especie de amor intelectual la comunidad metafísica de las personas.

Obras: *Studies in the Hegelian Dialectic,* 1896. — *Studies in the Hegelian Cosmology,* 1901. — *Some Dogmas of Religión,* 1906. — *A Commentary on Hegel's Logic,* 1910. — *Human Immortality and Pre-Existence,* 1915. — *The Nature of Existence,* 2 vols., 1921-1927 (postumo). — *Philosophical Studies,* 1934 (postumos, ed. S. V. Keeling). — Véase G. Lowes Dickinson, *J. Mc. T, E.: Ä Memoir,* 1931. — C. D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy,* 3 vols., 1933-1938.

MEAD (GEORGE HERBERT) (1863-1931) nac. en South Hadley, Massachusetts (EE.UU.), profesor desde 1894 en la Universidad de Chicago, ha sido uno de los principales representantes del pragmatismo (VÉASE) norteamericano y ha defendido teorías próximas a las del instrumentalismo de Dewey. Mead ha llamado a su propia doctrina "behaviorismo social"; su principal tema ha sido el estudio de la aparición emergente (v.) del yo como organismo en estrecho contacto con el mundo social circundante. El estudio del uso de los signos y del lenguaje ha sido considerado por Mead como fundamental en el análisis de la conducta humana, pues tal estudio permite entender cómo se integran efectivamente el individuo con su contorno social, y cada comunidad en un momento de su desarrollo con los momentos anteriores y subsiguientes. La teoría social de Mead, basada en una filosofía de la interpretación de los yos en una trama orgánica, constituye un intento de explicar la posibilidad de un progreso social incesante; en muchos casos se trata, en efecto, no sólo de una descripción y explicación de la conducta social humana, sino también de un sistema de valores que se van constituyendo en el curso de una acción social creadora.

Es importante, e interesante, en el pensamiento de Mead su noción de "presente" y la filosofía fundada en ella. No tratamos aquí de este punto por habernos referido a él en el artículoINSTANTE.

Los libros de Mead aparecieron postumamente. Son: *The Philosophy of the Présent,* 1932. — *Mind, Self, and Society,* 1934 (trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad,* 1953). — *Movements of Thought in the Nineteenth Century,* 1936. — *The Philosophy of the Act,* 1938. — Mead colaboró en el volumen colectivo *Creative Intelligence,* 1917 con el artículo "Scientific Method and Individual Thinker", págs. 176-227. — Véase G. Chin Lee, *G. H. Mead: Philosopher of the Social Individual,* 1945. — D. Victoroff, *G. H. Mead, sociologue et philosophe,* 1953. — Paul E. Pfuetze, *The Social Self,* 1954 (especialmente págs. 37-116 y 229-99). — Varios autores, *The Social Psychology of G. H. Mead,* 1956, ed. A. Strauss. — M. Natanson, *The Social Dynamics of G. H. Mead,* 1956.

MECANICISMO. El término griego μηχανή significa "invención ingeniosa", "máquina" (especialmente "máquina de guerra" y "máquina teatral"). Los griegos usaban también μηχάνηκα para significar "invención ingeniosa", "mecanismo" y hasta "maquinación". El μηχανικός era el hombre hábil en artes mecánicas, el "ingeniero". Muchos autores griegos usaron estos y otros términos similares, pero sin darles alcance filosófico; así, por ejemplo, Platón empleó μηχανή para referirse a un expediente, un medio de llevar a cabo (*ingeniosamente*) un fin (*Ap.*, 39 D; *Leg.*, 713 E; *Phaidr.*, 72 D). Eucken recuerda que 'mecánico', μηχανική, y 'cosas mecánicas', τὰ μηχανικά, fueron términos usados por Aristóteles para referirse a artefactos construidos por el hombre; el "arte mecánica" es el arte (o "técnica") que proporciona las reglas necesarias para construir (y posiblemente usar) tales artefactos. Éstos pueden ser, y suelen ser, "máquinas", las cuales ejecutan operaciones que sustituyen a las operaciones naturales y que a veces las aventajan. Así, una palanca es una "máquina" por medio de la cual se puede aumentar la fuerza ejercida por el brazo. El citado Eucken repara también en que el término 'mecánico' ha sido usado durante muchos siglos en el sentido, o sentidos, indicados; durante la Edad Media, por ejemplo, se hablaba de *ars mechanica,* considerado, por lo demás, como un arte inferior y subordinado. Pero desde Descartes se ha empleado 'mecánico' principalmente para designar una teoría destinada a explicar las obras de la Naturaleza como si fuesen obras mecánicas y, más específicamente, como si fuesen máquinas. Robert Boyle, que introdujo muchos términos en el vocabulario filosófico y científico moderno, usó, o puso en circulación, el vocablo *mechanicus* y también el término *mechanismus.* Además, empleó la expresión *mechanismus universalis* como equivalente a 'Naturaleza'.

Durante algún tiempo se usó 'mecánico' como equivalente a 'corpóreo' y a 'material' — *mechanicum sive corporeum.* 'Mecánico' se oponía, pues, a 'incorpóreo', a 'inmaterial' y a 'espiritual'; lo mecánico era considerado como lo propio de todo *automaton.* Sin embargo, se ha usado, y sigue usando, 'mecanismo' para designar un modo de operación que puede referirse, en principio, no sólo a las máquinas, sino también a los espíritus. Se habla, así, de "mecanismos de la mente", "mecanismos del espíritu", "mecanismo de la razón", etc.

Aquí consideramos el vocablo 'mecánico' desde el punto de vista de la doctrina, o conjunto de doctrinas, usualmente llamadas "mecanicismo". De un modo general, suele llamarse en filosofía "mecanicismo" a la doctrina según la cual toda realidad, o cuando menos toda realidad natural, tiene una estructura comparable a la de una máquina, de modo que puede explicarse a base de modelos de máquinas. Este es el sentido que se da a 'mecanicismo' cuando se trata de la "filosofía natural" de autores como Descartes, Boyle, Huygens, Newton, Hobbes, etc. No todos estos autores entienden el mecanicismo del mismo modo, o dan al mecanicismo el mismo alcance. Así, por ejemplo, Descartes era radicalmente mecanicista en lo que toca a la "substancia extensa", pero no a la "substancia pensante". Hobbes, en cambio, era radicalmente mecanicista en todos los sentidos, ya que su filosofía puede recibir el nombre de "filosofía de los cuerpos". Algunos mecanicistas, como Gassendi y Boyle, eran al mismo tiempo atomistas; Descartes, en cambio, no lo era, o no lo era totalmente. Ciertos autores que se interesaron más por elaborar la "ciencia de la mecánica" que por la filosofía mecanicista (Huygens, Newton, etc.) fueron mecanicistas científicos y sólo en parte mecanicistas filosóficos. Para Mersenne y algunos autores de su época, el mecanicismo era incompatible con el "naturalismo", el cual era concebido como el conjunto de doctrinas organicistas, ocultistas, etc., propias de algunos pensadores del Renacimiento. Por estas muestras puede verse cuán complejo es el mecanicismo y cuán erróneo es suponer que puede reducirse a unos cuantos principios fijos. Por una parte, se entiende por 'mecanicismo' una serie de ideas propias de la mecánica (la "mecánica moderna") en sus tres aspectos fundamentales de estática, cinemática y dinámica. Por otra parte, se entiende por 'mecanicismo' una serie de ideas filosóficas, ya sea relativas a toda la realidad natural —"cuerpos y espíritus"—, ya sea confinadas a la realidad corpórea y material. Estas ideas se han hallado por lo común en estrecha relación con el desarrollo de la mecánica. Finalmente, se entiende por 'mecanicismo' una concepción del mundo que a veces —según hemos indicado— fue independiente del naturalismo, y hasta hostil al mismo, pero que con frecuencia se ha vinculado a doctrinas de carácter naturalista y materialista. Como en el marco de la presente obra no podemos hacer justicia a todos los aspectos y a todas las complejidades del mecanicismo, lo consideraremos sobre todo como una doctrina filosófica y como una concepción del mundo.

S. C. Pepper ha indicado que hay en el "mecanicismo" una "metáfora radical": la de la máquina. Ésta puede ser del tipo de un reloj o del tipo de una dínamo; en ambos casos, opina Pepper, tenemos un mecanicismo, bien que de distintas formas. Según Pepper, el mecanicismo se opone al "formismo", al "organicismo" y teorías similares. En suma, el mecanicismo puede definirse como una doctrina que trata la realidad —o, según los casos, una parte de la realidad— como si fuera una máquina o como si pudiera ser explicada a base de un "modelo de máquina" (el llamado "modelo mecánico"). Ser una máquina o ser explicable a base de una máquina no es, por descontado, la misma cosa. Ha sido frecuente que el mecanicismo, especialmente en cuanto concepción del mundo, fuera a la vez una doctrina sobre la naturaleza de la realidad y una doctrina sobre el mejor modo de explicar la realidad, pero en principio debería distinguirse entre "concepción mecanicista" y "explicación mecanicista".

El mecanicismo como "concepción" estima que la realidad considerada —o, en el mecanicismo radical, toda realidad— consiste en cuerpos en movimiento. Estos cuerpos pueden a veces considerarse como un solo cuerpo regido por leyes mecánicas, pero es más frecuente que se admita una pluralidad en principio infinita de cuerpos elementales; por eso el mecanicismo ha sido muy a menudo atomista, es decir, se ha combinado con una "filosofía corpuscular" (Boyle, por ejemplo, estimaba que "filosofía corpuscular" y "filosofía mecánica" eran la misma cosa). Dichos cuerpos elementales carecen de fuerza propia, o se tiende a pensarlos como si carecieran de fuerza propia. Toda fuerza poseída por un cuerpo le ha sido impresa por otro cuerpo por medio del choque. El mecanicismo en este caso es una generalización de la mecánica, la cual ha sido definida como "la ciencia del movimiento". Esta ciencia se compone de leyes tales como las "leyes newtonianas del movimiento" (VÉASE). Se imagina que no hay sino una constante física: la masa del cuerpo — que, a diferencia de lo postulado por la teoría de la relatividad, es independiente de la velocidad.

Característico del mecanicismo es la admisión de que todo movimiento se efectúa según una rigurosa ley causal. El mecanicismo es en este sentido antifinalista y, desde luego, desconfía radicalmente de toda "cualidad oculta". Además, trata de reducir las llamadas "cualidades secundarias" o cualidades de la sensación, a "cualidades primarias" — a ser posible, a propiedades geométricas. Ello no significa que todos los autores mecanicistas hayan sido completamente antifinalistas. Ejemplos de autores que trataron de combinar una concepción mecanicista con una concepción teleológica de la realidad fueron Leibniz y Locke. El primero, sobre todo, no se cansó de afirmar que la realidad natural se comprende por medio de razones basadas en la figura y movimiento de los cuerpos y no por medio de "formas incorpóreas"; que "todo sucede en la Naturaleza mecánicamente"; que hay que eliminar las formas substanciales, las ideas operativas, etc., etc. Pero al mismo tiempo indicó que todos los mecanismos están regidos, en última instancia, por finalidades. Sin embargo, casi todos los autores mecanicistas, o llamados tales, lo fueron en una forma más radical; especialmente los mecanicistas del tipo de Hobbes, y no pocos filósofos y hombres de ciencia de los siglos XVIII y XIX, desterraron toda finalidad.

El mecanicismo como modo de explicación consiste grosso *modo* en la doctrina según la cual una explicación —cuando menos una explicación de los fenómenos naturales— es en última instancia una explicación de acuerdo con un "modelo mecánico". En qué consiste tal modelo es cosa menos clara. En efecto, tan pronto como se intenta determinar las condiciones que debe satisfacer una explicación mecánica, se topa con varias dificultades. Por lo pronto, la llamada "explicación mecánica" no tiene el mismo sentido preciso cuando es, o acaba por ser, una explicación de carácter muy general, donde lo único

que sirve de orientación es la vaga idea de "máquina", y cuando es una explicación dada dentro del cuerpo teorético de una ciencia. El primer tipo de explicación es difícilmente analizable; el último, en cambio, se presta a un análisis casi completo. Por otro lado, aun en el caso de que se obtengan precisiones suficientes acerca de lo que se entiende por 'explicación mecánica', hay explicaciones de este tipo cuyas condiciones son más estrictas que otras. Así, por ejemplo, algunos estiman que la explicación mecánica dada en el sistema de Newton es suficiente, y aun es el tipo ejemplar de toda explicación mecánica. Otros, en cambio (entre ellos, el propio Newton), consideraron que en este sistema había todavía por lo menos una noción —la de "acción a distancia"— que no satisfacía los requisitos de la explicación mecánica. No podemos entrar aquí en estos detalles de filosofía e historia de la ciencia, pero convenía poner de relieve que el problema de la naturaleza de la llamada "explicación mecánica" es más complejo de lo que a veces suele pensarse.

El no haber tenido en cuenta la complejidad de la naturaleza de la explicación mecánica —o, si se quiere, de las varias posibles explicaciones mecánicas— permite comprender en gran parte el carácter interminable de las discusiones acerca de si el mecanicismo moderno ha llegado o no a su fin. Algunos autores han alegado que tanto la evolución de la ciencia en general, y de la física en particular, como las nuevas ideas filosóficas, permiten hablar de una "decadencia del mecanicismo" en la ciencia y en la filosofía. Así, por ejemplo, las filosofías de tendencia fenomenista y cualitativista, por un lado, y la importancia creciente de nociones como las de "estructura", "campo", "función", etc., por el otro, son, al entender de dichos autores, una prueba de que es anacrónico seguir manteniendo una concepción mecanicista o empeñarse en seguir dando explicaciones mecánicas. Se ha puesto de relieve, además, que las explicaciones mecánicas son una manifestación de las tendencias reduccionistas (véase REDUCCIÓN) en que ha sido pródiga la época moderna, pero que han probado ser falaces en la ciencia y en la filosofía contemporáneas. Otros autores, en cambio, mantienen que la ciencia por lo menos progresa sólo en la medida en que pueda dar explicaciones mecánicas, y que si éstas parecen imposibles a la hora actual para algunas ciencias, o partes de ciencias, serán posibles en el futuro. A nuestro entender, estas discusiones sufren de una insuficiente dilucidación del significado de 'explicación mecánica' y, además, de una ilegítima reducción del sentido de la explicación mecánica al tipo de explicación usada en el pasado. Es más plausible adoptar al respecto una actitud flexible que puede consistir en admitir: (1) que hay varios tipos posibles de explicación mecánica, de suerte que algunas de estas explicaciones pueden ser más complejas que otras; (2) que hay una evolución efectiva en las ciencias, la cual hace posible que pueda haber explicaciones mecánicas en ciertos períodos y no haberla en otros períodos; (3) que la posibilidad de dar explicaciones mecánicas de ciertas realidades no garantiza en modo alguno que puedan darse explicaciones mecánicas de todas las realidades.

Uno de los aspectos más importantes y discutidos del mecanicismo es el que ha tenido como doctrina acerca de la naturaleza y comportamiento de las realidades orgánicas. En este caso el mecanicismo se ha opuesto al "organicismo", al "vitalismo" (o "neovitalismo") y al "biologismo". Nos hemos extendido sobre este punto sobre todo en los artículos ORGÁNICO y VITALISMO.

Los precedentes del mecanicismo moderno han sido investigados por autores como Pierre Duhem, Anneliese Maier, A. Koyré, M. Clagett, E. A. Moody y otros; véanse algunos de sus escritos al respecto en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE). — En muchas de las obras citadas en la bibliografía de FÍSICA, especialmente para lo que se refiere a la física moderna, se estudia la historia del mecanicismo moderno, o partes de ella. Además, véase: Ernst Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung, historisch-kritisch dargestellt,* 1883. — E. Meyerson, *Identité et Réalité,* 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad,* 1929). — Íd., íd., *De l'explication dans les sciences,* 1921. — L. von Renthe-Fink, *Magisches und naturwissenschaftliches Denken in der Renaissance. Eine geistesgeschichtlich-anthropologische Studie über die Ursprünge des mechanistischen Weltbildes,* 1934 (Dis.). — Anneliese Maier, *Die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jahrhundert,* 1938. — A. Koyré, *Études galiléennes,* 1940. — Id., íd., *From the Ciosed World to the Infinite Universe,* 1957. — R. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme,* 1943. — E. J. Dijksterhuis, *De mechanisiering van het wereldbeeld,* 1950 (trad. inglesa: *The Mechanization of the World Picture,* 1961). — E. A. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas,* XII (1951), 163-93, 375-422. — Sobre la "metáfora del mecanicismo": Stephen C. Pepper, *World Hypothèses,* 1942, Cap. IX. — Colin M. Turbayne, *The Myth of Metaphor,* 1962 [principalmente sobre el mecanicismo de Descartes y Newton]. — Sobre los filósofos y las máquinas: Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700),* 1962. — Entre las muchas discusiones sobre mecanicismo y antimecanicismo en la época actual, véase: L. P. Jacks, *The Revolt against Mechanism,* 1934 [Hibbert Lectures 1933]. — Ph. Frank, *Das Ende der mechanistischen Physik,* 1935. — A. D'Abro, *The Décline of Mechanism in Modem Physics,* 1939, 2ª ed. con el título: *The Rise of the New Physics. Its Mathematical and Physical Theories,* 2 vols., 1951. — Ernest Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation,* 1961, págs. 153-202. — Milic Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics,* 1961, págs. 135-40, 289-332. — Sobre la naturaleza y mecanicismo: Robert Hainard, *Nature et Mécanisme,* 1947 (trad. esp.: *Naturaleza y mecanicismo,* 1948).

Para bibliografía sobre vitalismo y mecanicismo, véase VITALISMO.

MEDIACIÓN, MEDIATO. El concepto de mediación fue usado, explícita o implícitamente, por varios filósofos antiguos cuando tuvieron necesidad de encontrar un modo de relacionar dos elementos distintos; en este sentido la mediación fue entendida como la actividad propia de un agente mediador que era a la vez una realidad "intermedia". Así, por ejemplo, tenemos la idea de mediación en la actividad del demiurgo (VÉASE) de Platón. También tenemos esta idea en la concepción de que hay intermediarios entre Dios (o lo Uno) y el alma. Estos intermediarios cuya función es "mediar" pueden ser poco numerosos, como afirma Plotino *(Enn.,* V, 1, iii), o pueden ser muy numerosos, como ocurre en algunas de las "religiones

orientales". Las hipóstasis (v.) pueden ser entendidas también como "mediadoras" en varios de los sistemas neoplatónicos. En el cristianismo Cristo es concebido como perfecto mediador.

La noción de mediación desempeña asimismo un papel importante en la lógica clásica, y especialmente en la aristotélica. El llamado "término medio" en el silogismo ejerce una función mediadora en el razonamiento, por cuanto hace posible la conclusión a partir de la premisa. En general, la mediación en un razonamiento es lo que hace posible tal razonamiento; en efecto, en un proceso discursivo, tanto deductivo como inductivo, se necesitan términos, o juicios, que "medien" entre el punto de partida y la conclusión.

Se habla asimismo de conocimiento mediato a diferencia de conocimiento inmediato; nos hemos referido a este punto en el artículo INMEDIATO. En el mismo artículo hemos tratado de la idea de inmediatez en Hegel y de la diferencia establecida por este autor entre conocimiento inmediato y conocimiento mediato. Agreguemos aquí, en lo que respecta especialmente a este último tipo de conocimiento, que Hegel lo concibe en relación con su idea de la reflexión. Lo mismo que la luz es reflejada por un espejo y vuelve a su fuente, el pensamiento es también reflejado al rebotar sobre la realidad o las cosas "en su inmediatez". Se convierte entonces en saber mediato o "reflexivo". En este sentido el saber mediato es superior al inmediato. Pero en otro sentido el saber inmediato es superior al mediato, si bien entonces la inmediatez de que se trata no es ya la de las cosas que están simplemente "ahí", sino la de las cosas en su conexión racional con el Todo. Por eso en Hegel lo que puede llamarse "inmediatez superior" no es posible sin la mediatez, es decir, sin mediación. Observemos que este fue uno de los puntos en los que se manifestó más insistentemente la hostilidad de Kierkegaard contra Hegel. En efecto, para Kierkegaard la idea de mediación es resultado de haber concebido la realidad como racional. En la mediación no hay "salto". En rigor, la idea de mediación, por lo menos tal como fue empleada por Hegel —y, en gran medida, como ha sido adoptada por el marxismo—, se opone tanto al "salto" en sentido kierkegaardiano como a la "continuidad" en sentido leibniziano. La mediación, entendida metafísicamente, resulta de una idea de la realidad como proceso dialéctico racionalmente articulable y explicable. Tanto los hegelianos como los marxistas —si bien por motivos diversos— tienden a afirmar que la idea de mediación permite expresar las 'relaciones concretas" y no simplemente las "relaciones abstractas" (como sucede con la idea de mediación en la lógica clásica).

MEDIDA. El concepto de medida ha sido usado en diversos sentidos y en varios contextos en la literatura filosófica y científica. En general, la medida es definida como "una expresión comparativa de dimensiones o cantidades" y, más precisamente, como "la expresión de una relación entre una dimensión o cantidad y un determinado patrón adoptado al efecto" — la llamada "unidad de medida".

Se ha discutido a veces si la unidad de medida debe ser o no homogénea con lo medido. En principio, parece que tal homogeneidad es una condición indispensable: los átomos no pueden medir las virtudes o las pasiones no pueden medir las flores. Sin embargo, puede, por así decirse, procederse a una "homogeneización" de lo medido con la unidad de medida. Tal homogeneización tiene lugar generalmente por medio de la "reducción" de lo que se trata de medir a una cantidad y por la mediación numérica de esta cantidad.

La medida en sentido numérico es la normal en mediaciones de carácter físico. Sin embargo, el concepto de medida ha sido usado también —propia o impropiamente— en sentido no numérico. Llamaremos a este segundo concepto de medida "concepto ontológico". Un ejemplo del mismo lo tenemos en todas las doctrinas filosóficas en las cuales se adopta un cierto patrón de realidad con el fin de "medir" otras realidades, es decir, con el fin de determinar en qué proporción —o medida— estas últimas realidades se acercan al patrón elegido. Así, en la doctrina platónica la Idea "mide ontológicamente" lo que participa de la Idea, y aun las Ideas se "miden ontológicamente" entre sí y con relación a alguna Idea que se suponga suprema o "más real" que las demás. Es claro que en tal caso el concepto de medida está relacionado con nociones tales como la de "orden" (VÉASE), "jerarquía (ontológica)", etc.

Hay otro sentido de 'medida' que no puede reducirse a cualquiera de los anteriores, aunque ostenta algunos elementos de ellos, especialmente de la noción de medida ontológica: es la idea de medida no sólo como proporción, sino también como "buena proporción". Esta idea está estrechamente relacionada con la de justo medio (véase MEDIO [JUSTO]). Ejemplo lo tenemos en la célebre máxima atribuida a los "Siete sabios": μηδεν ἄγαν, *ne quid nimis*, "de nada, demasiado". Aquí tenemos una medida que es en parte "real" y en parte "moral". La medida es entonces un justo medio en "las cosas", y en particular en las actividades humanas. La medida indica aquí cuál es la posición que debe adoptarse entre dos posibles extremos; indica, además, que ningún extremo es aceptable, porque todo extremo es des-medido.

El concepto de medida sin más es, pues, poco claro, a menos que se restrinja su significado y se defina muy precisamente. Un ejemplo de precisión del significado de 'medida' lo tenemos en la idea de medida como algo resultante de una medición física entendida como la operación o serie de operaciones necesarias para obtener uno de los llamados "enunciados de medida" o simplemente "mediciones". Ahora bien, aunque aquí alcanzamos mayor precisión, ello no quiere decir que tengamos todos los problemas resueltos. Justamente uno de los problemas que se ha planteado en la física y, en general, en la ciencia es el significado de la medición o, mejor dicho, de los "enunciados de medida". Este significado depende en gran parte del patrón que se use para medir. Depende también del papel que se asigne al observador o medidor y, en general, del significado de Operación física'. Se suelen estimar los enunciados de medida como enunciados básicos, pero ello no quiere decir que sean simples; como ha indicado Cassirer (*Determinismus und Indeterminismus*, etc., Cap. III), los llamados "enunciados de medida" son ya complicados enunciados físicos y no supuestas "observaciones puras" de la realidad física.

MEDIO (JUSTO). La idea de

"medio" se halla estrechamente relacionada con la de medida (véase MEDICIÓN, MEDIDA) cuando esta última es equiparada a la noción de proporción y en particular de "buena proporción". En efecto, el "medio" de que aquí se trata es un medio entre extremos y, en consecuencia, un justo medio. Este justo medio puede considerarse desde un punto de vista muy general como justo medio entre cualesquiera extremos, pero es común considerar la idea de justo medio desde el punto de vista del comportamiento humano y específicamente del comportamiento humano en cuanto posee, o puede poseer, un valor moral.

Los griegos utilizaron con frecuencia la noción de medio, μεσότης, το μέσον, como punto entre dos puntos dados, y especialmente como punto central — por tanto, "justo". Es la misma noción a la que los latinos dieron los nombres de *medius*, *medietas y* (luego con sentido peyorativo) *mediocritas.* El justo medio es por ello equivalente, en las acciones humanas, a la moderación, a la templanza, a la medida, y se contrapone al exceso, ὕβρις, a lo desmedido, a la "hipérbole", ὑπερβολή. El justo medio es una armonía que produce un bienestar, εὐθυμία — "bienestar psíquico" o "bienestar del alma". Para obtenerlo es necesario que se "frenen" todas las tendencias hacia los extremos, hacia la exageración, la destemplanza, la desmesura. Por eso la noción de medio como justo medio está estrechamente ligada a la noción de virtud, ἀρετή, la cual puede considerarse precisamente como un medio entre extremos, μέσον τῶν ἐσχάτων. Cierto que el justo medio puede no ser exclusivamente moral y ser también "cósmico" o, si se quiere, puede ser a la vez "moral" y "cósmico". La idea de justo medio como noción cósmico-moral aparece en Platón; algunos autores (por ejemplo, H. J. Krämer, *op. cit.* en bibliografía) han subrayado precisamente esta vinculación de la moral con lo cósmico en la idea del justo medio. Si la virtud es considerada como un "medio entre extremos", lo es en gran parte porque en la virtud se sigue el "orden cósmico", pues la virtud no es sólo orden moral, sino orden en todas las cosas *(Gorgias,* 57 A y sigs.). Así, el μεσότης es una consecuencia de la idea del κόσμος como τάξις; y el vicio, la destemplanza, el desenfreno son manifestaciones del desorden, ἀταξία. El justo medio está también estrechamente relacionado en Platón con la justicia, δικαιοσύνη, la cual es fundamentalmente una armonía que, como tal, se halla siempre "entre extremos", es decir, "alejada de todo extremo". Está asimismo, y por razones similares, relacionada con la idea de medida en cuanto "medida real" o "medida ontológica" (véase MEDICIÓN, MEDIDA).

Numerosos son los pasajes en los diálogos de Platón en los cuales se ponen de relieve las ideas anteriores, centradas con frecuencia en torno a la noción de μεσότης. Un pasaje particularmente bien conocido es *Pol.*, 284 B-E, donde Platón habla del "medio" en general como relación entre diversos tamaños, es decir, como proporción, y también del "medio" como relación entre diversas inclinaciones. Este último sentido es el propiamente "ético". Sin embargo, la noción de justo medio adquirió relieve sobre todo a través de las consideraciones que hizo sobre ella Aristóteles en *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 a 24 y sigs.). Cuando se considera algo continuo y divisible, apunta Aristóteles, puede tomarse de él más o menos o una cantidad igual, y esto puede hacerse o con relación a la cosa misma o con respecto a nosotros. Si se toma igual, se tiene el término medio (el justo medio), el cual es efectivamente intermedio. El término medio en la cosa es lo que es equidistante de ambos extremos, y es igual para todos los hombres. El término medio con respecto a nosotros es lo que no es ni demasiado ni demasiado poco, y éste no es igual para todos los hombres. Así, 6 es el medio entre 10 y 2, pero ello no quiere decir que si 10 onzas son demasiada comida y 2 onzas demasiado poco, el término medio serán exactamente 6 onzas. Por ejemplo, para un atleta 10 onzas pueden seguir siendo demasiado y 2 onzas demasiado poco, pero 6 onzas pueden no ser suficientes, en cuyo caso no serán el término medio. Ahora bien, en cada arte y en cada actividad hay que buscar el término medio, que es el justo medio, y ello hay que hacerlo especialmente en lo que toca a la virtud — a la "virtud moral". Más aun: la virtud es definida por Aristóteles como "una disposición a elegir que consiste en un medio [justo medio] relativamente a nosotros" *(op. cit.,* II, 6, 1106 b 35). Ello distingue la virtud del vicio, que es siempre un extremo (por exceso o bien por defecto). Debe advertirse que no todas las acciones y pasiones admiten un término medio; por ejemplo, no hay término medio en el asesinato o en la envidia, los cuales son malos de por sí: no hay medio en un exceso o en un defecto. Aristóteles trata, a base de lo dicho, de erigir un sistema de virtudes que son medios entre extremos, como, por ejemplo, el respeto a sí mismo es una virtud que es justo medio entre la vanidad (exceso) y la humildad (defecto), o el valor (coraje) es una virtud que es justo medio entre la osadía (exceso) y la cobardía (defecto).

La doctrina del justo medio aplicada a las virtudes morales fue desarrollada por Santo Tomás (Cfr. especialmente S. *theol.*, I-IIa, q. LXIV). Fundamental es al respecto la distinción entre el justo medio como *médium res y* el justo medio como *medium rationis.* El *medium res* o justo medio en la cosa es de naturaleza "objetiva", como sucede con la justicia, que implica una estricta imparcialidad. El *médium rationis* o justo medio en orden a la persona es de naturaleza "subjetiva". Ello no significa que sea "parcial" o "arbitrario"; sólo ocurre que deben tenerse en cuenta las circunstancias de la persona, pero en todos los casos la persona debe regirse por la prudencia. Como Aristóteles, Santo Tomás insiste en que el conocimiento de la virtud moral y el ejercicio de esta virtud no son asuntos de capricho; para eliminar los excesos y los defectos y descubrir y practicar el justo medio es menester seguir las normas de un principio racional que es la "sabiduría práctica". Así, Santo Tomás se adhiere también al principio del μεσότης, *medietas,* definiendo la virtud moral como *quaedam medietas y* como *medii coinectatrix.*

La obra de H. J. Krämer a que nos hemos referido en el texto es: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* 1959 [Abhandlungen der Heidelberger Akadamie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 6. Abh.]. — Véase también H. Schilling, *Das Ethos der Mesotes,* 1930.

MEDIO (TÉRMINO MEDIO). Véase SILOGISMO y TÉRMINO.

MEDITACIÓN (MEDITATIO). Véase DISPUTACIÓN.

MEDITATIO (MEDITACIÓN). Véase DISPUTACIÓN.

MEGÁRICOS. La escuela de los megáricos (*ca.* 400-*ca.* 300 antes de J. C.) es una de las llamadas escuelas socráticas. Sin embargo, a la influencia de Sócrates hay que agregar otras, especialmente la de los eleatas (v.). Esta última influencia se manifiesta especialmente en dos respectos: en la idea de la distinción —y oposición— entre el mundo sensible y apariencial, y el mundo inteligible y real, y en los argumentos (desarrollados especialmente por Diodoro Crono, a base de los proporcionados por Zenón de Elea) contra el movimiento. La separación citada era mantenida tan extremosamente por algunos que (como ocurre con Estilpón de Megara) se criticaba el platonismo justamente por pretender explicar el mundo sensible como copia del inteligible. Característico del pensamiento de muchos megáricos (como ocurre con el citado Diodoro Crono) fue una idea metafísica varias veces *combatida* por Aristóteles: la de que solamente puede hablarse del ser en tanto que ser actual; de lo potencial (o de lo futuro) no puede enunciarse nada. Es fácil ver que esta idea está relacionada con los mencionados argumentos contra el movimiento. Típico asimismo de la mayor parte de los megáricos fue su propensión hacia los ejercicios dialécticos y su preferencia por el tratamiento de sutilezas lógicas y semióticas. Se ha argüido contra esta propensión que los megáricos dieron origen (o procuraron difusión) a sofismas tales como los del montón y del calvo, pero hay que tener presente que junto a ellos presentaron (o propagaron) algunas importantes paradojas semánticas (v. PARADOJA), como la de "El Mentiroso", al parecer desarrollada por Eubúlides de Mileto. En el campo de la lógica se deben a los megáricos algunas contribuciones importantes a la constitución de una lógica formalista como la desarrollada luego por los estoicos, por lo demás en tan estrecha conexión con los megáricos que a veces se habla de una escuela lógica estoico-megárica. Inclusive algunos autores (I. M. Bocheński) declaran que los megáricos se distinguieron en lógica aun más que los estoicos, no sólo por el número de sus lógicos (Eubúlides, Diodoro, Filón) y por el hecho de que Zenón aprendió la lógica de Diodoro, sino también porque muchas de las doctrinas importantes de la lógica proposicional atribuidas a los estoicos parecen deberse, en rigor, a los megáricos. Como ejemplo del trabajo lógico de los megáricos podemos mencionar las ideas de Filón de Megara sobre el condicional, en las que aparece claramente una interpretación material del mismo, y las de Diodoro sobre la misma conectiva, de las que resulta una interpretación estricta. En lo que respecta a las cuestiones éticas, algunos megáricos (como Estilpón) se inclinaron hacia doctrinas del tipo de las defendidas por el cínico Antístenes.

Entre los megáricos mencionamos al fundador Euclides de Megara, amigo de Sócrates; a su discípulo Ichtias, de quien no se han conservado obras ni recuento de doctrinas; a Eubúlides de Mileto; al discípulo de éste, Filón de Megara; a Estilpón de Megara, maestro de Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, y de Brisón, que parece haber sido maestro de Pirrón y haber transmitido influencias megáricas al escepticismo.

Afín a la escuela de los megáricos es la llamada escuela élico-erétrica, así llamada por haberse fundado en Elia y haberse extendido por Eretria. Su fundador fue Fedón de Elis (v.). Sucesores de Fedón fueron su discípulo Flistano, Anquililo y Mosco. En Eretria difundieron las doctrinas de Fedón Menedemo (v.) y su amigo Asclepíades, ambos también discípulos de Fedón. Aunque interesados en cuestiones dialécticas, los élico-erétricos parecieron inclinarse cada vez más hacia el tratamiento de problemas éticos y prácticos, aproximándose considerablemente a concepciones cínicas.

Para fuentes sobre megáricos véase Diogenes Laercio, II, III, VII, IX; Platón, *Theat.*, *Phaid.*, *Soph.;* Aristóteles, *Met.*, IX; Sexto el Empírico, *Adv. Math.*, I, IX, X y *Hyp. Pyrr*, II, III; Aul Gel., *Nocí. Att.;* Plutarco, *anim. tranq.*, 6; Cicerón, *Ac.*, II; Alejandro, de *an.*, II; San Clemente, *Str.*, IV; Séneca, *ep.*, 9.1. — Véase F. Deyck, *De Megaricorum doctrina*, 1827. — D. Henné, *École de Megare*, 1843. — C. Mallet, *Histoire de l'école de Megäre et des écoles d'Elie et iiErétrte*, 1845. — G. Hartenstein, "Ueber die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme", *Verhandlungen der sächsischen Gesselleschaft der Wissenschaften* (1848). — A. Rüstow, *Der Lügner; Theorie, Geschichte und Auflösung*, 1910 (Dis.). — C. M. Gillespie, "On the Megarians", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIV (1911), 218-41. — A. Levi, "Le dottrine filosofiche di Megara", *Reale Acc. Naz. dei Lincei. Rendiconti délia Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie VI, vol. III, fasc. 5-6 (1932), 463-99. — N. Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, ein Beitrag zur Geschichte der ontologischen Modalitätsproblems", *Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften*, 1937. — Beppo Levi, *Leyendo a Euclides*, 1947.

MEIER (GEORG FRIEDRICH) nac. en Ammendorf, estudió en la Universidad de Halle con Baumgarten (v.) y sucedió a éste en su cátedra de Halle en 1740. Maier es presentado usualmente como "miembro de la escuela Leibniz-Wolff" y como un seguidor de Baumgarten. Pero aunque esto es cierto en algunos sentidos no es completamente adecuado. En efecto, en su "psicología" y teoría del conocimiento por lo menos, Maier siguió a Locke tanto o más que a Wolff y a Baumgarten. Es plausible describir el sistema de la razón de Meier como un sistema ecléctico en el cual se refuerza racionalmente, a base de Wolff y Baumgarten, la doctrina de las "ideas" de Locke. Según Maier, el contenido del conocimiento son las "representaciones", las cuales tienen algo de las *ideas* de Locke y algo de las *repraesentationes* de Leibniz por cuanto son imágenes objetivas de las cosas poseídas por un sujeto. Las representaciones *(Vorstellungen)* son a la vez copias de las cosas y causas de las imágenes que producen en nosotros. Las cosas mismas son descritas como complexos de representaciones, por lo menos en tanto que éstas son "objetivas". A base de las representaciones se forman los conceptos que son representaciones pensadas. Hay distintos niveles de representación y distintas formas de pensamiento, y el sistema de la razón es el sistema de estos niveles y formas. Por medio de la razón pueden determinarse las esencias, modos y relaciones de las cosas representadas y pueden establecerse sus conexiones causales en cuanto son

necesarias y se fundan, por tanto, en principios lógicos.

Además de su psicología, teoría del conocimiento y metafísica, Maier elaboró una estética, en la cual aplicó ciertas ideas fundamentales de Baumgarten a la poesía. La estética era para Meier, como para Baumgarten, una ciencia del "conocimiento inferior" o "confuso", es decir, del "conocimiento sensitivo".

Obras: *Beweis der vorherbestimmte Harmonie,* 1743 *(Prueba de la armonía preestablecida).* — *Gedanken vom Zustande der Seele nach dem Tode,* 1746 (*Pensamientos acerca del estado del alma después de la muerte*). — *Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen,* 1744 (*Doctrina teórica de las emociones*). — *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften,* 3 vols., 1748-1750 *(Principios de todas las bellas artes y ciencias).* — *Vernunftlehre,* 1752 *(Doctrina de la razón)* [el mismo año apareció un resumen con el título: *Auszug aus der Vernunftlehre*].— *Metaphysik,* 4 vols., 1755-1759. — *Philosophische Sittenlehre,* 5 vols., 1753-1761 *(Ética filosófica).* — *Versuch einer allgemeinen Auslegekunst,* 1756 [véase el artículo HERMENÉUTICA].

Biografía: S. G. Langen, *Leben G. F. Meiers.* 1778. — Sobre Meier, véase: E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A. G. Baumgarten und G. F. M.,* 1911. — Josef Schaffrath, *Die Philosophie des G. F. Meiers,* 1940 (Dis.).

MEINECKE (FRIEDRICH) (1862-1954), nac. en Salzwedel, fue profesor de historia en las Universidades de Estrasburgo, Friburgo i.B. y Berlín, y a partir de 1954 profesor en la "Freie Universität" de Berlín-Oeste.

Las dos principales contribuciones de Meinecke desde el punto de vista filosófico son sus ideas acerca de los factores históricos y su examen y crítica del historicismo. Respecto al primer punto, Meinecke puso de relieve que, cuando menos en la época moderna en Europa, los procesos históricos no son la consecuencia sólo de la acción de grandes personalidades, sino el resultado de la intervención, directa o indirecta, de todos los miembros de la comunidad (o del Estado). Por lo demás, el Estado mismo tiene y manifiesta una cierta "individualidad" en su acción histórica; en realidad, el complejo juego de relaciones entre el Estado como individualidad y los individuos de la comunidad permiten explicar en gran parte los procesos históricos. En cuanto al segundo punto, Meinecke reconoció que el historicismo, aunque produjo una concepción relativista de los valores, ayudó a desembarazarse de meras abstracciones y examinar y comprender la verdadera naturaleza de los procesos históricos. El historicismo no necesita forzosamente desembocar en un relativismo; como Mannheim (VÉASE), aunque no siempre por las mismas razones o apoyándose en los mismos datos, Meinecke cree que el relativismo se supera justamente cuando se reconoce lealmente la conciencia como "conciencia histórica". Ello no quiere decir que la "conciencia histórica" sea un "Absoluto"; más allá de tal conciencia hay, o puede haber, una realidad trascendente, pero ésta es de naturaleza religiosa y compete a la fe y no al conocimiento.

Obras principales: *Weltbürgertum und Nationalstaat,* 1908 *(Ciudadanía universal y Estado nacional).* — *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte,* 1924 (trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna,* 1959, con estudio preliminar por L. Díez del Corral). — *Die Entstehung des Historismus,* 2 vols., 1936 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis,* 1943). — *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte.* 1939 (*Del sentido histórico y del sentido de la historia*). — *Die deutsche Katastrophe,* 1946 *(La catástrofe alemana).* — *Schaffender Spiel,* 1948 *(Juego creador).*— Edición de obras: *Werke,* ed. Herzfeld, Hinrichs y Hofer, 6 vols., 1957 y sigs. [incluye correspondencia, vol. VI].

La mayor parte de las obras citadas en la bibliografía de HISTORICISMO se refieren a las ideas de Meinecke. Además, véase: W. Hof er, *Geschichtschreibung und Weltanschauung. Betracht zum Werk F. Meineckes,* 1950.

MEINONG (ALEXIUS VON) (1853-1921) nació en Lemberg (Galitzia) y estudió en Viena con Brentano. Desde 1882 fue "profesor extraordinario" en Graz y a partir de 1889 profesor titular en la misma Universidad. En 1886 fundó en Graz un Laboratorio de psicología experimental en el que trabajaron, entre otros, E. Martinak (1859-1943: *Lockes Lehre von der Vorstellungen,* 1887. — *Die Logik Lockes,* 1894. — *Zur Begriffsbestimmung der intellektuellen Gefühle,* 1895. — *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre,* 1901. — *Meinong als Mensch und als Lehrer,* 1925. — *Wesen und Aufgabe der Erziehungswissenschaft,* 1928. — *Psychologische und pädagogische Abhandlungen,* 1929, ed. E. Mally y O. Turmlirz); Stephan Witasek (1870-1915: "Ueber willkürliche Vorstellungsverbindung", *Zeitschrift für Psychologie,* XII [1896].— "Beiträge zur Psychologie der Komplexionen, *ibid.,* XIV [1897]. — "Ueber die Natur der geometrischen optischen Täuschungen, *ibid.,* XIX [1898]. — "Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung", *ibid.,* XXV [1901]. — *Grundzüge der allgemeinen Ästhetik,* 1904. — *Grundlinien der Psychologie,* 1908. — *Psychologie der Raumwahrnehmung des Auges,* 1910.—*Psychologische Schulversuche,* 1900, 2ª ed., 1903); Konrad Zindler (1866-1934: *Beiträge zur Theorie der mathematischen Erkenntnis,* 1889. — "Ueber räumliche Abbildungen des Kontinuums der Farbenempfindungen und seine mathematische Behandlung", *Zeitschrift für Psychologie,* XX [1899]; Vittorio Benussi (1878-1927: *Psychologie der Zeitauffassung,* 1913; *La suggestione e l'ipnosi come mezzo di analisi psichica reale,* 1925. — *Suggestione e psicanalisi,* 1932) y otros. La influencia de Meinong se extendió asimismo sobre otros pensadores que, a su vez, siguieron las enseñanzas de Brentano, tales como Ehrenfels, lo mismo que sobre otros que rechazaron estas enseñanzas, como Höfler o que fueron discípulos casi directos de Meinong y de Ehrenfels, como Joseph Klemens Kreibig (1863-1917) y Hans Pichler, el revalorizador de la ontología de Wolff. Por otro lado, la filosofía de Meinong está estrechamente relacionada con el objetivismo lógico de Bolzano y ha tenido, en virtud de ello, estrechas conexiones con la fenomenología. La investigación central y la contribución más original de ella es, ante todo, la teoría de los objetos, no sólo importante para la fenomenología, sino también de decisivas consecuencias para toda la llamada nueva ontología. Esta teoría de los objetos parece al principio basarse enteramente en datos psicológicos y ser, por lo tanto, una forma superior de psicología descriptiva. Sin embargo, sus tendencias objetivistas, apoyadas en las investigaciones de Ehrenfels sobre las "cualidades de forma", se destacaron pronto vigorosamente. En efecto, la teoría de los obje-

tos se sitúa ante la realidad suponiendo que, *por lo pronto,* ésta aparece bajo la forma de fenómenos, es decir, de "objetos". "Objeto" es todo lo que puede ser "apuntado" por el pensar descriptivo e intencional; así, puede decirse que todo objeto es algo, en tanto que no todo algo es. En suma: objeto es todo lo que puede ser sujeto de un juicio, sin importar para el caso que el objeto sea real o ideal, posible o imposible, existente o imaginario. La teoría de los objetos constituye, por lo tanto, el fundamento necesario de todas las ciencias, tanto de las ideales como de las empíricas, y no menos de la metafísica, pues, tomando a lo real bajo su máxima generalidad, desarrolla esa previa ontología descriptiva de lo dado sin la cual no habría una base objetiva y apriórica suficiente para la confirmación de la certeza de los correspondientes juicios. Ahora bien, Meinong distingue en el objeto *(Gegenstand)* o, mejor dicho, en el concepto del objeto, entre dos formas: por un lado, hay el objeto *(Objekt)* en tanto que objeto de la representación; por otro lado, hay el objetivo *(Objektiv)* en tanto que objeto del juicio. Como correlatos de las representaciones, los objetos son, pues, aquellos "algos" a los que puede atribuirse existencia, a diferencia de los objetivos, que, como correlatos de las asunciones y de los juicios, poseen subsistencia, pero no existencia. Los "objetivos" pueden ser, por lo demás, de muy distinta índole; su base común es, empleando la más conocida terminología de Husserl, el ser "hechos" (véase HECHO) en el sentido del *Sachverhalt* y no en el sentido de la *Tatsache.* Según Meinong, esta concepción y clasificación de los objetos obliga a una reconstrucción del concepto del ser que trastorna las bases de la ontología tradicional. En efecto, y para no mencionar sino un solo resultado, ser y esencia han de aparecer aquí como distintos, y ello de tal modo que su distinción ha de confirmarse en todos los órdenes de objetos. Por otro lado, la relación entre los objetos —relación que permite explicar algo más que las cuestiones formales implicadas en ella y constituye la necesaria base de muchos de los supuestos metafísicos— se efectúa bajo una forma peculiar: la de la "fundamentación", en virtud de la cual unos objetos quedan "fundados" *(fundiert)* en otros. Así puede distinguirse entre objetos de orden superior y objetos de orden inferior. Por los primeros se entienden aquellos cuya "consistencia" o "subsistencia" depende de otros objetos; por los segundos, aquellos que "fundan" los anteriores. Los objetos de orden superior son, por lo tanto, las relaciones y los complexos; los de orden inferior, aquellos que "constituyen" los superiores, los miembros contenidos en la relación y los elementos simples que componen las "formas". La "existencia real" cruza de este modo todas las capas y no es propiamente fundamento de clasificación. El carácter "introductorio" y "básico" de la teoría de los objetos de Meinong se revela particularmente cuando se tiene en cuenta su insistencia en evitar la desatención tradicional de todo lo que no sea propiamente "real", y en investigar aquellos órdenes de objetos a los que no se ha adscrito hasta el presente ninguna forma de realidad (por ser simplemente miembros de un "universo del discurso"). Las indagaciones psicológicas de Meinong, así como su teoría de los valores, de sesgo subjetivista, están también dentro de la línea de una investigación que oscila entre las implicaciones psicologistas y la exigencia de una ausencia total de supuestos. En el caso de los valores, hay que hacer constar que la fundamentación del valor en el agrado era para Meinong menos el resultado de una inclinación subjetivista que el deseo de establecer tal fundamentación de un modo puramente descriptivo. En el caso de los "supuestos", el propósito de Meinong consistía ante todo en "hacer presentes" las "asunciones" *(Annahmen)* que se dan en toda "presentación" y enjuiciamiento de lo dado y que equivalen hasta cierto punto a la introducción de una ficción lógico-verbal. Las "asunciones" son, en efecto, ficciones de carácter psicológico y, por consiguiente, algo arraigado en condiciones subjetivas. Mas también aquí se manifiesta esa característica tendencia oscilatoria entre el subjetivismo y el objetivismo, entre la pura inmanencia descriptiva y la completa objetividad, pues las asunciones no pueden "funcionar" si no es en tanto que condiciones de juicio y, de consiguiente, en tanto que marcos dentro de los cuales se da toda objetividad en cuanto tal.

Obras: *Hume-Studien: I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus,* 1877; *II. Zur Relationstheorie,* 1882. — *Ueber philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik,* 1885 *(Sobre la ciencia filosófica y su propedéutica).* — *Psychologisch-ethische Untersuchungén zur Werttheorie,* 1894 *(Investigaciones ético-psicológicas para la teoría de los valores).* — *Ueber Gegenstände höherer Ordnung auf deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung,* 1896 *(Sobre los objetos de orden superior en su relación con la percepción interna).* — *Ueber Annahmen,* 1902 *(Sobre las asunciones).* — "Ueber Gegenstandstheorie", *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie,* 1904, págs. 1-50 ("Sobre teoría del objeto"). — *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens,* 1906 *(Sobre tos fundamentos empíricos de nuestro saber).* — *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften,* 1907 *(Sobre la situación de la teoría de los objetos en el sistema de las ciencias).* — "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie", *Logos* III (1912), 1-14 ("Por la psicología y contra el psicologismo en la teoría general de los valores"). — *Ueber Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit,* 1914 *(Sobre posibilidad y probabilidad).* "Ueber emotionale Präsentation" *(Sitz. der Wiener Ak. der Wissenschaften),* 1917. — Edición de ensayos reunidos: *Gesammelte Abhandlungen: I. Abhandlungen zur Psychologie. II. Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie,* 1913 y siguientes. Edición de *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* con el título *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie,* por Ernst Mally, 1923. — Autoexposición de su filosofía en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. I, 1921 (trad. esp.: "Mi filosofía", *Revista de filosofía* [La Plata], IX [ep., 1960] y X (junio, 1961]. — Véase B. Russell, "Meinong's Theory of Complexes and Assunmptions", *Mind.,* XIII (1904), 209-19, 336-54, 509-52. — E. Liljeqvist, *Meinongs allmänne värdeteori,* 1904. — D. H. Kerler, "Ueber Annahmen, eine Streitschrift gegen A. von Meinong", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus,* II (1921). —

E. Martinak, *M. als Mensch und als Lehrer. Worte der Erinnerung,* 1925. J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objetcs,* 1933. — E. fegen, *A von M.*, 1935.—J. N. Findlay, R. Freundlich, *et al.*, *Meinong-Gedankschrift,I,* 1952.

MELANCHTON (PHILIPP) (1497-1560) nac. en Bretten, profesor de griego en Wittenberg, fue fiel seguidor de Lutero, bajo cuya influencia pasó de los estudios humanísticos a los teológicos. Entre otras importantes contribuciones de Melanchton a la reforma luterana figura la *Confessio augustana* (1530), por él redactada por encargo del Elector de Sajonia.

Interesado en dar un fundamento filosófico a la teología luterana, Melanchton aportó a tal efecto toda su cultura humanística, convirtiéndose en uno de los más destacados representantes del aristotelismo protestante y siendo llamado el educador de Alemania, *praeceptor Germaniae.* En efecto, aun cuando Melanchton tenía en poca estima la metafísica, que debía a su entender ser sustituida por la teología, introdujo en ésta muchos elementos aristotélicos, que intentó armonizar con la dogmática luterana. Sin embargo, frente al empirismo aristotélico Melanchton defendió el innatismo, especialmente evidente según él en lo que respecta a los principios morales. Importante es, por otro lado, su defensa de la libertad humana frente al estricto siervo albedrío luterano. La fidelidad al aristotelismo se manifestó en Melanchton principalmente en la lógica, que concibió como un instrumento (con particular atención a la dialéctica), en la física (donde se opuso al copernicanismo) y en la doctrina del alma (que definió, al modo aristotélico, como la entelequia del cuerpo orgánico). Por lo demás, la lógica (o dialéctica), la física y la psicología constituían para Melanchton las tres partes fundamentales de la filosofía.

Obras filosóficas principales: *De rhetorica,* 1519 (nueva redacción: *Elementorum rhetorices libri duo,* 1531). — *Compendiaria dialectices ratio,* 1520. — *Loci communes rerum theologicarum seu hypotiposes theologicae,* 1521 (reelaborada en 1533, 1543 y 1548). — *Dialectices libri quatuor,* 1528. — *Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri V Ethicorum,* 1529. — *De dialéctica libri quatuor,* 1533, refundido en la obra; *Erotemata dialectices,* 1951. —*Philosophiae moralis epitome sive Ethice, duobus libris seu partibus distincta,* 1538 (edición aumentada, 1540). — *Commentarius de anima,* 1540 (título de la edición de 1553: *Liber de anima*). — *Initia doctrinae physicae, dictata in Academia Vuitebergensi,* 1549. — *Quaestiones aliquot ethicae,* 1552. — Obras: *Opera, 5* vols., Basilea, 1541. Ediciones completas: 1562-1564, ed. Bretschneider y Bindseil, Wittenberg; 1834-1860, 28 vols. ed. K. G. Bretschneider y E. Bindseil [Corpus Reformatorum, I-XXVIII]. Suplemento: Vols. I, II, V, VI, 1910-1926. — Obras selectas: *Werke in Auswahl,* 6 vols., ed. R. Stupperich *et al,* desde 1951. — Correspondencia, ed. O. Ciernen, I, 1926. — Véase K. Hartfelder, P. *M. als Praeceptor Germaniae,* 1889. — E. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarungbei J. Gerhard und Ph. M.*, 1891. — H. Engelland, *Ph. M.*, 1946. — Attilio Agnoletto, *La filosofia di Melantone,* 1959. — A. Sperl, *M. zwischen Humanismus und Reformation,* 1959. — R. Stupperich, *Der unbekannte M. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht,* 1961. — También: P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* 1921.

MELIORISMO se llama a la doctrina filosófica según la cual el mundo no es por principio ni radicalmente malo ni absolutamente bueno, sino que puede ser mejorado. El meliorismo se opone, por tanto, al optimismo y al pesimismo, pero se inclina más bien al primero, pues la bondad absoluta del mundo es el término final necesario de su esencial perfectibilidad. El meliorismo es común a la mayor parte de las tendencias filosóficas en cuanto no se deciden por un pesimismo extremo, pero sólo en época relativamente reciente ha sido sostenido de manera explícita. Así ocurre sobre todo en Lester F. Ward (*Dynamic Sociology or Applied Social Science,* 2 vols., 1883; *Outlines of Sociology,* 1898; *Pure Sociology,* 1903), quien adopta el nombre de meliorismo para representar una sociología y una moral que podrían también calificarse de activistas. Asimismo, y por análogos motivos, se ha llamado meliorista a la doctrina de William James y a toda teoría que estima que el hombre tiene por misión perfeccionar un mundo que es precisamente susceptible de mejoramiento Indefinido. La doctrina meliorista había sido también expuesta y defendida por Paul Carus (1852-1919) en su obra *Monism and Meliorism,* 1893 (véase MONISMO).

MELISO de Samos fue almkante de la flota de Samos, la cual batió a la de los atenienses el año 441 a 440 antes de J. C. En su obra (de la cual quedan sólo diez fragmentos) Περὶ φύσεως η περὶ τοῦ ὄντος, *Sobre la Naturaleza o sobre el ser* [que puede traducirse también: *Sobre el fundamento o sobre Lo que Es],* Meliso defendió, contra los pluralistas, especialmente contra Anaxágoras y Empédocles, la tesis eleática de la unidad de lo que es. A veces se ha dicho que Meliso afirmaba que hay un principio de todas las cosas, pero ello es contrario a la tesis eleática a menos que se entienda por 'Hay un principio' justamente 'Hay solamente un principio o fundamento, que es el Ser que Es, o Lo que Es". Con el fin de defender la tesis eleática Meliso adujo una serie de argumentos a los que Aristóteles se refiere (para refutarlos) en *Soph. El.* (167 b 13 y sigs.; 168 b 35 y sigs.; 181 a 27 y sigs.). Meliso sostenía que todo lo que ha llegado a ser tiene un comienzo, deduciendo de ello que todo lo que ha tenido un comienzo ha llegado a ser; por consiguiente, si nada llega a ser, nada tiene comienzo, y todo lo que es, en cuanto es, no tiene comienzo. Según Aristóteles, ello es falso, pues si un hombre que tiene fiebre está caliente, ello no significa que todo hombre que está caliente tiene fiebre. En otras palabras, Meliso parece decir que si p implica q, entonces no-p implica no-q, lo cual, mantiene Aristóteles, es falso, pues sólo ocurre entonces que no-q implica no-p. Ahora bien, la crítica de Aristóteles no se refiere justamente al Ser, sino a los entes o a las cosas y, más aun, a las cosas que llegan a ser y dejan de ser, por lo que se ha dicho que Aristóteles no ha presentado adecuadamente las tesis y los argumentos de Meliso. En *Met.*, A, 5, 986 b 20, Aristóteles presenta a Meliso como defendiendo la idea del Ser o de la Esfera de Parménides como una unidad material infinita. En todo caso, parece que Meliso insistía en la carencia de comienzo y fin de Lo que Es; si esta carencia de comienzo y fin parece aplicarse, en efecto, a una realidad "mate-

rial", Lo que Es será espacialmente infinito. Ahora bien, Meliso parecía al mismo tiempo subrayar el carácter "incorpóreo" de Lo que Es, ya que su corporalidad implicaría divisibilidad y, por tanto, escindiría su esencial unidad.

Véase Diels-Kranz, 30 (20) y A. Pabst, *De Melissi, Samii fragmentis*, 1989. — El tratado *De Xenophane, Zenone, Gorgia* (cuya primera parte trata acerca de Meliso) y que se incluye en las obras de Aristóteles como un escrito pseudo-aristotélico, no fue escrito por Aristóteles, ni por Teofrasto, sino por un peripatético posterior. — Véase F. Kern "Θεοφράστου περὶ Μελίσσου" *Philologus*, XXVI (1868), 272-89. — Íd., íd., "Zur Würdigung des Melissos von Samos" (*Festschriftdes Stettins Stadtgymnasium zur 35. Philologenvers.*), 1880. — O. Apelt, "Melissos bei Pseudo-Aristoteles", *Jahrbuch für klassische Philologie* (1886), 729-66. — Paul Tannery, *Pour servir à l'histoire de la science hellène*, 1887. — A. Chiappelli, "Sui frammenti e sulle dottrine de Meliso di Samo" *(Rendiconti dell'Accademia dei Lincei)*, 1890. — A. Covotti, "Melissi Samii reliquiae", *Studi italiani di filologia classica*, VI (1898). — Íd., íd., *Lezioni sulla storia de la filosofia. Una metafisica polemista prima de Socrate*, 1934 [monog.]. — P. Meloni, "Contributo a una interpretazione del pensiero di Meliso di Samo", *Annali Facoltà Lettere Cagliari*, 1948, págs. 161-91. — D. E. Gershenson y D. E. Greenberg, "Melissus of Samos in a New Light", *Phronesis*, VI (1960-1961), 1-9.

MEMORIA. A veces se distingue entre el recuerdo y la memoria, considerándose el primero como el acto del recordar o bien como lo recordado, y la segunda como una capacidad, disposición, facultad, función, etc. El recuerdo es en este caso un proceso psíquico a diferencia de una "realidad psíquica". La mencionada distinción tiene raíces antiguas. Ya Platón hablaba de diferencia entre la memoria, μνήμη, y el recuerdo, ἀνάμνησις. Pero en este caso el fundamento de la diferencia es distinto: la memoria sería la facultad del recordar sensible, la retención de las impresiones y de las percepciones, en tanto que el recuerdo (reminiscencia) sería un acto espiritual, es decir, el acto por medio del cual el alma ve en lo sensible lo inteligible de acuerdo con los modelos o arquetipos contemplados cuando estaba desprendida de las cadenas y del sepulcro del cuerpo.

El problema de si la voluntad interviene o no interviene en la memoria (cualquiera que fuera la concepción habida de ésta) y hasta qué punto interviene, o puede intervenir, en ella, fue durante la antigüedad centro de numerosas discusiones. Todas ellas se basaban en la necesidad de hallar un equilibrio entre las diferentes facultades del alma, equilibrio que resultaba alterado desde el momento en que una de las facultades era demasiadamente subrayada frente a otras. En varias de sus obras San Agustín consideró la memoria como el alma misma en tanto que recuerda: el recordar no es aquí propiamente una operación al lado de otras, pues el alma recuerda en la medida en que es. Ahora bien, no toda memoria es igual: hay una memoria sensible y una memoria inteligible, así como hay una memoria negativa y una memoria positiva. Estas distinciones fueron elaboradas por la escolástica, la cual, además, estableció un análisis de lo que puede distinguirse en el objeto mismo de la memoria. Santo Tomás distinguía claramente entre la memoria conservativa de las especies, que es una potencia cognoscitiva y en parte intelectiva, y la memoria que tiene su objeto en lo pretérito, es decir, que es sólo en parte sensitiva. El problema de la memoria suscitó, por lo demás, cuestiones afines a las tratadas bajo el problema de las ideas; se trataba, en efecto, de dilucidar si la memoria es una mera facultad retentiva o bien si aparece solamente en tanto que el objeto es actual y efectivamente recordado. Durante todo el curso de la época moderna se ha tratado y discutido el problema de la sede de la memoria. Dos concepciones últimas parecen haberse enfrentado: la que define la memoria como la huella psicofisiológica dejada por las impresiones en el cerebro y reproducible mediante leyes de asociación, y la que ha tendido a considerarla como un "puro fluir psíquico". Descartes (*apud* Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes* [1950], págs. 458-9) había ya distinguido entre dos formas de memoria: la "memoria corporal", consistente en "vestigios" o "pliegues" dejados en el cerebro, y la "memoria intelectual" — que es "espiritual" e "incorporal". Distinguió también entre la memoria como conservación del pasado y la memoria como reconocimiento del pasado (la "reminiscencia"). En diferentes términos, estas distinciones han sido bastante corrientes en muchos autores modernos.

Entre los filósofos que se han ocupado con particular atención del problema de la memoria y sus posibles formas puede mencionarse a Bergson y a William James. Según Bergson, la memoria puede ser memoria-hábito o memoria de repetición y memoria representativa. La primera es, por así decirlo, la memoria psicofisiológica; la segunda es la memoria pura, que constituye la propia esencia de la conciencia. Este último tipo de memoria representa la continuidad de la persona, la realidad fundamental, la conciencia de la duración pura. Por eso se dice que la memoria, considerada en este sentido, es el ser esencial del hombre en cuanto entidad espiritual, pudiéndose definirlo, en cierto sentido, a diferencia de todos los demás seres, como "el ser que tiene memoria", que conserva su pasado y lo actualiza en todo lo presente, que tiene, por consiguiente, historia y tradición. La memoria pura sería así el fundamento de la memoria propiamente psicológica, es decir, de la memoria en cuanto retención, repetición y reproducción de los contenidos pasados. Pero, a la vez, esta memoria representaría no sólo el reconocimiento de los hechos pasados, sino el revivir efectivo, aun sin conciencia de su anterioridad, el "re-cordar" en el sentido primitivo del vocablo como reproducción de estados anteriores o, mejor dicho, como vivencia actual que lleva en su seno todo o parte del pasado.

Según William James, puede tenerse memoria (recuerdo) sólo de ciertos estados de ánimo que han durado algún tiempo — estados que James llama "sustantivos". La memoria es un "fenómeno consciente" en tanto que es conciencia de un estado de ánimo pasado que por un tiempo había desaparecido de la conciencia. No puede considerarse propiamente como "memoria" la persistencia de un estado de ánimo, sino sólo su re-aparición. La memoria debe referirse al pasado de la persona que la posee; además, debe ir acompañada de un proceso emotivo de creencia. La memoria no

es una facultad especial; no hay nada único, dice James, "en el *objeto* de la memoria". Este objeto es sólo un objeto imaginado en el pasado "al cual se adhiere la emoción de la creencia". El ejercicio de la memoria presupone la retención del hecho recordado y su reminiscencia. La causa tanto de la retención como de la reminiscencia es "la ley del hábito del sistema nervioso trabajando en la 'asociación de ideas'".

En los últimos años algunos filósofos se han ocupado de la memoria desde el punto de vista del análisis del significado de la expresión 'recordar algo pasado'. Según W. von Leyden *(op. cit.* bibliografía), dos tendencias se han abierto paso en este análisis. Una de ellas (representada, entre otros, por Bertrand Russell) puede ser llamada "punto de vista del presente" y consiste esencialmente en concebir la memoria como un acontecimiento psíquico que remite a alguna experiencia pasada. Otra (representada, entre otros, por G. Ryle) puede ser llamada "punto de vista del pasado" y consiste esencialmente en concebir la memoria como una "acción" u "operación" por medio de la cual se mantiene una creencia verdadera acerca de una experiencia pasada. Como puede verse, la concepción de James antes citada es de algún modo una combinación de estas dos tendencias, por cuanto hay en James el elemento de la creencia, pero también el del "acontecimiento psíquico".

Ewald Hering, *Ueber das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie,* 1870. Th. Ribot, *Les maladies de la mémoire,* 1881 (trad. esp.: *Enfermedades de la memoria,* 1908). — Jules Jean van Biervliet, *La mémoire,* 1893 (trad. esp.: *La memoria*). — Henri Bergson, *Matière et Mémoire,* 1896 (trad. esp.: *Materia y memoria,* 1900). — William James, *The Principles of Psychology,* 2 vols., 1890, Cap. XVI (trad. esp.: *Principios de psicología,* 2 vols., 1909). — R. Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organisierten Geschehens,* 1904. — F. Paulhan, *La fonction de la mémoire et le souvenir affectif,* 1904. — G. E. Müller, *Zur Analyse des Gedächtnis und des Vorstellungsverlaufes,* 3 vols., 1911-1924. — M. Offener, *Das Gedächtnis,* 1913. — E. d'Eichtal, *Du rôle de la mémoire dans nos conceptions métaphysiques, esthétiques, passionelles, actives,* 1920. — E. Rignano, *La mémoire biologique,* 1923. — Béatrice Edgell, *Théories of Memory,* 1923. — Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps,* 1928. — François Ellenberger, *Le mystère de la mémoire.* — Jean-C. Filloux, *La mémoire,* 1949, 7ª ed., 1962 [Que sais-je?, 350]. G. Gusdorf, *Mémoire et personne,* 2 vols., 1950. — E. J. Furlong, *A Study in Memory: a Philosophical Essay,* 1951. — *La mémoire,* 1956 [Bulletin Soc. Franc. de Phi., 50 (1956): Exposición de A.-J. Ayer. Discusión de G. Berger, L. Goldman, J. Wahl *et al.*]. — W. von Leyden, *Remembering: A Philosophical Problem,* 1961. — R. Saint-Laurent, *La mémoire, sa nature, ses lois, son développement, les procédés mnémotechniques,* 1962, — Norman Malcolm, "Three Lectures on Memory", "Memory and the Past", "Three Forms of Memory" y "A Définition of Factual Memory" en su libro *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures,* 1963.

MENCIO, Meng K'o (*ca.* 371-289 antes de J. C.), nacido en el Estado de Lu (el actual Chantung, en China), fue uno de los más destacados propagadores de la doctrina de Confucio (véase CONFUCIONISMO). Además de propagarla, la desarrolló y modificó en varios respectos. Preocupado por el buen gobierno (la llamada *Vía real),* Mencio fundó la doctrina política en un conjunto de normas morales colectivas orientadas en la razón (o, mejor dicho, lo razonable) y la rectitud. El hombre es, según Mencio, un ser social, que debe obediencia (justa) a sus mayores y rectitud (y justicia) a sus iguales. Sólo cuando se practican dichas virtudes puede decirse que la sociedad está bien gobernada, alejada por igual de la tiranía y de la anarquía y constituida por verdaderos sabios, es decir, hombres rectos. A diferencia de Confucio y de sus inmediatos discípulos, Mencio se oponía al excesivo utilitarismo de las buenas maneras, *U;* a su entender, la rectitud debe siempre tener el primado sobre la mera utilidad.

MENCIÓN. Se distingue hoy entre el uso y la mención de los signos. Un signo usado es un nombre de la entidad designada por el signo. Un signo mencionado es un nombre de sí mismo. Así, en:

Granada es una ciudad hermosa (1),

el nombre 'Granada' se refiere a la ciudad de Granada, a la cual atribuimos la propiedad de ser hermosa. En:

'Granada' tiene siete letras (2),

el nombre 'Granada' se refiere a sí mismo: es el nombre 'Granada' y no la ciudad de Granada lo que tiene siete letras. En (1) el nombre 'Granada' es usado; en (2) el mismo nombre es mencionado. Para distinguirlos del resto de la expresión, los nombres mencionados son colocados entre semicomillas. Distinguimos en este Diccionario entre las semicomillas, por medio de las cuales mencionamos nombres, y las comillas habituales, por medio de las cuales citamos textos o llamamos la atención sobre un vocablo o una expresión determinados. Excepcionalmente se emplean las semicomillas para destacar un vocablo o serie de vocablos dentro de una cita.

La distinción entre el uso y la mención se halla estrechamente relacionada con la teoría de la jerarquía de los lenguajes a la cual nos hemos referido en el artículo sobre la noción de Metalenguaje (VÉASE). Los lógicos medievales habían ya admitido tal distinción en algunas partes de sus teorías de las suposiciones (véase SUPOSICIÓN). Por ejemplo, se distinguía entre la suposición formal *(supositio formalis)* en la cual un nombre representa la entidad que significa, y la suposición material *(suppositio materialis)* en la cual un nombre representa el propio signo con el cual está escrito u oralmente expresado. Así, en:

Deus est omnipotens (3)

el nombre *"Deus"* está en *supositio formalis,* En:

Deus est nomen latinum (4)

el nombre *'Deus'* está en *suppositio materialis.* Por consiguiente en (3) *'Deus'* es un nombre usado y en (4) es un nombre mencionado. Siguiendo la convención actual, *'Deus'* en (4) hubiera debido escribirse entre semicomillas, pero los escolásticos no adoptaban ninguna convención tipográfica para distinguir entre los diversos modos de suposición.

MENDELSSOHN (MOSES) (1729-1786) nació en Dassau y se trasladó muy joven a Berlín, donde trabajó como contable y luego gerente de una casa comercial. Aunque Mendelssohn no siguió una carrera académica y es considerado como "Popularphilosoph

der deutschen Aufklärung" —"'filósofo popular' de la Ilustración alemana"—, adquirió una sólida formación filosófica, estudiando a fondo, junto a algunos pensadores judíos, como Maimónides, a Locke, y especialmente a Leibniz, Wolff, Baumgarten y Spinoza. En 1763 obtuvo el primer premio en un concurso abierto por la Academia de Berlín (Cfr. bibliografía), al que también optó Kant con sus *Untersuchungen über die Deutlichkeit,* etc. [véase bibliografía de KANT (IMMANUEL)], que obtuvo un "accésit". La misma Academia lo nombró miembro en 1771, pero el nombramiento no fue confirmado por decreto real por ser Mendelssohn de religión judía. Mendelssohn mantuvo relaciones y correspondencia con Lessing, Kant y otros autores significados de la época.

Aunque Lessing ensalzó los *Diálogos filosóficos* (Cfr. bibliografía) de Mendelssohn como obra que contiene "muchas cosas nuevas y fundamentales", la sustancia del pensamiento de Mendelssohn en estos *Diálogos y* la mayor parte de sus otras obras es la filosofía de Leibniz y en particular la doctrina de la armonía preestablecida, que, por lo demás, Mendelssohn manifestó hallarse en Spinoza más bien que en Leibniz, opinión que había ya expresado un tal R. Ándala en una *Dissertatio de unione mentis et corporis,* de 1712 (*apud* Fritz Bamberger, ed., *Mendelssohn. Scriften,* I [1929], "Vorwort", pág. xxi). Mendelssohn se interesó particularmente por probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, usando a tal efecto argumentos procedentes de "los leibnizianos". Estos argumentos fueron desarrollados con más detalle en los *Philosophische Scriften* (Cfr. bibliografía) y en el *Phädon*; según Mendelssohn, de la simplicidad del alma se deriva la imposibilidad de ser aniquilada, ya sea instantáneamente, ya sea gradualmente, opinión a la cual se opuso Kant en la sección de la *Crítica de la razón pura* que trata de la "Refutación de la prueba de Mendelssohn de la permanencia del alma" (B 413 - B 426).

Siguiendo a Shaftesbury, Mendelssohn propuso una clasificación de las facultades del alma en tres: pensamiento, voluntad y sensación o sensibilidad (*Empfindung*). La sensibilidad es una facultad especial por medio de la cual el alma capta lo que luego se llamaron "cualidades estéticas". Según Mendelssohn, que siguió en esto principalmente a J. G. Sulzer (1720-1779: *Allgemeine Theorie der schönen Künste,* 1771-1774), hay tres fuentes de placer "estético: la uniformidad en la variedad, el acuerdo o armonía en la variedad y el estado placentero del cuerpo en la recepción de impresiones. La sensibilidad permite no sólo aprehender estas fuentes de placer, sino, además, "aprobar" la belleza, la cual es equiparada con la primera de dichas fuentes, es decir, la uniformidad en la variedad. Todo ello no significa que la sensibilidad sea una facultad separada; significa sólo que es distinta de las demás facultades: es, como ya había dicho Baumgarten, la facultad del "conocimiento sensitivo", que es un conocimiento menos "distinto" del que proporciona el pensamiento.

Mendelssohn relacionó la sensibilidad como facultad "estética" en cuanto facultad "inmediata" con el conocimiento de principios morales de modo semejante al que fue desarrollado por Schiller (VÉASE) y con insistencia en la armonía de lo "estético" con lo "ético".

En su filosofía de la religión Mendelssohn defendió, siguiendo a Spinoza, la plena "libertad interna" o "subjetiva" frente al Estado, cuya misión es sólo regular el comportamiento externo de los ciudadanos. En su respuesta "a los amigos de Lessing", a las "Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza", de Jacobi, Mendelssohn defendió a Lessing contra la acusación de panteísmo — el cual, por lo demás, Mendelssohn no estimaba contrario a la moralidad o, cuando era sentido profundamente, como contrario a la religión. De estos escritos partió la conocida "disputa del panteísmo", *Pantheismusstreit,* a que nos hemos referido brevemente al final del artículo PANTEÍSMO.

Obras: *Philosophische Gespräche,* 1755 (*Diálogos filosóficos*). — *Über die Empfindungen [Briefe über die Empfindungen*], 1755 *(Sobre las* sensaciones *[Cartas sobre las sensaciones*].*)* — *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften,* 1757 (*Consideraciones sobre las fuentes y las relaciones entre las bellas artes y las ciencias*). — *Betrachtungen über das Erhabene und das Naïve in den schönen Wissenschaften,* 1757 *(Consideraciones sobre lo sublime y lo ingenuo en las ciencias de lo bello).* — *Philosophische Schriften, Erster Theil,* 1761, ed. mejorada, 1771 *(Escritos filosóficos)* [incluye: *Über die Empfindungen; Philosophische Gespräche; Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen; Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften; Über das Erhabene und Naïve in den schönen Wissenschaften; Über die Wahrscheinlichkeit*]. — *Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften,* 1764 [el escrito que obtuvo el premio ofrecido por la Academia de Berlín; Cfr. *supra*] (*Sobre la evidencia en las ciencias metafísicas)* — *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum,* 1783 (*Jerusalén o sobre el poder religioso y el judaísmo*). — *Morgenstunde oder Vorlesungen über das Dasein Gottes,* 1785 *(Horas matinales o lecciones sobre la existencia de Dios*). — *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings,* 1786 [póstumo, ed. Engel] *(M. M. a los amigos de L.*).

Ediciones de obras: *Werke,* 7 vols., 1843-1845, ed. Georg Benjamin Mendelssohn; "Jubiläumausgabe": *Gesammelte Schriften,* 1929 y sigs., ed. I. Elbogen, J. Guttmann y E. Mittwoch, con la colaboración de F. Bamberger, H. Borodianski, S. Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss [se han publicado: I. *Schriften zur Philosophie und Ästhetik,* 1929, ed. F. Bamberger; II. *Ibid.,* 1931, ed. F. Bamberger, L. Strauss; III, 1. *Ibid.,* 1932, ed. F. Bamberger, L. Strauss; VII, 1. *Schriften zum Judentum,* 1930, ed. S. Rawidowicz; XI, 1. *Briefwechsel I (1754-1757),* 1932, ed. B. Strauss; XVI. *Hebräische Schriften,* 1929].

Véase M. Kayserling, *M. M. Sein Leben und sein Wirken,* 1962, 2ª ed., 1888. — E. D. Bach, *Sulla vita e sulle opere di M. M.,* 1872. — D. Sander, *Die Religionsphilosophie Mendelssohns,* 1894 (Dis.). — H. Kornfeld, M. *M. und die Aufgabe der Philosophie,* 1896. — L. Goldstein, *M. M. und die deutsche Ästhetik,* 1904. — B. Berwin, M. *M. im Urteil seiner Zeitgenossen,* 1919 *[Kantstudien.* Ergänzungshefte 49]. — B. Cohén, *Über die Erkenntnislehre M. Mendelssohns,* 1921 (Dis.). — N. Kahn, *M. Mendelssohns Moralphilosophie,* 1921 (Dis.). — F. Bamberger, *Der geistige Gestalt M. Mendelssohns,* 1929. — D. Baumgardt, Spinoza *und M.,* 1932. — H. Lemle, *M. und die Toleranz,* 1932 — H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. M. und F. H. Jacobi und der GottesbefriffSpinozas,* 1938 (Dis.). — J. C. van Stockhum, *Lavater contra M.,* 1953.

MENEDEMO de Eretria *(ca.* 340-*ca.* 265 antes de J.C.), siguió primero las doctrinas de Estilpón de Megara (v.) y luego las de Fedón de Elis (v.), que difundió por Eretria. Menedemo es considerado uno de los adalides de la llamada "escuela élico-erétrica", afín a la de los megáricos (v.). Según *Diogenes Laercio* (II, 125 y sigs.), Menedemo despreciaba a Platón y a Jenócrates y solamente admiraba a Estilpón. Por lo demás, parece no haber seguido "los hábitos y disciplina" de ninguna escuela y haberse interesado sólo en cuestiones relativas al "modo de vida". No es seguro, como a veces se dice, que introdujo la idea de que todo predicado nominal puede convertirse en predicado verbal; si tal fuera, su concepción al respecto estaría más cercana a la de la lógica moderna que a la "tradicional".

MENÉNDEZ Y PELAYO (MARCELINO) (1856-1912), nac. en Santander, estudió en la Universidad de Barcelona (1871-1873) con Llorens y Barba (v.) y Milá y Fontanals. En 1873 se trasladó a Madrid y en 1875 se doctoró. En 1878 ganó la cátedra de historia de la literatura española en Madrid. En 1898 fue nombrado director de la Biblioteca Nacional y en 1911 director de la Academia de la Historia. Fue elegido diputado por Mallorca en 1884 y por Zaragoza en 1891.

Filosóficamente Menéndez y Pelayo se destacó en el curso de la llamada "polémica sobre la ciencia [y la filosofía] española". Menéndez y Pelayo contestó a una serie de artículos publicados en la *Revista de España* por Gumersindo de Azcárate, uno de los "krausistas" (véase KRAUSISMO) —artículos en los cuales se afirmaba que la falta de libertad ahogó la vida intelectual española durante los últimos tres años—, manifestando que España había contribuido grandemente a la ciencia y a la filosofía desde los siglos XVI al XIX. Manuel de la Revilla intervino en la polémica oponiéndose a Menéndez y Pelayo y llamando "mito" a la filosofía española. A ello respondió Menéndez y Pelayo dando largas listas de obras producidas por españoles, pero, a la vez, y sobre todo, poniendo de relieve que España había producido grandes figuras, como Lulio, Vives, Gómez Pereira, Huarte de San Juan, Suárez, etc. Señaló, además, que estos pensadores no fueron "oscurantistas" sino "renacentistas" y que habían anticipado en muchos casos ideas fundamentales de las corrientes filosóficas modernas europeas. Con ello Menéndez y Pelayo se opuso no sólo a la "izquierda escéptica", sino también a la "derecha oscurantista", pues manifestó que ésta (representada en la polémica sobre todo por Pidal y Mon) quería resucitar filosofías muertas —como la escolástica— además de adherirse excesivamente al tradicionalismo donosiano y "romántico". Según Menéndez y Pelayo, el Renacimiento es una reacción clásico-cristiana frente a la cultura del Norte, de modo que no pueden equipararse Renacimiento y Reforma. El "renacentismo" de los citados pensadores españoles, cuando menos el de autores como Vives, era para Menéndez y Pelayo un platonismo modernizado: "tratábase de lanzar al mundo —escribió— un pensamiento, español de *tradición,* greco-latino de *estirpe,* renacentista de *manera,* moderno de *adopción*".

Para Menéndez y Pelayo ha habido tres grandes filosofías españolas: la de Lulio (el lulismo), la de Vives (el vivismo) y la de Suárez (el suarismo). Todas ellas han sido "renacentistas" y anticipadoras. Así, el vivismo es un tronco del cual han brotado muy diversas ramas: la filosofía de Bacon (basada en los libros *De disciplinis*); el cartesianismo, considerado como "desarrollo parcial" del vivismo; la escuela escocesa del sentido común, precedida por el *De anima et vita* de Vives. Puede hablarse por ello de "los precursores españoles de Descartes", así como de "los precursores españoles de Kant".

El constante interés de Menéndez y Pelayo por la historia de la cultura española lo llevó a destacar el valor de los pensadores españoles en todas las épocas; tanto mejor si eran "ortodoxos", pero su valor cultural no decrecía sólo porque fuesen por acaso "heterodoxos". Además, lo llevó a destacar en todo "el sentido histórico" bajo la forma de una especie de "sabor histórico". Menéndez y Pelayo no cayó en el "historicismo", aun cuando en su Discurso en la Academia de la Historia (1911) se manifestó más "historicista" que en cualquier otra parte: la verdad no es *filia temporis,* pero de alguna manera se despliega en el tiempo. Hay en Menéndez y Pelayo una especie de "platonismo historizante" en cuanto que admite que las ideas están en marcha en la historia, inclusive según un cierto ritmo dialéctico.

Entre los continuadores de la obra de Menéndez y Pelayo destacó Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), autor de una inacabada *Historia de la filosofía española* (2 vols., 1908-1911) y de varios otros escritos histórico-filosóficos: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento,* 3 vols., 1903. — *Fernando de Córdoba y los orígenes del Renacimiento filosófico en España,* 1911 [en colaboración con Menéndez y Pelayo].

Obras filosóficas o histórico-filosóficas principales: *Historia de los heterodoxos españoles,* I, II, 1880; III, 1882. — *Historia de las ideas estéticas en España,* 1882-1886 (refundición: I, 1, 1890; I, 2, 1891; II, 1884; III, 1896; IV, 1901). — *La Ciencia española,* 1880. — *Ensayos de crítica filosófica,* 3 vols., 1892. — Edición nacional de *Obras completas* dirigida por M. Artigas, 1940 y sigts. La *Historia de los heterodoxos* (dentro de la mencionada edición) ha sido preparada por Enrique Sánchez Reyes: I, 1946; II, III, IV, 1947. *La Historia de las ideas estéticas en España* ha sido también revisada y compulsada por Enrique Sánchez Reyes: I (hasta fines del siglo XV); II (Siglos XVI y XVII); III (Siglo XVIII), IV (Siglo XIX), V (Siglo XIX e índice), 1946-1947. — Véase Pedro Laín Entralgo, *Menéndez y Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales,* 1944. — Eugenio d'Ors, *Estilos del pensar (Menéndez y Pelayo, J. Maragall, J. L. Vives, S. Juan de la Cruz, R. León),* 1945. — Joaquín Iriarte, *Menéndez u Pelayo y la filosofía española* (t. II de *Estudios sobre la filosofía española,* 1948). — S. de Bonis, *Posición filosófica de Menéndez y Pelayo,* 1954 (con selección de textos). — A. Muñoz Alonso, *Las ideas filosóficas en Menéndez y Pelayo,* 1956. — Dámaso Alonso, *M. y P., crítico literario (Las palinodias de don Marcelino),* 1956. — Luciano de la Calzada Rodríguez, *La historia en M. y P.,* 1957. — A. Muñoz Alonso, R. García y García de Castro, A. Rubio y Lluch, A. Bonilla y San Martín, E. d'Ors, M. Solana y G. Camino, S. de Bonis, artículos sobre la filosofía de Menéndez y Pelayo en la revista *Crisis* III (1956), 285-444. — J. Camón Aznar, J. Carreras Artau, J. Izquierdo, J. M. Valverde *et al.*, artículos en *Revista de ideas estéticas,* Nos. 55-56 (1956), 199-356.

MENIPO DE GADARA (Fenicia) (*fl.* 270 antes de J. C.) fue como la mayor parte de los cínicos de la época un escritor sarcástico y burlesco. Diógenes Laercio (VI, 99) cuenta que no había en él ninguna seriedad ni esfuerzo, y que sus libros rebosaban de risa. Como Bion de Borístenes, Menipo de Gadara representó el cinismo semi escéptico y hedonista, encaminado a la burla y a la polémica. Sus escritos constituyeron la base para un tipo de sátira conocida con el nombre de *Sátira menipea,* que tuvo considerable influencia sobre la literatura posterior, como se ve especialmente dentro de la literatura latina en las *Saturae Menippeae* de Varrón y el *Apokolokyntosis* de Séneca, y dentro de la literatura griega en las obras de Luciano de Samosata.

Véase F. Ley, *De vita scriptisque Menippi Cynici et de satiris M, Terentii Varronis,* 1843. — M. Wildenow, *De Menipo Cynico,* 1881 (Dis.). — R. Helm, *Ludan und M.,* 1906. — J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes,* 1909.

MENOR (TÉRMINO MENOR). Véase SILOGISMO y TÉRMINO.

MENTE. El vocablo 'mente' no es de uso frecuente en la literatura filosófica en lengua española; en todo caso su uso no ha sido hasta ahora muy preciso. A veces se ha empleado 'mente' en el significado de "intelecto" (VÉASE) —especialmente en el significado de "intelecto pasivo"—; a veces, en el significado de "inteligencia" (v.); a veces, en el significado de "espíritu" (v.); a veces, en el significado de "psique" o de "operaciones psíquicas en general". En algunas ocasiones se prefiere 'mente' a 'espíritu' cuando se quieren evitar las implicaciones metafísicas o supuestamente metafísicas, que conlleva este último vocablo. Muy frecuentemente se entiende por 'mente' el entendimiento (v.), en particular el entendimiento después de haber entendido o comprendido algo, a diferencia de k propia facultad de entender o comprender. Se puede usar asimismo 'mente' para designar el alma en cuanto agente intelectual que usa la inteligencia. En este último caso 'mente' tiene un sentido primariamente, si no exclusivamente, "intelectual". Sin embargo, el vocablo *mens* fue empleado por algunos escolásticos (por ejemplo, pof Santo Tomás) para designar una *potentia* que abarca no solamente la inteligencia, sino también la memoria y la voluntad, no siendo algo distinto de las tres, sino las tres a un tiempo. Pero también se ha usado *mens* para referirse primariamente a la *potentia intellectiva.*

Se emplea también 'mente' para designar el sentido de algo, y especialmente el sentido de algo manifestado por alguien, como en "la mente del legislador" (la intención del legislador), "la mente de Egidio Romano" (lo que Egidio Romano quiso decir con lo que dijo), etc. Este significado de 'mente' está relacionado con el significado de 'mentalidad' en cuanto "forma de la mente", *forma mentis.* La mentalidad o forma de la mente es definible *grosso modo* como "la unidad de un modo de pensar".

Puede verse por lo anteriormente dicho que el vocablo 'mente', por lo menos en español, está lejos de tener un significado preciso. Por eso cuando se emplea dicho vocablo es menester o emplearlo en un sentido muy general, o bien en un sentido bien especificado, pero nunca entre medio. Agreguemos que se ha usado asimismo el adjetivo 'mental' no sólo para referirse a la condición de la mente, o a lo producido por la mente (cualquiera que sea entonces el significado de 'mente'), sino también para caracterizar cierto tipo de realidades: las "realidades psíquicas" (u operaciones psíquicas), a diferencia de las "realidades físicas". En este caso 'mental' y 'psíquico' (VÉASE) son intercambiables.

Para la llamada "mentalidad primitiva",véasePRIMITIVO.

MENTIROSO (EL). Véase PARADOJA.

MERCADO (TOMÁS DE) (t 1575) nac. en Sevilla, estudió en Salamanca, ingresó en la Orden de los Predicadores y se trasladó joven a México, donde profesó en el Convento de la Orden de la ciudad de México. Su orientación general es la tomista y, dentro de ella, la de sus maestros de la escuela tomista de Salamanca. Traductor de la lógica aristotélica, el principal interés de Tomás de Mercado fue la exposición de las doctrinas lógicas del Estagirita a base del *Organon,* de la obra de Porfirio y de las *Summulae* de Pedro Hispano.

Obras: Commentant *lucidissimi in textum Pétri Hispani,* 1571. — *In Logicam Magnam Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus,* 1571. — Además: Summa *de tratos y contratos,* 1569.

MERCIER (DÉSIRÉ) (1851-1926), nac. en Brain-L'Alleud (Bélgica), fue profesor de filosofía "según Santo Tomás" en la Universidad de Lovaina desde 1882, fundador en 1889 del Instituto Superior de Filosofía, núcleo de la llamada Escuela de Lovaina (VÉASE) y, en 1894, de su órgano la *Revue néoscolastique* (desde 1910, *Revue néoscolastique de philosophie, y* desde 1946, *Revue philosophique de Louvain)* y Arzobispo de Malinas desde 1906. El Cardenal Mercier ha contribuido grandemente al florecimiento de la neoescolástica (VÉASE) y del neotomismo (VÉASE) contemporáneos. Su trabajo filosófico no fue sólo, sin embargo, el de fundador e incitador: el Cardenal Mercier desarrolló y expuso todas las partes de la filosofía en los manuales basados en sus cursos y elaboró muy en particular los problemas psicológicos y propiamente epistemológicos y gnoseológicos de la criteriología. El lema *nova et vetera* obligaba, en efecto, a no considerar despachadas con una mera negación las dificultades planteadas por la moderna teoría del conocimiento. El fundamento de la certidumbre y el criterio de la verdad debían ser investigados exhaustivamente con el fin de vencer el escepticismo y las diferentes formas, incluyendo las "trascendentales", del inmanentismo. El examen del criterio universal (criteriología general) y de los criterios particulares (criteriología especial) de la certidumbre le condujo de este modo al reconocimiento y revalorización de la obra de las potencias íntegras del espíritu en el acto del conocimiento y a la consiguiente admisión de la posibilidad de una autorreflexión del espíritu sobre sus actos cognoscitivos. Esto supone, ante todo, la aceptación de un criterio interno, pero no simplemente espontáneo o "común". A la vez, esto supone la articulación de lo real en realidad de experiencia y realidad ideal, no mediante determinaciones puramente extrínsecas, sino por el modo de ser conocido y dado. En ambos casos la certidumbre tiene de común la objetividad, pero mientras en un caso se trata de la

objetividad de la cosa, en el otro se trata de la objetividad del juicio. Ahora bien, la objetividad del juicio que expresa las relaciones es, en último término, lo que fundamenta un criterio suficientemente amplio de la certidumbre; lo que parecía ser al principio una acentuación de toda "inmediatez" se convierte poco a poco en un primado de la inteligencia y en el pleno reconocimiento del supuesto tomista de que la inteligencia es capaz de algo más que de operaciones abstractivas *totales*. Con esto quedan refutadas, según Mercier, las tesis positivistas y escépticas y, por consiguiente, tanto los criterios de certidumbre puramente inmanentistas como los meramente extrínsecos.

Además de los artículos publicados en la citada *Revue y* de las obras pastorales *(Oeuvres pastorales,* recogidas en 7 vols.), la obra filosófica más importante de Mercier es el *Cours de Philosophie,* dividido en cuatro partes (la *Psychologie,* la *Logique,* la *Métaphysique générale ou ontologie* y la *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*), publicado a partir de 1892 y del cual se han hecho varias ediciones (trad. esp. en la "Nueva Biblioteca Filosófica", vol. 77 y siguientes). De este curso hay un extracto: el *Traité élémentaire de Philosophie.* — Al Curso pueden agregarse sus obras psicológicas, como *Les Origines de la Psychologie contemporaine* (1897) y la *Psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste* (1900), así como obras diversas sobre la vida espiritual: la *Définition philosophique de la vie,* 1908, *Le Christianisme dans la vie moderne,* 1918, etc.

Véase L. Noël, *Le cardinal M.*, 1920. — A. P. Laveille, *Le card. M.*, *archevêque de Malines*, 1927. — J. Lenzlinger, *Kard. M.*, 1929. — Juan Zaragüeta Bengoechea, *El concepto católico de la vida según el card. M.*, 2 vols., 1930. — G. Goyau, *Le card. M.*, 1931. — J. A. Gade, *The Life of Card. M.*, 1934. — J. Guisa de Azevedo, *El Card. M. o la conciencia occidental,* 1952. — L. de Raeymaeker, *Le card. M. et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain,* 1952. — Id., íd., *Dominanten in de philosophische personlijkheid van Kard. M.*, 1953. — A. Simon, *Position philosophique du Card. M. Esquisse psychologique,* 1962 [Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe de Lettres, t. LVI, fasc. 1]. — Números especiales sobre el cardenal M. en *Revue néoscolastique de philosophie* (1926) y *Revue philosophique de Louvain* (1951).

MEREOLOGÍA. S. Leśniewski (VÉASE) ha dado el nombre de "mereología" o "teoría de las partes" (de μέρος — "parte") a la "teoría de las partes o todos y sus relaciones". Los conjuntos mereológicos son considerados como individuos compuestos de ciertos elementos o ingredientes. Así, una expresión es una colección mereológica compuesta de vocablos; un lago es una colección mereológica compuesta de gotas de agua, etc. En la mereología de Lesniewski cualquier elemento o ingrediente de un conjunto mereológico es al mismo tiempo un elemento o ingrediente de tal conjunto considerado como individuo. Ningún conjunto mereológico es reducible a un número determinado de elementos o ingredientes. Además, todo individuo es la totalidad de sí mismo y ningún individuo es una totalidad de individuos que no es en sí misma. Se ha llamado a la mereología de Lesniewski un "cálculo de individuos". La mereología está a su vez fundada en la ontología (v.) y en la prototética (v.) en el sentido dado por Lesniewski a estas expresiones.

MERLEAU-PONTY (MAURICE) (1908-1961) nació en Rochefort-sur-Mer (Charente Inférieure, actualmente Charente Maritime). De 1949 a 1952 fue profesor de filosofía en la Sorbona y desde 1952 hasta su muerte profesó en el "Collège de France". Desde muy pronto manifestó Merleau-Ponty una tendencia filosófica —o, más exactamente, una intención filosófica— bien definida: la de buscar y cómo desenmascarar las realidades concretas ocultadas por teorías que en ciertos casos mantienen un dualismo inadmisible, y en otros casos intentan solucionar tal dualismo reduciendo un tipo de realidad (o un tipo de pensamiento) a otro. A la luz de esta tendencia hacia lo concreto deben rechazarse, según Merleau-Ponty, filosofías que, como el cartesianismo, parten de la diferencia entre substancia pensante y substancia extensa. Pero deben rechazarse asimismo las implicaciones (o las incorrectas interpretaciones) de filosofías como la de Jean-Paul Sartre (VÉASE), el cual ha situado el análisis filosófico sobre bases nuevas (y en tal sentido ha influido grandemente sobre Merleau-Ponty), pero ha caído a veces en un nuevo dualismo: el de lo En-si y el Para-sí. La filosofía de Merleau-Ponty es también, como la de Sartre, una filosofía existencial. Sin embargo, evita ciertos inconvenientes del pensamiento sartriano, especialmente los derivados del "absolutismo" de este último. El Para-sí de Sartre terminaba por convertirse en una conciencia-testigo. Merleau-Ponty se opone a toda concepción de la conciencia como interioridad, lo mismo que a la concepción del cuerpo como una cosa — cualesquiera que sean los matices de su "cosidad". La conciencia está verdadera y efectivamente comprometida en el mundo. Ello queda bien manifiesto, según el autor, cuando se someten a análisis la estructura del comportamiento y de la percepción. Los hechos que proporciona la ciencia deben ser admitidos. Mas ello no equivale a admitir los supuestos ontológicos de las teorías: científicas (tales, el behaviorismo y la psicología de la estructura), las cuales fuerzan con frecuencia los datos para ajustarlos a dichos supuestos. Una nueva ontología más fiel a la realidad muestra, en cambio, que hacer del hombre una pura subjetividad o una serie de comportamientos de índole supuestamente objetiva (u objetivo-externa) equivale a una ruptura artificial del ser unitario del hombre. La unidad de este ser es a la vez la de su inserción en el mundo. De ahí la frase del autor: "No existe el hombre interior." Esta frase no es sólo negativa; implica la afirmación siguiente: "Hay un hombre efectivo, real, concreto, que no se limita a poseer conciencia o cuerpo o a enfrentarse con la realidad externa, sino que es conciencia y cuerpo (o conciencia-cuerpo)". Con ello se critican no sólo las interpretaciones psicológicas usuales del ser del hombre, sino también todas las filosofías "clásicas", ya sea empiristas o bien racionalistas, ya sea realistas o bien idealistas. Lo último aparece bien claramente cuando advertimos que la doctrina de Merleau-Ponty sobre la percepción (VÉASE) no es sólo de índole psicológica. El análisis fenomenológico de la percepción nos muestra en ésta una síntesis de índole "práctica" (no intelectual), la cual es posible por haber en el mundo percibido la forma de las relaciones diversas entre los elementos

de la percepción. Estas formas son captadas por los individuos de acuerdo con sus situaciones en el mundo. Ello no relativiza la percepción; por el contrario, le otorga consistencia objetiva, pues permite construir sobre ella el mundo de la reflexión. La percepción no es ni una sensación considerada como enteramente individual-subjetiva, ni un acto de la inteligencia: es lo que religa a una y a otra en la unidad de la situación. Ello explica, dicho sea de paso, que la verdad (incluyendo la verdad lógica o matemática) no sea intemporal, sino algo reconocible por todo el que participa de una situación dada.

Reducir la conciencia a la cosa o la cosa a la conciencia es, pues, negar la realidad concreta. Ahora bien, la crítica de Merleau-Ponty no se limita a las teorías tradicionales de la percepción o siquiera a las grandes tesis filosóficas sobre la estructura de la realidad y los modos de conocerla: afecta a todas las manifestaciones humanas —el lenguaje, el juicio, las formas culturales—, a todas las nociones clásicamente metafísicas —espacio, tiempo, etc.—, y a todas las nociones morales. En este último respecto cabe notar la doble crítica a que somete Merleau-Ponty la concepción de la libertad como algo meramente aparente y su concepto como un absoluto no limitado por nada: la libertad es, al entender del autor, algo que se hace concretamente en el mundo y siguiendo las circunstancias a las cuales está ligada y de las cuales a la vez se desprende.

La tendencia de Merleau-Ponty a encontrar puntos de apoyo concretos entre extremos sin por ello hacer de su filosofía un mero eclecticismo, se revela asimismo en su filosofía política. Durante algunos años intentó el autor desarrollar una especie de marxismo existencialista más fiel al marxismo original que a su ulterior mecanización y superficial "cientifización". Especial insistencia ha puesto Merleau-Ponty en la necesidad de oponerse por igual a una reducción del hombre a un conjunto de determinismos sociales o a la idea de una supuesta interioridad irreductible a lo social. Esto último permite afirmar que la ulterior ruptura de Merleau-Ponty con los marxistas —y con Jean-Paul Sartre— no significa un abandono completo de sus primeras posiciones filosófico-políticas. Según Merleau-Ponty, el marxismo debe ser reinterpretado y presentado más como una acción que como una verdad fija y dogmática. Con ello se suprimen los contrastes tradicionales dentro de la doctrina marxista entre los hombres y las cosas, las superestructuras y las infraestructuras. De ahí, además, la necesidad de un nuevo análisis de la dialéctica para desgajar de ella todo lo que se ha confundido con su esencia: la idea de la unidad de los contrarios y su superación, la de un autodesenvolvimiento espontáneo, la del paso de la cantidad a la cualidad, etc. Todas estas ideas son más bien manifestaciones de la dialéctica, la cual pasa por diversas "aventuras", ya que es por principio "un pensamiento que posee diversos centros y diversas entradas y necesita tiempo para explorarlos todos". Comprenderlo así es la misión del filósofo, el cual es un ser incomprendido por los hombres de acción (o por los maniqueos que chocan en la acción), los cuales no entienden que la reflexión que separa al filósofo del mundo lo religa de nuevo, y más firmemente que antes con el mundo.

Lejos de considerar que el filósofo debe confinarse al examen de ciertos problemas "técnicos" o "profesionales", Merleau-Ponty estima que la filosofía puede hallarse dondequiera —en la ciencia, en la acción, etc.— y que el filósofo debe abrirse al mundo en su totalidad. Sin embargo, ello no debe llevar al filósofo a proceder a un inventario del mundo o a efectuar una especie de "síntesis inductiva" a base de resultados de la ciencia, de la experiencia cotidiana, de la historia, etc. Debe llevar al filósofo a interpretar los datos del mundo —y del hombre dentro del mundo— en cuanto "signos" de una unidad que deberá inventar para dar sentido a la existencia humana y a su "inserción en el ser". Los "signos" así perseguidos son "nudos de significaciones" no permanentes ni dados de una vez para siempre, sino en trance de hacerse —y deshacerse— dentro de la trama de la experiencia y del saber. Con ello postula Merleau-Ponty la unidad de la experiencia y del saber, y la unidad también de los diversos saberes como formas de pensar dentro de "la unidad filosófica".

Obras: *La structure du comportement*, 1942 (trad. esp.: *La estructura del comportamiento*, 1957 (precedido del estudio titulado *"Una filosofía de la ambigüedad"*, por Alphonse de Waelhens; este estudio es un ensayo y no el libro de de Waehlens sobre M.-P. referido *infra*]. — *Phénoménologie de la perception*, 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, 1957). — *Humanisme* et terreur, 1947 [colección de artículos] (trad. esp.: *Humanismo y terror*, 1956). — *Sens et non sens*, 1948 [colección de artículos]. — *Éloge de la philosophie*, 1953 [Lección inaugural en el Collège de France dada el 15 de enero de 1953] (trad. esp.: *Elogio de la filosofía*, 1958). — *Les aventures de la dialectique*, 1955 [se refiere a Max Weber, Georg Lukács, los marxistas "ortodoxos", Trotsky y J.-P. Sartre] (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). — *Signes*, 1960. — En la colección "Les cours de Sorbonne" hay, dactilografiado, el cuaderno titulado: "Les relations avec autrui chez l'enfant" y "Les sciences de l'homme et la phénoménologie".

Véase Ferdinand Alquié, "Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de M. M.-P.", *Fontaine*, XI, N' 59 (1947). — Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de M. M.-P.*, 1951 [Alquié dio permiso a de Waelhens para que usara el mismo título]. — G. Puente Ojea, "Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M.-P.", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nº 75 (1956), 295-323; Nº 83 (1956), 221-53; Nº 85 (1957), 41-85. — Ettore Centineo, *Una fenomenologia della storia. L'esistenzialismo di M. M.-P.*, 1959. — Joseph Moreau, *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*, 1960. — Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Claude Lefort, J.-B.' Pontais, J.-P. Sartre, Alphonse de Waelhens, Jean Wahl, artículos sobre M.-P. en *Les Temps modernes*, Année XVII, Nos. 184-5 (1961), 228-436 [con un trabajo hasta entonces inédito de M.-P. titulado "L'oeil et l'esprit", págs. 193-227]. — R. C. Kwant, *De fenomenologie van M.-P.*, 1962 (y en inglés *The Phenomenological Philosophy of M.-P.*, 1963 [Duquesne Studies. Philosophical Series, 15]). — Jean Hyppolite, *Sens et Existence. La philosophie de M. M.-P.*, 1963. — André Robinet, M. *Merleau-Ponty*, 1963.

MERSENNE (MARIN) (1588-1648). El Padre franciscano Mersenne nació en La Soulletière, cerca de

Bourg d'Oizé (provincia de Maine; hoy día, departamento de Sarthe). Estudió en el Colegio jesuita de La Flèche con Descartes y es considerado generalmente como uno de los representantes del cartesianismo (VÉASE), así como uno de los partidarios de Gassendi. El Padre Mersenne ocupó un lugar prominente en la filosofía y la ciencia de su tiempo. Hoy día se reconoce que el llamado "Círculo del P. Mersenne" fue decisivo no sólo para la difusión de la doctrina *científica* de Descartes, sino también como foco de muchas de las ideas físicas y filosóficas que alcanzaron vigencia en la época. Sobre todo la concepción mecanicista del mundo parece haber tenido en su Círculo una importancia decisiva. Por otro lado, parece que en ciertos aspectos Descartes dio forma precisa y sistematización a algunas de las ideas de Mersenne, entre las cuales se cuenta la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles. El mecanicismo de Mersenne, apoyado principalmente en la física de Galileo (de cuyos *Diálogos* redactó un compendio), no era, sin embargo, la defensa de una concepción cientificista del mundo. Mersenne veía en las teorías físicas y filosóficas difundidas en su Círculo un importante elemento para combatir el escepticismo antirreligioso y la impiedad de "deístas, ateos y libertinos". En efecto, los escépticos terminaban por negar no sólo la posibilidad de conocimiento de la Naturaleza, sino inclusive el orden de la Naturaleza, lo cual, al final, conducía a la duda en la existencia de Dios, que había establecido tal orden. El mecanicismo, en cambio, restablecía el orden y la creencia. Los escépticos confundían la ciencia con la magia, y llegaban a hacer de los milagros fenómenos naturales. El mecanicismo, por el contrario, daba razón de los milagros como suspensiones temporales del orden de la Naturaleza instituido por el propio Dios a quien se debía el milagro. Además, los escépticos y los deístas confundían el alma con el cuerpo. El mecanicismo restablecía el alma en su pura espiritualidad.

Obras: *L'Impiété des Déistes, des Athées, et des plus subtils Libertins de ce temps, combatue et renversée de poinct en poinct par raisons tirés de la Philosophie et de la Théologie*, 2 vols., 1624. — *La vérité des Sciences contra les Sceptiques et les Pyrrhoniens*, 1625, reimp,. 1964. — *Harmonie universelle*, 1636. — Véase Hilarión de Coste, *La vie du R. P. M. Mersenne*, 1649 (reeditada por B. T. Larroque, 1892). — R. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, 1943. — El Nº 1 del tomo II de la *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications* (1948) está dedicado a Mersenne. — Véase también la *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, por Paul Tannery, editada y anotada por C. de Waard con la colaboración de René Pintard: I *(1617-1627)*, 1945; II *(1628-1630)*, 1945; III *(1631-1633)*, 1946; IV *(1634)*, 1955; V (1635), 1959; VI *(1636-1637)*, 1960; VII *(Enero-Julio, 1638)*, 1962.

MERTONIANOS. Se ha dado este nombre a un grupo de filósofos que fueron *socii* en Merton Collège, de Oxford, alrededor de mediados del siglo XIV. Los principales mertonianos (*Mertonenses*) son: Tomás Bradwardine, Guillermo de Heytesbury, Ricardo Swineshead y Juan Dumbleton. El "jefe de grupo" parece haber sido Tomás Bradwardine, llamado *doctor noster* por algunos de sus discípulos. A veces se ha incluido en el "grupo" a Gualterio Burleigh, pero, aunque amigo de Bradwardine, sus ideas —por lo menos sus ideas físicas— estaban más cerca de los pensadores de la "Escuela de París" (véase PARÍS [ESCUELA DE]) —los "parisienses"— que de los de la "Escuela de Oxford" — los "oxonienses" y, más específicamente, los "mertonianos".

Característico de los mertonianos es el haber trabajado intensamente en cuestiones lógicas y semánticas ("sermocinales") en sentido occamista y el haberse ocupado a fondo de cuestiones de física tales como la intensión (VÉASE) y "remisión" de formas naturales, la "reacción", las cantidades extensivas e intensivas, etc. Importantes especialmente fueron las investigaciones de los mertonianos en cinemática con sus estudios sobre movimientos de cuerpos y velocidades y sus análisis de varias especies de aceleración (uniforme, no uniforme, etc). Los mertonianos se manifestaron muy interesados en calcular velocidades, razón por la cual se les ha llamado a veces *calculadores.* En general, se manifestaron contra la teoría del ímpetu (VÉASE) propuesta por los físicos de la Escuela de París, y desarrollaron lo que Anneliese Maier ha llamado "una casuística lógica y física". En los artículos sobre los pensadores antes mencionados hemos dado cuenta de algunas de las investigaciones de los mertonianos. Destacaremos aquí lo que se ha llamado "teorema mertoniano de la aceleración". Tal como ha sido presentado por Heytesbury *(Regule, 2; apud* Clagget, *op. cit. infra*), este teorema enuncia que en un movimiento no uniforme, la velocidad en cualquier instante dado es considerada (es decir, medida) a base de la trayectoria que sería recorrida por el punto móvil que se moviera más rápidamente si en un período de tiempo tal cuerpo móvil fuera movido uniformemente con el mismo grado de velocidad con el cual es movido en aquel (cualquier) instante. Así, pues, la velocidad no uniforme (la llamada *velocitas instantánea)* no es medida por la distancia recorrida, sino por la que recorrería el punto en cuestión si fuera movido uniformemente durante un determinado período de tiempo a la velocidad (o grado de velocidad) con el cual es movido en aquel instante asignado. Tanto este teorema como otros resultados obtenidos por los mertonianos constituyen un precedente del tipo de explicación de movimientos característico de la mecánica moderna.

Mientras Pierre Duhem había puesto de relieve a los físicos "parisienses" (Juan Buridan, Nicolás de Oresme y otros) como precursores de la ciencia moderna de la Naturaleza en el sentido de Galileo, C. Michalski, Anneliese Maier y otros investigadores (véase bibliografía) han destacado el papel precursor de los mertonianos frente al de los parisienses — si bien algunos de los últimos, como Nicolás de Oresme, contribuyeron grandemente al desarrollo de la "física pre-moderna". Cierto número de autores que se había creído influidos exclusivamente por los parisienses, lo fueron más bien, o lo fueron también, por los mertonianos. Siguiendo a Marshall Clagett *(opp. cit. infra)*, quien, a continuación de C. Michalski y Anneliese Maier, ha rectificado y ampliado algunas de las investigaciones de Duhem, mencionaremos a continuación a algunos y algunas obras en las que se rastrean las influencias de la "física mertoniana".

Ricardo Feríbrigge [Ferebrich An-

glicus] (hacia fines del siglo XIV) escribió un tratado *De motu* en el cual desarrolló las pruebas cinemáticas propuestas por Heytesbury. Juan Chilmark († 1396), de Merton College (*De actione elementorum*; *De alteratione; De motu),* parece haber seguido sobre todo a Dumbleton. Influencias de los mertonianos se hallan en Juan Wyclif [Wycliff, Wycliffe o Wicklife] (*ca.* 1320-1384) (*Tractatus de lógica*), quien residió en Oxford probablemente hacia 1360. Por la misma época escribieron obras en las que siguieron las inspiraciones de los mertonianos: Radulphus Strode (*Consequentie)* y Eduardo Upton (*Conclusiones de proportione [motum]*), este último influido sobre todo por Bradwardine. Juan de Praga (poco después de 1350) difundió las ideas de Heytesbury y Swineshead en su *De motu y* otros escritos. Un cierto Fredericus Stoezlin, en Viena, comentó las *Proportiones* de Bradwardine en *Quaestíones in librum proportionum.* Francisco de Ferraria (*De proportionibus motuum,* 1352 [estas y otras fechas indicadas después de las obras de estos autores son fechas de composición y no de publicación]), en Padua, y Juan de Cásale [Giovanni di Casali] (*ca.* 1320-*ca.* 1380) (*Quaestio de velocitate motus alterationis,* 1346, publicada 1505; *De velocitate,* 1386), en Bolonia, expusieron y comentaron ideas de Bradwardine, bien que Juan de Cásale fuera asimismo influido por Swineshead y Oresme. Blasio de Parma (v.) siguió en gran parte a Bradwardine, pero usando también el método gráfico de Oresme. Un cierto Messinus (hacia fines del siglo XIV) trató de cuestiones planteadas por Heytesbury y Juan de Cásale en unas *Quaestíones super questione Johannis de Casali,* y comentó a Heytesbury en *Sententia [Tractatus] de tribus praedicamentis motus Hentisberi* — obra completada por el averroísta Cayetano de Thiene (v.). Angelo de Fossambruno (a quien se debe el nombre de *Calculator* dado a Ricardo Swineshead) compuso, a fines del siglo XIV o comienzos del siglo XV, en Padua, varias obras, entre ellas *De inductione formarum, Recollecte super Hentisberi de tribus predicamentis y De réactione,* usando nociones sacadas de Bradwardine, Heytesbury, Dumbleton y Swineshead. Nos hemos ocupado en otro lugar de Jacobo de Forlivio (v.)

Algunos de los nombres antes mencionados prueban que la física de los mertonianos —cuyos manuscritos (junto con los de los parisienses) abundaban en Padua— ejerció considerable influencia sobre la llamada "Escuela de Padua" (véase PADUA [ESCUELA DE]), en la cual los estudios físicos se combinaron con los médicos. Puede mencionarse a tal efecto al citado Cayetano de Thiene y a su maestro Pablo de Venecia (*v.*). Ejerció asimismo gran influencia en Pavía, pudiendo mencionarse a este efecto a Juan Marliani (v.) —que también siguió a los parisienses— y a Bernardo Tornio (Bernardus Tornius), comentarista de los *Tria predicamenta de motu* de Heytesbury (*In capitulum de motu locali Hentisberi quedam annotata Mertonenses,* en ed. de Heytesbury, 1494). Obras de los mertonianos y sus comentaristas italianos fueron publicadas a fines del siglo XV y comienzos del XVI.

Durante el siglo XVI se conoció en el Collège de Montaigue (París) la obra de los mertonianos. Así, Juan Dullaert, de Gante, que estuvo en dicho Collège, usó nociones de la cinemática de Heytesbury y Swineshead. Interesante fue la obra de los maestros españoles y portugueses en París durante el siglo XVI (Luis Coronel, Juan Celaya, Alvaro Tomás) de que tratamos asimismo en el artículo sobre la Escuela de París. Consignemos aquí que estos maestros tenían asimismo conocimiento de la física de los mertonianos. Importante al respecto es sobre todo la obra de Alvaro Tomás (de Lisboa), que en su *Liber de triplici motu* comentó extensamente las *Calculationes* de Swineshead y los *Tria predicamenta* de Heytesbury. Las *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis,* de Domingo de Soto, publicadas en 1555, al regreso a España de su autor, que había pasado un tiempo en París, contienen asimismo nociones centrales de la cinemática de los mertonianos (véase SOTO [DOMINGO DE]).

La obra de Marshall Clagett a que nos referimos en el texto es: *The Science of Mechantes in the Middles Ages,* 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. — Las obras de Pierre Duhem han sido mencionadas en la bibliografía de este autor; destacamos aquí: *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu,* 3 vols., 1906-1913 (I, 1906; II, 1909; III, 1913). — Los escritos de C. Michalski (mencionados asimismo en Filosofía medieval) son: "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", *Bulletin international de L'Académie polonaise des sciences et des lettres,* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie, Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), 59-88; "Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle", *ibid.,* L'Année 1925, Parte I (1926), 41-122; "Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle", *ibid.*, L'Année 1925, Parte II (1927) 192-242; "La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle", *ibid.,* L'Année 1927 (1928), 93-164; "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", Studie *Philosophica,* II [Lemberg, 1936], 233-365. — Las obras de Anneliese Maier (mencionadas asimismo en FILOSOFÍA MEDIEVAL) son: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert,* 1949; *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie,* 2ª ed., 1951; *An der Grenze der Scholastik und Naturwissenschaft,* 1943, 2ª ed., 1952; *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie,* 1955; *Zwischen Philosophie und Mechanik,* 1958. — Véanse también: Marshall Clagett, *Giovanni Mariini and Late Medieval Physics,* 1941 (Dis.). — Curtis Wilson, *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics,* 1961 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 3]. — H. Lámar Crosby, Jr., *Thomas of Bradwardine: His "Tractatus de proportionibus": Its Significance for the Development of Mathematical Physics,* 1955 [*ibid.*, 2 (texto y comentario)]. — M. Curtze, "Ein Beitrag zur Geschichte der Physik im 14. Jahrhundert", *Bibliotheca Mathematica,* N.F., X (1896), 43-9. — Id., íd., "Eine Studienreise", *Centralblatt für Bibliothekswesen,* XVI Jahrg. Hefte 6 y 7 (1899), 257-306. — E. J. Dijksterhuis, *De Mechanisering van het Wereldweeld,* 1950. — E. A. Moody, "The Rise of Mechanics in Fourteenth Century Natural Philosophy" [mimeog., 1950]. — J. A. Weisheipl, *Early Fourteenth-Century Physics and the Merton "School"* (Dis. Oxford, 1957). — L. Thorndike, *A History of Magic und Experimental Science,* 8 vols., 1923-1958. — Id., íd., *Science and Thought in the Fifteenth Century,* 1929.

MESIANISMO. Una de las características principales de la filosofía polaca, por lo menos durante el si-

glo XIX, ha sido el llamado mesianismo, representado sobre todo por Wroński y desarrollado por muchos autores, entre ellos por Adam Mickiewicz (1798-1855), Andrzej Towiański (1818-1831) —que le dieron un significado preponderantemente político-nacional—, así como por Julius Słowacki (1809-1894), etc. No todos estos autores entienden el mesianismo del mismo modo y aun algunos se oponen radicalmente a ciertas interpretaciones de la misma doctrina dadas por otros. Sin embargo, hay caracteres comunes que se refieren a los fundamentos filosóficos y en los cuales concuerdan casi todos los que se consideran adscritos a la concepción mencionada. Lutoslawski indica ("Der polnische Messianismus", en Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, V,* 1928, págs. 306 y siguientes) que el mesianismo es ante todo una concepción del mundo desarrollada por pensadores, poetas y hasta por místicos religiosos (como Towiański), y ello hasta el punto de que "todo auténtico polaco es mesianista en sus acciones". Su supuesto fundamental es la conciencia de la pertenencia a un grupo espiritual que tiene una misión susceptible de ser desarrollada mediante una "autocreación", la cual supone a su vez la existencia de un alma que vive una vida espiritual a través de encarnaciones, vida dramáticamente situada entre un más acá y un más allá, y fundamentalmente incompleta y "caída". La idea de la reencarnación, sin embargo, es tomada en un sentido distinto del habitual: no se trata de una transmigración, sino de la formación por el espíritu de su propio cuerpo, de una "renovación periódica". La idea nacional queda enlazada con esta concepción en el sentido de ser algo realmente forjado y creado por un alma que se siente necesitada de una comunidad espiritual sin la cual su vida se hace imposible. Se trata, por consiguiente, de la formación de una comunidad de espíritus realmente nueva, capaz de integrar factores naturales dispersos y de recibir de manera directa e inmediata la gracia divina. Ahora bien, la formación de la nación auténtica es, a la vez, para el mesianismo el camino hacia la paz universal, pues la autenticidad de la idea nacional coincide con la autenticidad de la vida espiritual en la cual desaparecen las tensiones debidas a los factores naturales. El mesianismo considera que Polonia está destinada a ayudar a dar a luz esta idea de la nación espiritual y, por consiguiente, la idea de una humanidad constituida por "auténticas naciones", es deck, por auténticas comunidades espirituales entre las cuales no puede haber conflicto, sino esencial comunicación y comunidad.

MESSER (AUGUST WILHELM) (1867-1937) nació en Maguncia y estudió en Estrasburgo, Heidelberg y Giessen, donde se "habilitó" en 1899. De 1910 a 1933 fue profesor en la Universidad de Giessen. En 1910 Messer experimentó una crisis religiosa que lo hizo abandonar la Iglesia católica y de la que habla extensamente en su autobiografía de 1919 (véase bibliografía).

Messer se ha dado a conocer por sus manuales de estudio de la filosofía. Tanto en ellos como en sus demás obras ha abogado en favor de la dirección realista del kantismo, en un sentido muy parecido al de Oswald Külpe. El realismo crítico soluciona, según Messer, los mayores problemas de la teoría del conocimiento sin necesidad de disolverlos o en un psicologismo extremo inmanentista o en un exagerado formalismo (sea de naturaleza lógica o metafísica). A este efecto Messer ha aprovechado asimismo los procedimientos del análisis fenomenológico, no sólo en el estricto sentido de Husserl, sino bajo un más amplio respecto, como examen de las formas y estructuras en que se da el proceso del conocer y de su relación con lo conocido. Los esfuerzos para relacionar la fenomenología con el análisis psicológico y, de consiguiente, para interpretar el método fenomenológico en un sentido "realista" están asimismo encaminados a dicha finalidad. Ahora bien, el interés central de Messer ha sido desde el comienzo el problema religioso —estrechamente enlazado con las cuestiones éticas y axiológicas— en virtud de una crisis de creencias que no le ha conducido en ningún momento al campo naturalista, sino a lo que ha llamado un "idealismo ético", el cual no es para Messer solamente una solución moral, sino también la fundamentación última de toda actividad de conocimiento.

Obras principales: *Über das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Hobbes,* 1893 (Dis.) *(Sobre la relación entre ley y moral y ley del Estado en H.).* — *Die Wirksamkeit der Apperzeption in den persönlichen Beziehungen des Schullebens,* 1899, nueva ed. con el título: *Die Apperzeption als Grundbegriff der pädagogischen Psychologie,* 1916, 3ª ed., 1928 *(La apercepción como concepto fundamental de la psicología pedagógica).* — *Kants Ethik,* 1904. — "Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken", *Archiv für die gesamte Psychologie,* VIII (1906), 1-244; X (1907), 409-28 ("Investigaciones psicológico-experimentales sobre el pensar"). — *Empfindung und Denken,* 1908 *(Sensación y pensamiento). Einführung in die Erkenntnistheorie,* 1909 *(Introducción a la teoría del conocimiento).* — Das *Problem der Willensfreiheit,* 1911 *(El problema de la libertad de la voluntad).* — "Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie", *Archiv f. die gesamte Psychol.* XXII (1912), 117-29; XXIV (1914), 52-67 ("La fenomenología de H. en su relación con la psicología"). — *Psychologie,* 1914, 4ª ed., 1928. — *Geschichte der Philosophie,* 4 vols., 1912-1916 (trad. esp.: *Historia de la Filosofía,* 5 vols., reed., I al IV, 1939; V, 1938]. — *Ethik,* 1918. — *Glauben und Wissen. Die Geschichte einer inneren Entwicklung,* 1919 *(Fe y saber. Historia de una evolución íntima).* Continuación de este volumen en otro del mismo título, subtitulado *Neue Folge,* y publicado en 1935. — *Natur und Geist. Philosophische Aufsätze,* 1920 *(Naturaleza y espíritu. Artículos filosóficos).* — *Sittenlehre,* 1920 *(Moral).* — *Weltanschauung und Erziehung,* 1921 (trad. esp.: *Filosofíay educación,* 1942). — *Der kritische Realismus,* 1923 (trad. esp.: *El realismo crítico,* 1927). — *Philosophische Grundlegung der Pädagogik,* 1924 (trad. esp.: *Fundamentos filosóficos de la pedagogía,* 1933). — *Geschichte der Pädagogik,* 1925 (traducción esp.: *Historia de la pedagogía).* — *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart,* 1926 *(La filosofía alemana de los valores en la actualidad).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* III, 1922.

METABASIS EIS ALLO GENOS. Véase SOFISMA.

METACIENCIA. Véase METALENGUAJE.

METAFILOSOFÍA. Véase FILOSOFÍA y PERIFILOSOFÍA.

METAFÍSICA. La palabra 'metafísica' debe su origen a una denominación especial en la clasificación de las obras de Aristóteles hecha en el siglo I por Andrónico de Rodas. Como los libros que tratan de la filosofía primera fueron colocados en la edición de las obras del Estagirita detrás de los libros de la Física, se llamó a los primeros *Metafísica*, τά μετὰ τὰ Φυσικά, es decir, "los que están detrás de la *Física*". Esta designación, cuyo primitivo sentido parece ser puramente clasificador, tuvo posteriormente un significado más profundo, pues con los estudios que son objeto de la "filosofía primera" se constituye un saber que pretende penetrar en lo que está situado más allá o detrás del ser físico en cuanto tal.

Según el propio Aristóteles, "hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser, τὸ ὂν ᾗ ὄν, y lo que le pertenece en propio. Esta ciencia no se confunde con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna de ellas considera en general el ser en tanto que ser, sino únicamente una parte del mismo" (*Met.*, Γ, I, 1003 a 20). En cambio, esta ciencia investiga "los primeros principios y las causas más elevadas" *(op. cit.*, 1003 a 25). Merece por ello ser llamada "filosofía primera", πρώτη φιλοσοφία, a diferencia de toda "filosofía segunda", δευτέρα φιλοσοφία *(op. cit.*, 2, 1004 a 1). La filosofía, dice Aristóteles, tiene tantas partes como substancias hay: así, la parte que trata de la substancia natural es la "física" (v.) — una "filosofía segunda". Por encima de estas partes hay una ciencia en la cual se estudia lo que es en cuanto es y no ninguna especie o forma particular de este ser. Lo que es en cuanto es tiene ciertos principios, que son los "axiomas", y éstos se aplican a toda substancia como substancia y no a este o aquel tipo de substancia.

Desde que Aristóteles determinó el objeto de la "filosofía primera" y desde que se usó, además, el término 'metafísica' (*metaphysica)* como equivalente a 'filosofía primera' se han suscitado muchos problemas. Uno de ellos, del que trataremos a continuación, es el del objeto propio de "la metafísica". En el propio Aristóteles hay una vacilación que va a determinar muchas de los discusiones posteriores al respecto. Por un lado, lo que llama "filosofía primera" (o la "metafísica), al ocuparse del ser como ser, de sus determinaciones, principios, etc., se ocupa de "algo" que es, desde luego, superior, y hasta supremo, en el orden de "lo que es" y en el orden también de su conocimiento. Pero este "ser superior o supremo" puede entenderse de dos modos: o como estudio formal de lo que luego se llamarán "formalidades", en cuyo caso la metafísica será lo que se llamará luego "ontología", o bien como estudio de la substancia separada e inmóvil —el primer motor, Dios—, en cuyo caso será, como Aristóteles la llama, "filosofía teológica", φιλοσοφία θεολογική, es decir, teología, θεολογία (*Met.*, E, I, 1026 a 19).

La estructura del término "metafísica" parece indicar que el objeto de esta ciencia es "algo" que se halla más allá del "ser físico": la *metaphysica* es en este caso una *transphysica.* Si lo que se halla más allá del ser físico es un ser inteligible, entonces la metafísica será el estudio del ser inteligible. H. Reiner (Cfr. bibliografía) ha indicado que el vocablo 'metafísica' interpretado no en sentido literal, sino relativamente al contenido, tuvo desde (relativamente) muy pronto dos sentidos: uno, "más natural", el de una *post physica, y* otro, "sobrenatural", el de una *trans physica.* El sentido primero se advierte, entre otros, en Domingo Gundisalvo, a base probablemente de Avicena (y Averroes). En su tratado *De divisione philosophiae* se dice que la metafísica es *post physicam, quia id es de eo, quod est post naturam.* El sentido segundo se halla difuso en varios autores. Los dos sentidos parecieron unirse en Pedro Fonseca, para quien la metafísica estudia a la vez las *post naturalia y* las *super naturalia.* Pero al mismo tiempo no se perdió nunca en el término 'metafísica' el sentido de una investigación formal, estrechamente relacionada con la lógica (aunque no identificable con ella), de temas tales como el ser (y la analogía o univocidad del ser), los trascendentales, la substancia, los modos, la esencia, la existencia, etc., etc., todos los cuales han sido considerados tradicionalmente como "objetos" de la metafísica. El estudio de estos temas era considerado fundamental para establecer las bases de cualquier "filosofía segunda", pero era también considerado fundamental para la teología, cuando menos en cuanto "teología racional". A ello se debe que en algún momento empezara a usarse la expresión 'metafísica general', a diferencia de las ramas de esta metafísica general, una de las cuales era justamente la teología.

En todo caso, los escolásticos medievales se ocuparon con frecuencia de la cuestión del objeto propio de la metafísica. Y como el contenido de la teología estaba determinado primariamente por la revelación, se ocuparon asimismo a menudo de las relaciones entre metafísica y teología. Las opiniones sobre estos dos problemas fueron muchas. De algunas de las que se mantuvieron en la Edad Media sobre la relación entre metafísica (o, simplemente, filosofía) y teología nos hemos ocupado en los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL. Daremos ahora algunas precisiones sobre las concepciones que se mantuvieron acerca de la metafísica para completar las esbozadas *supra.*

Casi todos los autores estuvieron de acuerdo en que la metafísica es una "ciencia primera" y una "filosofía primera": la *metaphysica* es, ante todo, *de ente.* Pero tras esto vienen las divergencias. Santo Tomás estimó que como la metafísica es una *philosophia prima (in quantum primas rerum causas considérât* [1 *met.* pr.] que tiene por objeto el estudio de las causas primeras (*S. theol.*, I, q. I, 6, ad resp.; *Cont. Gent.*, I, 1). Pero la causa realmente y radicalmente primera es Dios. La metafísica trata del ser, el cual es "convertible" con la verdad. Pero la fuente de toda verdad es Dios. En estos sentidos, pues, Dios es el objeto de la metafísica. Por otro lado, la metafísica es ciencia del ser como ser y de la substancia: *de ente sive de substantia*; no se "limita" a tratar del *ens realissimum*, sino que se ocupa *de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum* — "del ente común y del primer ente, separado de la materia". Parece, así, que la metafísica sea "dos ciencias" o que tenga "dos objetos". Sin embargo, no ocurre tal, pues se trata más bien de dos modos de considerar la metafísica. En uno de estos modos la metafísica tiene un contenido teológico, pero este contenido no es dado por la metafísica misma, sino por la

revelación: la metafísica se halla, pues, subordinada a la teología. En otro de estos modos la metafísica es el estudio de lo primero que cae bajo el entendimiento; sigue estando subordinada a la teología, pero sin plantearse formalmente el problema de tal subordinación. Para Duns Escoto la metafísica es primaria y formalmente ciencia del ente en cuanto *ens communissimum*: es la *prima scientia scibiles primis* — "ciencia primera de lo primero cognoscible" (*Quaest. in Met.*, VII, q. 4, 3). Para Duns Escoto, como antes para Avicena, la metafísica es previa a la teología, no porque el objeto de esta última se halle realmente subordinado al objeto de la primera, sino porque, siendo la metafísica ciencia del ser, el conocimiento de este último es fundamento del conocimiento del ser infinito. Para Occam la metafísica no es propiamente ni ciencia de Dios ni ciencia del ser, pero ello es porque puede decirse de ella que tiene por objeto el set como objeto primero con primado de atribución, y tiene por objeto Dios como objeto primero con primado de perfección.

Suárez (*Disp. met.*, 1) resumió y analizó casi todas las opiniones acerca de la metafísica propuestas por los escolásticos. Según Suárez, una primera opinión sostiene que el objeto total de la metafísica es el ente considerado en la mayor abstracción posible, en cuanto encierra no sólo la suma de entes reales, substanciales y accidentales, sino también en cuanto comprende los entes de razón. Una segunda opinión afirma que el objeto de la metafísica es el ente real en toda su extensión, considerado de tal modo que no incluya directamente a los entes de razón a causa de su carencia de entidad y de realidad. Otra opinión señala como único objeto de la metafísica a Dios como supremo ser real. Una cuarta opinión indica que la metafísica se ocupa de la substancia o ente inmaterial, comprendiendo en ellos exclusivamente a Dios y a las inteligencias. Existe asimismo una doctrina según la cual el objeto propio de dicha ciencia es el ente clasificado en los diez predicamentos, ya sea que las substancias inmateriales finitas y sus accidentes caigan dentro de las categorías y se excluya del objeto de la metafísica, aunque no totalmente, al ser sumo, ya sea que sólo resulte objeto del saber metafísico el ente divino en los diez predicamentos. Finalmente, hay la opinión según la cual el objeto de la metafísica es la substancia en cuanto substancia, es decir, en cuanto abstrae de lo material y de lo inmaterial, de lo finito y de lo infinito. Todas estas opiniones tienen alguna justificación, pero a la vez son parciales. Resumiendo así una larga tradición escolástica, Suárez indica que la noción de metafísica no es tan amplia como algunos suponen ni tan poco extensa como otros admiten; la metafísica es, en suma, como la definieron Aristóteles y Santo Tomás, el estudio del ente en cuanto ente real, esto es, la ciencia del ser en cuanto ser, no concebido al modo del género supremo y, por lo tanto, bajo la especie de la mera abstracción total, sino concebido como aquel ser que, sobrepasando todo género, puede ser llamado con toda propiedad un *transcendens*. El principio: *ens est transcendens* es así, para Suárez, una fórmula capital de la metafísica, que es ciencia primera en el orden de los saberes y ciencia última en el orden de la enseñanza (o aprendizaje).

Durante la época moderna se mantuvieron muy diversas opiniones acerca de la metafísica, incluyendo la opinión de que no es una ciencia ni podrá serlo nunca. Francis Bacon consideraba que la metafísica es la ciencia de las causas formales y finales, a diferencia de la física, que es ciencia de las causas materiales y eficientes. Para Descartes, la metafísica es una *prima philosophia* que trata de cuestiones como "la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre". Característico de muchas de las meditaciones o reflexiones llamadas "metafísicas" en la época moderna es que en ellas se trata de dilucidar racionalmente problemas trans-físicos y que en esta dilucidación se comienza con la cuestión de la certidumbre y de las "primeras verdades" o con frecuencia de la "primera verdad". La metafísica es posible como ciencia solamente cuando se apoya en una verdad indubitable y absolutamente cierta, por medio de la cual pueden alcanzarse las "verdades eternas". La metafísica sigue siendo en gran medida ciencia de "lo trascendente", pero esta trascendencia se apoya en muchos casos en la absoluta inmediatez e inmanencia del yo pensante.

Otros autores rechazaron la posibilidad del conocimiento metafísico y, en general, de toda realidad estimada trascendente. El caso más conocido en la época moderna es el de Hume. La distribución de todo conocimiento en conocimiento o de hechos o de "relaciones de ideas" deja sin base el conocimiento de cualquier objeto "metafísico"; no hay metafísica, porque no hay objeto de que tal pretendida ciencia pueda ocuparse. En otra línea de pensamiento, muchos autores trataron de "formalizar" la metafísica; queremos decir, de tratar las cuestiones metafísicas como cuestiones acerca de conceptos básicos tratados formalmente. Ésto había sucedido ya entre los escolásticos y había continuado hasta Suárez, Fonseca y otros. Durante el siglo XVII y comienzos del siglo XVIII esta tendencia se fortaleció. Muchos autores se ocuparon de estudiar el objeto de la metafísica y de distinguir entre *metaphysica y lógica*. Ambas disciplinas son, como escribe Johannes Clauberg (*Ontosophia* [1647], pág. 288) *disciplinae primae*, pero por su sujeto se hallan á una distancia infinita una de otra, ya que la metafísica lo sabe todo (*omnia scit*) y la lógica no sabe nada (*nihil scit*). Otros autores tendieron a establecer una distinción entre *metaphysica* y *ontologia*. Nos hemos referido a este punto en el artículo ONTOLOGÍA; señalemos aquí sólo que en la ontología se recoge el aspecto más formal de la metafísica. La ontología es concebida como una *philosophia prima* que se ocupa del ente en general. Por eso la ontología puede ser equiparada (como lo fue luego por autores que fundieron la tradición escolástica con la wolffiana) a una *metaphysica generalis*. Las dificultades que habían ofrecido muchas de las definiciones anteriores de 'metafísica' parecían desvanecerse en parte: la metafísica como ontología no era ciencia de ningún ente determinado, pero podía "dividirse" en ciertas "ramas" (como la teología, la cosmología y la psicología racionales) que se ocupaban de entes determinados, bien que en un sentido "muy general" y como principio de estudio de tales entes — esto es, en un sentido "metafísico".

La persistente y creciente tendencia de las "ciencias positivas" o "ciencias particulares" con respecto a la filosofía, y especialmente con respecto a la parte más "primera" de la filosofía, esto es, la metafísica, agudizó las cuestiones fundamentales que se habían planteado acerca de la metafísica, y en particular las dos cuestiones siguientes: (1) si la metafísica es posible (como ciencia); (2) de qué se ocupa. Central en la discusión de estos dos problemas es la filosofía de Kant. Este autor tomó en serio los embates de Hume contra la pretensión de alcanzar un saber racional y completo de la realidad, pero a la vez tomó en serio el problema de la posibilidad de una metafísica. En particular se interesó Kant por cómo es posible fundamentar la metafísica de un modo definitivo, con el fin de que deje de ser lo que ha sido hasta ahora: un "tanteo" (*Herrumtappen*).La metafísica ha sido hasta ahora "una ciencia racional especulativa completamente aislada", basada únicamente en los conceptos y no, como la matemática, en la aplicación de los conceptos a la intuición" (K. *r. V.*, B, xiv). La metafísica ha sido hasta ahora "la arena de las discusiones sin fin"; edificada sobre el aire, no ha producido sino castillos de naipes. No puede, pues, continuarse por el mismo camino y seguir dando rienda sueltas a las especulaciones sin fundamento. Por otro lado, no es posible simplemente adherirse al escepticismo: es menester fundar la metafísica para que "llegue a convertirse en ciencia" y a este efecto hay que proceder a una crítica de las limitaciones de la razón. La metafísica, en suma, debe someterse al tribunal de la crítica, a la cual nada escapa ni debe escapar. Kant niega, pues, la metafísica, pero con el fin de "fundarla". El modo como se lleva a cabo dentro del pensamiento de Kant esta fundamentación es complejo y no puede reseñarse aquí. Nos limitaremos a indicar que, por lo pronto, Kant muestra que no hay posibilidad de juicios sintéticos *a priori* en metafísica. De consiguiente, la metafísica no parece poder ser una "ciencia teórica" en ningún caso. De ahí el paso a la "razón práctica", en la cual parece darse la metafísica no como una ciencia, sino como una realidad moral. Pero esta posición no es tampoco satisfactoria si se quiere que la metafísica se convierta realmente en ciencia. Parte de la obra de Kant, a partir de la *Crítica del juicio*, puede comprenderse como un intento de responder a este desafío de la metafísica como ciencia.

Lo mismo que durante la Edad Media la metafísica ha sido, pues, durante la época moderna (y luego a lo largo de la contemporánea) uno de los grandes temas de debate filosófico. Y ello hasta tal punto que la mayor parte de las posiciones filosóficas desde Kant hasta la fecha pueden comprenderse en función de su actitud ante la filosofía primera. Las tendencias adscritas a lo que podríamos llamar la filosofía tradicional, no han negado en ningún momento la posibilidad de la metafísica. Lo mismo ha ocurrido con el idealismo alemán, si bien el propio término 'metafísica' no haya recibido con frecuencia grandes honores. En cambio, desde el instante en que se acentuó la necesidad de atenerse a un saber positivo, la metafísica fue sometida a una constante crítica. En la filosofía de Comte esto es, desde luego, evidente: la metafísica es un modo de "conocer" propio de una "época de la humanidad", destinada a ser superada por la época positiva. Ahora bien, esta negación de la metafísica implicaba a veces la negación del mismo saber filosófico. Por este motivo surgieron a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX varias tendencias antipositivistas que, aunque hostiles en principio a la metafísica, terminaron por aceptarla. El criticismo neokantiano es un ejemplo particularmente iluminador de esta posición. Pero lo es también el neocriticismo francés y en particular el llamado positivismo espiritualista. En todos estos movimientos la metafísica es con frecuencia revalorizada "desde dentro", es decir, desde el interior de un saber positivo. Lo mismo ocurre en Bergson. La rehabilitación bergsoniana de la metafísica no supone la adhesión al conocimiento racional de lo inteligible: supone precisamente la negación o limitación de este conocimiento y la posibilidad de una aprehensión intuitiva e inmediata de lo real, que la ciencia descompone y mecaniza. Algunos han negado la metafísica en el sentido tradicional y han reconocido, en cambio, la existencia de una aspiración metafísica insoslayable en el hombre. Tal ocurre con Dilthey y con todos los autores que de un modo o de otro tienden a transformar la metafísica en una "concepción del mundo", a la vez inevitable e indemostrable. En una dirección parecida, aunque en modo alguno idéntica, a la de Dilthey se ha movido Collingwood al considerar que el único modo de tratar la cuestión de la posibilidad de la metafísica es advertir que la metafísica debe tener conciencia de que es historia. Otros autores no se han ocupado explícitamente de la cuestión de la naturaleza y posibilidad de la metafísica, pero su pensamiento filosófico puede ser considerado como fundamentalmente metafísico — o así es considerado, por lo menos, por todas las tendencias explícitamente anti-metafísicas. Tal ocurre, por ejemplo, con el existencialismo y con todas las filosofías existenciales. Otros autores no han seguido, o han seguido muy poco, las tendencias tradicionales relativas a la naturaleza, finalidad o posibilidad de la metafísica, pero han desarrollado un pensamiento decididamente metafísico, en el cual la metafísica no es "ciencia primera" ni "ciencia del ente", sino "saber de la realidad radical". Tal ocurre con Ortega y Gasset, el cual podría afirmar que la metafísica no es propiamente una ciencia, porque es el saber dentro del cual se dan los demás saberes (sin que éstos, por lo demás, se deriven necesariamente de aquel, ya que no es lo mismo "basarse en" que "estar fundado o radicado en"). Un modo de considerar la metafísica en sentido distinto del tradicional o de muchos de los sentidos modernos es asimismo el de Heidegger; en efecto, el concepto de ser (v.) en Heidegger no es comparable, o no es comparable en muchos respectos, al concepto de ser "tradicional", por lo cual una "introducción a la metafísica" como "introducción al ser" no es lo mismo que una introducción a la ciencia del ente en cuanto tal.

Existencialismo, bergsonismo, actualismo y otras muchas corrientes de nuestro siglo son o de carácter declaradamente metafísico o reconocen que lo que se hace en filosofía primariamente es un pensar de algún modo "metafísico". En cambio, otras corrientes contemporáneas se han opuesto decididamente a la metafísica, con-

siderándola como una pseudo-ciencia. Tal sucede con algunos pragmatistas, con los marxistas y en particular con los positivistas lógicos (neopositivistas) y muchos de los llamados "analistas". Común a los positivistas es el haber adoptado una posición sensiblemente análoga a la de Hume. A la posición de Hume han agregado consideraciones de carácter "lingüístico". Así, se ha mantenido que la metafísica surge únicamente como consecuencia de las ilusiones en que nos envuelve el lenguaje. Las proposiciones metafísicas no son ni verdaderas ni falsas: simplemente, carecen de sentido. La metafísica no es, pues, posible, porque no hay "lenguaje metafísico". La metafísica es, en suma, "un abuso del lenguaje".

En los últimos años ha podido advertirse que inclusive dentro de las corrientes positivistas y "analíticas" se han suscitado cuestiones que pueden ser consideradas como metafísicas, o bien se ha atenuado el rigor contra la posibilidad de toda metafísica. Algunos (Charles Morris) admiten la metafísica en tanto que una forma de "discurso" (VÉASE): el "discurso metafísico", el cual es parecido al lógico o al gramatical, pero, a diferencia de ellos, posee un tipo "formativo". Sin embargo, la noción de verdad (o falsedad) no puede aplicarse a tal "discurso", que tiene por finalidad organizar la conducta humana. Otros (Bertrand Russell) han dicho que "el completo agnosticismo metafísico no es compatible con el mantenimiento de proposiciones lingüísticas". Einstein declaró una vez que "el miedo a la metafísica" es una "enfermedad de la actual filosofía empírica", enfermedad que es sólo "el contrapeso a aquel anterior filosofar en las nubes que creía poder deshacerse de lo dado a los sentidos y prescindir de él". Otros han distinguido entre una "buena metafísica" y una "mala metafísica". Así, N. Hartmann ha distinguido entre ontología especulativa y ontología crítica. Esta distinción puede aplicarse a la metafísica. Según ella, la metafísica especulativa es la metafísica constructiva, más inclinada a edificar sistemas que a examinar los supuestos e implicaciones de los conceptos usados. La metafísica crítica, en cambio, es fundamentalmente un análisis — pero no, o no sólo, un "análisis lógico". P. F. Strawson ha distinguido entre una metafísica revisionaria y una metafísica descriptiva. La metafísica revisionaria (cultivada, bien que no sin consideraciones de tipo descriptivo por Descartes, Leibniz y Berkeley, entre otros) es la que se propone erigir la mejor estructura conceptual posible para la comprensión y explicación de lo real y de sus diversas formas. La metafísica descriptiva (cultivada, aunque no sin intenciones de tipo revisionario, por Aristóteles y Kant, entre otros) es la que describe "la estructura efectiva de nuestro pensamiento acerca del mundo". Según Strawson, la metafísica revisionaria crea productos conceptuales de interés permanente, pero se halla al servicio de la metafísica descriptiva. Esta última es parecida al "análisis conceptual" en el sentido de la escuela de Oxford (v.), si bien difiere de él por su alcance y generalidad. Los autores que han admitido un pensamiento metafísico como pensamiento de la realidad radical estarían también, sospechamos, inclinados a admitir una distinción entre la metafísica especulativa y otro tipo de metafísica, que si es "especulativa" lo es de la realidad.

Los debates sobre la naturaleza y posibilidad de la metafísica pueden llevar a muchos ánimos a la confusión. Pero pueden ser también instructivos para comprender el problema que tratamos aquí. Parece como si de estos debates se desprendieran varias conclusiones. Una de éstas, y no la menos importante, es que en todos los casos la metafísica parece ser, como decía Aristóteles, el saber que se busca, ξήτουμενη ἐπιστήμε. En un sentido radical de esta expresión, la metafísica parece ser "lo buscado", y, además, lo buscado mediante un "tanteo". El "tanteo" de que hablaba, y que deploraba, Kant, puede muy bien ser una condición propia de toda investigación metafísica, incluyendo la investigación de la naturaleza de la metafísica. No parece ser una condición que podrá desaparecer un día, cuando la metafísica se convierta en "ciencia". Tan pronto, en efecto, como el metafísico ha creído encontrar un objeto —que sea *el* objeto— propio y definitivo para su saber o *el* método juzgado infalible, descubre que el objeto era parcial (o inexistente) y el método insuficiente (o engañoso). De ahí el carácter insatisfactorio de todas las definiciones dadas de la metafísica y el continuo rechazo por ésta de todos los objetos que ha ido sucesivamente proclamando como temas propiamente metafísicos. "Sucede —ha escrito Gilson— como si la historia de la metafísica fuera la de una ciencia que no acierta nunca a dar con su objeto". Es cierto. Pero habría que añadir: "y que en el curso de este desacertar va descubriendo paulatinamente su objeto". La paradoja de Bradley es por ello todavía iluminadora: "La metafísica es el hallazgo de malas razones para lo que creemos por instinto, pero el encontrar estas razones no es ya un instinto."

Concepto de metafísica y exposiciones de doctrinas metafísicas: Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XI (1903), 1-36 (reimp. en *La pensée et le mouvant*, 1934) (trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, 1956). — C. Guastella, *Filosofia délia Metafisica*, 2 vols., 1905. — O. Janssen, *Vorstudien zur Metaphysik*, 2 vols., 1921-1927. — G. von Hertling, *Vorlesungen über Metaphysik*, 1922. — Joseph Geyser, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923. — Hans Driesch, *Metaphysik*, 1924 (trad. esp.: *Metafísica*, 1930). — Hermann E. Oberhuber, *Die Geltungs grundlagen metaphysischer Urteile*, 1928. — Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 1929 (véanse las traducciones en la bibliografía de HEIDEGGER). — Hugo Dingler, *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzen*, 1929. — Cardenal Mercier, *Métaphysique générale ou Ontologie* [de su *Cours de philosophie*] (trad. esp.: *Metafísica general y Ontología*, 3 vols., 1935). — R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, 1940. — É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, 1948 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — Louis Marie Régis, O. P., *L'Odyssée de la Métaphysique*, 1949. — M. Heidegger, *Einleitung in die Metaphysik*, 1953 (trad. esp. *Introducción a la metafísica*, 1956). — J. Wahl, *Traité de Métaphysique*, 1953 (trad. esp.: *Tratado de metafísica*, 1960). — A. Ancel, *Métaphysique générale*, 1953. — J. Marias, *Idea de la metafísica*, 1954. — H. Reiner, "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens 'Metaphysik'", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII (1954), 210-37. — [Íd., íd., "Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprungs des Namens 'Metaphysik'", *ibid.*, IX (1955), 77-9. — W. Ehrlich, *Metaphysik*, 1955. — M. Lazerowitz, *The*

Structure of Metaphysics, 1955. — W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, 1955. — D. M. Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, 1956. — R. L. Saw, *The Vindication of Metaphysics*, 1956 [especialmente sobre Leibniz]. — G. Gusdorf, *Traité de métaphysique*, 1956. — Pedro Sonderéguer, *Límites y contenido de la metafísica*, 1956. — Gottfried Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*, 1957. — Armando Carlini, *Che cosa è la metafisica? Polemiche e ricostruzione*, 1957. — H. P. Grice, D. F. Pears, P. F. Strawson, S. N. Hampshire, Gerd Buchdahl, P. L. Gardiner, Iris Murdoch, *et al.*, *The Nature of Metaphysics*, ed. D. F. Pears, 1957. — Gaspar Nink, S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, 1957. — Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende det Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, 1958. — S. Toulmin, R. Hepburn, A. MacIntyre, *Metaphysical Beliefs*, 1958. — William O. Martin, *Metaphysics and Ideology*, 1959 [The Aquinas Lecture 1959]. — *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience.* Seconds entretiens de Rome publiés sous la direction de F. Gonseth, 1960. — E. Coreth, Metaphysik. *Eine methodische-systematische Grundlegung*, 1961. — W. Brüning, A. P. Carpió, A. J. Casares *et al.*, *Posibilidad de la Metafísica*, 1961 [Cuadernos de Humanitas. Tucumán]. — I. Ramsey, ed., *Prospect for Metaphysics. Essays of Metaphysical Exploration*, 1961. — A. J. Ayèr, A. Donogan, J. N. Findlay, Ch. Hartshorne, N. Malcolm, S. Pepper, R. Taylor, artículos en Vol. XLVII, 2 (1962) de *The Monist* bajo el título general: "Metaphysics Today". — W. H. Walsh, *Metaphysics*, 1963. — Takura Ando, *Metaphysics; A Critical Survey of Its Meanings*, 1963. — J. D. García Bacca, *Metafísica natural, estabilizada y problemática. Metafísica espontánea*, 1963. — Metafísica como ciencia: Heinrich Scholz, *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, 1941.—Metafísica y ciencia: Moritz Geiger, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, 1930, reimp., 1962. — Für Kraus, Kastil, Rogge, etc., *Naturwissenschaft und Metaphysik*, 1939 [Abhandlungen zum Gedächtnis des 100. Geburtstag von F. Brentano, 1]. — Fenomenología y metafísica: Arnold Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*, 1933. — Teoría del conocimiento y metafísica: E. Becher, *Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1925.—Método en metafísica: Johannes Hessen, *Die Methode der Metaphysik*, 1932. — N. Balthasar, *La méthode en métaphysique*, 1943. — R. J. Henle, *Method in Metaphysics*, 1951. — S. Kaminski, M. A. Krapiec, *Z Teorii i Metodologii Metaphysiki*, 1962. — Sentido de la metafísica: J. Durand-Doat, *Le sens de la métaphysique*, 1928. — Crítica de la metafísica desde el punto de vista del análisis lógico del lenguaje: R. Carnap, "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, II (1931), 219-41 (trad. esp.: *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, 1961 [Centro de Estudios filosóficos Uni. Nac. de México. Cuadernos 10]) [con notas del autor, 1960]. — A. J. Ayer, "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind*, XLIII (1934), 335-45. — L. Rougier, *La métaphysique et le langage*, 1960. — Relación entre la metafísica y el empirismo lógico: Warner Arms Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942 (tesis). — Metafísica e historia: K. H. Volkmann-Schluck, *Metaphysik und Geschichte*, 1963. — Historia de la metafísica. Historia general: Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, I (hasta Kant), 1889; II (desde Kant), 1900. — Ch. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, 1901 (trad. esp.: *Historia y solución de los problemas metafísicos*, 1951). — Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922, 4ª ed., 1958 (trad. esp.: Los *seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928). — J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique* (Cuaderno I: *De l'antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance*, 1922; Cuad. II: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant*, 1923; Cuad. IV: *Par delà le kantisme: Vers l'idéalisme absolu*, 1947; Cuad. V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, 1926; Cuad. VI: *Les épistémologies contemporaines*, sin terminar). Trad. esp.: *El punto de partida de la metafísica*, I, 1957; II, 1958; III, 1958; IV, 1959; V, 1959 [Cuad. III fue asimismo publicado en otra trad. en 1946 bajo el título: *La crítica de Kant*]. — G. Misch, *Der Weg in der Philosophie*, 1926 (trad. inglesa muy ampliada por el autor de la parte I: *The Dawn of Philosophy*, 1951). — Max Wundt, *Geschichte der Metaphysik*, 1931. — Metafísica antigua: J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, 1931 (en el Handbuch der Philosophie, ed. A. Baeumler y M. Schröter, Abt. I, Bd. 4). — M. Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, 1953. — Salvador Gómez Nogales, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, 1955. — A. Mansion, "L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Mét. El", *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, 1956, págs. 151-68. — Íd., íd., "Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote", *Revue philosophique de Louvain*, LVI (1958), 165-221. — V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1961. — Giovanni Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità délia metafisica di Aristotele*, 1961 [Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Vita e Pensiero, serie III, sc. filosofiche, 4]. — Metafísica medieval: Alois Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, 1930 (trad. esp.: *Metafísica de la edad media*, 1957). — J. Bernhart, *Metaphysik des Mittelalters*, 1931 [en el Handbuch der Philosophie, Cfr. *supra*]. — Metafísica moderna y contemporánea: H. Heimsoeth, *Die Metaphysik der Neuzeit*, 1929 (trad. esp.: *La metafísica moderna*, 1932). — R. E. Conze, *Der Begriff der Metaphysik bei F. Suarez*, 1929. — C. Sentroul, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, 1905. — Peter Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920. — H. Kerler, *Die auferstandene Metafysik, eine Abrechnung*, 1921. — D. W. Gottschalk, *Metaphysics in Modern Times: A Present-Day Perspective*, 1940. — Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, 1959. — Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, 1958.

METÁFORA. En diversas ocasiones se ha afrontado el problema de si el lenguaje metafórico es o no justificado en filosofía. Las opiniones al respecto, sin embargo, no se han expresado siempre claramente; con frecuencia están sólo implícitas en el uso que se ha hecho del lenguaje para la expresión de ideas filosóficas. El más ilustre antecedente del problema lo representa la contraposición de las opiniones sobre este punto entre Platón y Aristóteles. Platón usó con frecuencia la metáfora o, mejor dicho, el lenguaje figurado, sin precisar mucho en qué consistía: a veces se trataba de una imagen, εἰκών; a veces del hecho de comparar, ἀπεικάζειν El verbo 'metaforizar', μεταφέρειν, no aparece en dicho filósofo con el sentido que tuvo posteriormente; μεταφέρειν ὀνόματα significa simplemente, como se ve en el *Critias* (13 A), traducir un nombre de un lenguaje a

otro lenguaje, de acuerdo con la significación primaria del término: transportar (una carga) de un lugar a otro. Según Pierre Louis (véase la bibliografía), los pasajes del Platón en los cuales aparecen 'imagen' y 'comparar' son muy numerosos (*Gorg.*, 493 D, 517 D — *Men.*, 72 A — *Phaid.*, 87 B — *Symp.*, 215 A — *Rep.*, VI, 487 A sigs., *et alia* para el primer vocablo; *Gorg.*, 493 B,C — *Men.*, 80 C — *Phaid.*, 92 B, 99 E — *Symp.*, 221 C — *Rep.*, II, 377 C, III, 404 D, E, IV, 429, D, V, 464 B *et alia* para el *segundo vocablo).* Pero en ninguno de estos pasajes se presenta una teoría que permita saber exactamente qué es la metáfora, por qué se considera legítimo su uso en filosofía, y en qué se distingue de la mera comparación o del símil (tal teoría no ha sido expuesta ni siquiera en el *Cratilo*). La abundancia e imprecisión del mencionado uso metafórico en Platón quedan confirmados si se recurre a los citados términos εἰκών y ἀπεικάζειν en el *Lexicón Platonicum,* de F. Ast (I, 1835); no hay apenas diálogo que no los contenga, pero sin definirlos. Parece evidente, sin embargo, que Platón no consideraba la metáfora —y el lenguaje figurado en general— como un procedimiento ilegítimo para la exposición del saber filosófico. Se ha dicho por ello que la metáfora tiene en los diálogos platónicos una función análoga a la del mito. Según Pierre Louis, el mito en Platón puede ser considerado inclusive como la coronación de la metáfora, la cual se sirve de la comparación; la metáfora estaría, pues, en un término medio entre la comparación —instrumento subalterno— y el mito — culminación de la exposición figurada. De ahí la dificultad de trazarle límites precisos y de saber cuáles son exactamente las metáforas platónicas. El citado autor considera que para llegar a un claro conocimiento de la cuestión es necesario ante todo forjarse una mejor y más precisa definición de la metáfora que la proporcionada por Aristóteles en *Poet.*, XII, 1457 b y en *Rhet.*, III 4, 1406 b (y todavía mantenida por Hegel en *Aesthetik,* ed. Glöckner 12: 533 a 540): la metáfora consiste en dar a una cosa un nombre que corresponde a otra cosa, produciéndose una transferencia (ἐπι-φορά) del género a la especie, o de la especie al género, o de la especie a la especie, o según relaciones de analogía. La comparación es también una metáfora, pero mientras la primera es explícita (se dice, por ejemplo, que Aquiles *luchó como un león*), la segunda es implícita (se dice que Aquiles *era un león*). No basta, en efecto —indica Louis— hacer de la metáfora una comparación sintetizada; hay que agregar que mientras la comparación aparece como algo externo, la metáfora es interna a la frase y forma parte de ella, no pudiendo ser eliminada ni sustituida. Por lo tanto, la metáfora en este sentido no explica, sino que describe. Ahora bien, cuando se trata de examinar las metáforas platónicas, se hace difícil aislarlas enteramente de la comparación, del mito y de las imágenes; la enumeración por P. Louis de las metáforas platónicas es, en efecto, tan exhaustiva que comprende casi todo el lenguaje figurado de los *Diálogos.* He aquí algunas de las más características: la causa es una fuente; los elementos opuestos son contrarios que luchan entre sí; el razonamiento "marcha" (bien o mal, lenta o apresuradamente, etc.); el diálogo es una caza (de la verdad); la vida es una carrera en un estadio; el educador es un sembrador; el alma es un ser alado o una armonía; la razón es un guarda, un buen jinete que domina el desbocado corcel del cuerpo; la ignorancia es una enfermedad; las ideas están enlazadas con otras ideas y con las cosas; el Estado es un ser viviente; la materia es una cera blanda, etc., etc. Hay que tener en cuenta que muchas de estas metáforas representan los modos habituales por medio de los cuales se expresaban en griego, en la época de Platón, ciertas realidades; su carácter metafórico no aparecía, pues, patente al escritor o al oyente, de modo que no eran más metafóricas que los usos que hacemos de ciertos vocablos y expresiones en nuestro lenguaje ordinario. Para el filólogo, que los analiza, son de índole figurada; para nosotros, expresan simplemente la relación del vocablo con la cosa. Por eso decía Unamuno que la filosofía de Platón es el desarrollo de las metáforas seculares del idioma griego, y que "el discurrir en metáforas es uno de los más naturales y espontáneos, a la vez que uno de los más filosóficos modos de discusión. Los que se creen más libres de ellas, andan entre sus mallas enredados" *(Ensayos, V* [1917], págs. 44-5).

Frente a la abundancia del lenguaje figurado en Platón, Aristóteles predicó la necesidad de una extrema sobriedad. Cierto que en diversos pasajes de la *Retórica* (por ejemplo: 1404 b, 32 — 1405 b 20) Aristóteles trazó normas para el uso de la metáfora. Pero ello se refería al lenguaje poético, donde el buen uso metafórico es una muestra del genio (*ibid.*, 1459 a 5-7). En el lenguaje científico, en cambio, la metáfora debe suprimirse si quiere evitarse la ambigüedad y la equivocidad. Dos pasajes muy significativos al respecto se hallan en An. *post.* (97 b 37-39) y *Top.* (158 b 17), en los cuales se dice respectivamente que "si en la discusión dialéctica hay que evitar las metáforas, es obvio asimismo que no hay que usar metáforas ni expresiones metafóricas en la definición" y que "en todos los casos en que un problema resulta difícil de atacar, hay que suponer que necesita una definición o que ha sido expresado multívocamente o en sentido metafórico". No es sólo, pues, que Aristóteles rechace las metáforas de Platón —según opina Ortega y Gasset— por considerar que ciertos términos que éste ha usado como rigurosos no son más que metáforas; la oposición a lo metafórico es constante y formal y se halla en muchos otros lugares del *Corpus* aristotélico (1407 b 32; 1458 a 7, 32, b 13, 18; 1461 a 31 y, sobre todo, 139 b 34, donde se lee que "todo lo que se dice mediante metáforas es oscuro"). Los filósofos de dirección aristotélica siguieron esta tendencia, a diferencia de los filósofos de inclinación platónica, que usaron con frecuencia la metáfora. Ahora bien, aun los platónicos se inclinaron a emplearla más a modo de símil o comparación que con vistas a la expresión formal de su pensamiento. Es el caso de Plotino: la abundancia de ciertas metáforas ha de ser entendida desde este último punto de vista.

Los filósofos escolásticos, especialmente los que más se inclinaron hacia el aristotelismo, eludieron la metáfora en la medida de lo posible. Santo Tomás, por ejemplo, criticó el lenguaje de Platón al respecto en *In I de An.*, lect. 8 *in princ.*, en In *Phys.*,

lect. 15, en *In I de Coelo*, lect 22 y en *In I Met.*, lect. 15, de modo parecido a como lo había hecho Aristóteles. También las metáforas de Santo Tomás tendían más a la comparación o símil que a otra cosa. La enumeración proporcionada por M. D. Chenu (véase la bibliografía) lo muestra, concluyentemente. He aquí las principales metáforas usadas por el Aquinate: (1) Metáfora de la razón que se levanta en la sombra de la inteligencia, de acuerdo con la fórmula de Isaac Israeli *(H Sent.*, d. 3 q. l a. 6; d. 7, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 14, q. 1 a. 3 obj. 3 y ad 3; *de Verit.*, q. 8, a. 3, ad 3; q. 24 a. 3; q. 26, a. 9, ad 3 y otros pasajes). (2) Metáfora de la esfera infinita. (3) Comparación de la difusión de los rayos del sol con la difusión creadora de Dios, según la tradición platónica *(I Sent.*, d. 43, q. 3, a. 1, ad 1; *De pot.*, q. 3, a. 15, ad 1; q. 19, a. 4, ad 1; q. 24, a. 4, ad I; *In lib. de div. nom.*, *c.* 4, lect. l, *in med.*). (4) Comparación entre el espejo y el pensamiento de Dios sobre las cosas *(de verti.*, q. 12, n. 6, *passim.*) (5) Comparación entre el artesano que piensa en su obra y el Dios creador *(I Sent.*, d. 38, q. 1 a. 3, ad 1). (6) Comparación entre el agua cambiada en vino y la razón asumida por la fe en teología *(In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad 5) (7) Comparación entre la carrera y el movimiento, y la razón persiguiendo a la inteligencia *(de verit.*, q. 15, a 1). Tampoco están enteramente ausentes de la obra de Santo Tomás los ejemplos destinados a ilustrar un problema de difícil comprensión. Sin embargo, en opinión del citado Chenu, ello se reduce a un mínimo; las metáforas usadas han sido todas ellas "transmitidas por una tradición venerable" y "son usadas más como ilustración de una exposición teórica que en su potencia originaria", de tal suerte que puede decirse de ellas que "han sido ya intelectualizadas" (Cfr. obra en bibliografía, pág. 100; también 145 y 146, especialmente con referencia a la famosa imagen de la luz para describir la inteligencia, de acuerdo con el texto aristotélico, en *de an.*, III 5, 430 a 15).

Durante la época moderna el problema de la expresión metafórica no ha preocupado grandemente a los filósofos, no obstante el predominio de las cuestiones epistemológicas. Con todo, ha habido críticas del lenguaje metafórico por parte de autores como Hobbes y Hume: el primero, en virtud de su nominalismo; el segundo, a causa de su empirismo. Puede decirse que, en general, se ha estimado en poco la metáfora y el lenguaje figurado, aun por parte de quienes, como los idealistas alemanes, los empleaban en la raíz de su metafísica. Ello no significa que se abandonara por completo el lenguaje metafórico: una cosa es la opinión que se tenga acerca de la función o falta de función de la metáfora en el lenguaje filosófico; otra, muy distinta, es el uso que se haga, o deje de hacer, de la metáfora. No obstante la general hostilidad hacia la metáfora en filosofía durante la época moderna, no pocas de las metáforas antes mencionadas persistieron en la literatura filosófica. Además, se formaron nuevas metáforas o se dio nuevo impulso a viejas metáforas. La lista que podría darse a este efecto sería larga. Recordemos sólo las metáforas usadas por Francis Bacon al hablar del "teatro" del "palacio del espíritu" (véase ÍDOLO), o las metáforas usadas por Bacon y otros autores relativas a la Naturaleza, la cual se suponía que "da saltos" (o no los da), o relativas a la Verdad, la cual se suponía que "se esconde", "se retira", "se conquista", etc. (véase Hans Blummenberg, *op. cit. infra*, págs. 27 y sigs.).

Repetimos, sin embargo, que pocos autores en la época moderna defendieron el uso de la metáfora en la expresión filosófica como "uso propio". Una de las excepciones al respecto fue Schopenhauer. Desde luego, la "filosofía académica" fue durante mucho tiempo hostil a la metáfora. Así, el entredicho en que durante varias décadas *se* tuvo a Nietzsche por parte de los "filósofos académicos" obedecía no sólo al contenido de su pensar y a los "géneros literarios" en los cuales se vertía, sino también a su uso de la metáfora como algo más que una figuración consciente.

En el siglo actual se han manifestado encontradas opiniones acerca de la cuestión de la metáfora y del lenguaje figurado en la filosofía. Los filósofos de tendencia analítica y lógico-positivista han rechazado por entero su legitimidad. Cuando Carnap propone traducir el "lenguaje material" a un "lenguaje formal" para evitar ambigüedades y equívocos, se manifiesta completamente opuesto al uso metafórico. Ello no significa que no se haya *usado* la metáfora por filósofos de la tendencia mencionada. El ejemplo de Wittgenstein al final del *Tractatus* es ilustrativo de ello, si bien hay que reconocer que Carnap ha rechazado tales proposiciones como de carácter metafísico. Por lo tanto, los analíticos de toda especie consideran que la metáfora pertenece al lenguaje emotivo, el cual no enuncia nada acerca de lo real y se limita a declarar algo acerca del estado psicológico del que habla. Si algunos autores, como Ogden y Richards, han admitido el lenguaje metafórico, han advertido que no debe interpretarse nunca como un lenguaje literal. En cambio, hay un grupo de filósofos que han intentado hallar las *razones* de la legitimidad del lenguaje metafórico en filosofía. Como ejemplo citaremos las teorías al respecto de Bergson, W. M. Urban, Martin Foss, Ortega y Gasset, I. A. Richards (en escritos distintos de los publicados en colaboración con Ogden), Max Black y M. MacIver, todos han escrito sobre el asunto considerándolo un problema central para el pensamiento filosófico.

Las tesis de Bergson sobre el lenguaje metafórico y figurado son una consecuencia de su teoría de la intuición (VÉASE) como acto de penetración dentro de la fluencia de lo real, y de la inteligencia (v.) en cuanto facultad mecanizadora y espacializadora. La inteligencia usa el lenguaje simbólico, pero también el lenguaje del sentido común —que se ha constituido en superposición al de la inteligencia—; la intuición, en cambio, usa el lenguaje metafórico. Ahora bien, la metáfora no es aquí un modo de acceder al fondo de la realidad que resulta inevitable cuando no se encuentran otros medios de penetrarla: es un método para cuyo uso se requiere la labor, previa y posterior, de la inteligencia. La intuición bergsoniana se desencadena como el resultado de un esfuerzo intelectual. A la vez, la intuición conseguida se *comunica* sólo por la inteligencia. Pero la captación intuitiva de la realidad es expresada mediante el lenguaje figurado. Hay un texto de Bergson muy explícito al respecto: "Las comparaciones y las metáforas

sugerirán aquí lo que [la inteligencia] no conseguirá expresar. No será un rodeo; no será más que un ir derechamente hacia el fin. Si se hablara constantemente en un lenguaje abstracto, pretendidamente 'científico', no se daría del espíritu más que su imitación por la materia, pues las ideas abstractas han sido extraídas del mundo exterior e implican siempre una representación espacial. Y, sin embargo, se creería haber analizado el espíritu. Las ideas abstractas por sí solas nos invitarían, pues, aquí a representarnos el espíritu según el modelo de la materia y a pensarlo por transposición, es decir, en el sentido preciso del vocablo, por metáfora. Pero no nos dejemos engañar por las apariencias: hay casos en los cuales el lenguaje figurado es el que habla conscientemente en sentido propio, y en que el lenguaje abstracto habla inconscientemente de un modo figurado. Tan pronto como abordamos el mundo espiritual, la imagen, si sólo intenta sugerir, puede darnos la visión directa, en tanto que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresar algo, nos deja casi siempre en la metáfora." Así, Bergson justifica el uso de la metáfora, pero en su doctrina hay importantes restricciones. Ante todo, la metáfora es apropiada especialmente para el mundo espiritual (el cual, por lo demás, puede ser considerado como el "fondo de la realidad"). Por otro lado, la metáfora debe *sugerir y* no describir o representar. La contraposición entre lo material-espacial y lo espiritual-temporal hace posible inclusive la paradoja mencionada: el lenguaje simbólico-abstracto puede ser metafórico cuando pretende expresar la realidad del espíritu, que sólo la metáfora puede sugerir y, en cierta medida, expresar realmente.

W. M. Urban sigue las direcciones de lo que llama la *philosophia perennis*, y en particular de las tendencias que admiten dentro de ella la predicación analógica. Agrega a ello nociones derivadas de la filosofía del lenguaje, de Cassirer, Meinong y otros autores. A base de las mismas declara que los términos son usados metafóricamente tanto por los hombres ordinarios como por los filósofos. Pero la predicación analógica no predica sólo una emoción del que usa el lenguaje; designa hechos, como cuando decimos: 'la recepción fue fría'. Los adversarios de la metáfora arguyen que toda predicación analógica es ambigua o equívoca. Urban responde a ello que las metáforas describen características de la realidad que *sólo ellas* pueden poner de manifiesto. Una traducción del lenguaje metafórico al lenguaje literal no es, pues, siempre posible. Por eso, al entender de Urban, el lenguaje metafórico (que coincide en su doctrina con el lenguaje figurado) *dice* algo acerca de la realidad. El símbolo metafísico es una "metáfora fundamental", es decir, una metáfora sacada de "los dominios primarios e irreductibles del conocimiento". De ahí la conclusión: el lenguaje es inevitablemente metafórico *y* simbólico. Las teorías que así no lo reconocen o los que pretenden —como Fritz Mauthner— que el progreso de la filosofía coincide con "la lenta disolución de lo metafórico" y que, por consiguiente, la metáfora sólo es inevitable en los estadios primitivos del conocimiento, olvidan, según Urban, que la metáfora es *constitutiva* del lenguaje — de *todo* lenguaje. La base de tales afirmaciones se halla, como es notorio, en la tendencia a destacar el lenguaje natural por encima de los lenguajes formalizados. En efecto, tan pronto como los lenguajes se formalizan, lo metafórico se disuelve, según apuntaba Mauthner, el cual no por azar mantuvo al respecto tesis muy cercanas a las de todas las tendencias contemporáneas analíticas y lógico-positivistas.

Para Martin Foss, la metáfora es una forma de expresión que alcanza una región distinta de la descrita por la imagen y el símbolo — expresiones respectivamente de las tendencias filosóficas sensacionista-dinámica y racionalista-estática. Imagen y símbolo se ven forzados a sacrificar una parte fundamental de lo real. La imagen sacrifica la inteligibilidad; el símbolo, la universalidad (sustituida por los conceptos de totalidad y completitud). Tal sacrificio es a veces necesario. Ello sucede sobre todo cuando el símbolo resulta útil para organizar y dominar lo real. Mas a la vez que organiza k realidad, el símbolo reduce su plenitud. En cambio, la metáfora nos conduce, según Foss, a un reino —el reino de la "personalidad"— que crece de continuo y que es capaz de abarcar la vida del universo. A tal fin, la metáfora debe ser purificada de cuanto la simbolización ha introducido en ella. Reducción, comparación, símil, alegoría, etc., no son siempre, en efecto, procedimientos metafóricos. La metáfora es "un proceso de tensión y energía"; la esfera metafórica trasciende la identificación y la multiplicidad, así como la contraposición entre el todo y la parte. Por eso la representación metafórica crea y, al crear, destruye aquellas fijaciones simbólicas que amenazaban con coartar la expansión de la realidad personal, la cual no es típica, ni intercambiable, sino siempre única, dinámica e insustituible.

Para Ortega y Gasset, "la metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico". El mal uso de ella no constituye una objeción contra su uso. Lo importante es no interprétai la expresión metafórica en forma literal o viceversa. Con esta cautela, el empleo de la metáfora queda, según Ortega y Gasset, *plenamente* justificado. Pues la metáfora se emplea cuando una nueva significación surge a la cual hay que darle un nombre —o aplicarle una expresión— sin forjar un neologismo o utilizar una fórmula simbólica, antes al contrario empleando el "repertorio del lenguaje usadero". Parece, así, que la metáfora es una transposición. Mas no toda transposición implica una metáfora. En la transposición se pasa de un sentido a otro; en la metáfora se pasa a un sentido nuevo sin abandonar totalmente el antiguo. La metáfora consiste en el uso de una expresión con conciencia de su duplicidad; es un medio *sut generis* de expresión y también un medio esencial de intelección. "La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual." La metáfora ejerce en la ciencia un oficio suplente y no, como en la poesía, un oficio constituyente. Pero, además, la metáfora científica se basa en un "uso al revés del instrumento metafórico", pues en vez de afirmar identidades entre cosas concretas, sostiene identidades entre partes abstractas de las cosas. La metáfora poética va del menos al más; la científica, del más al menos. El hecho de que la metáfora se use en

el arte y en la ciencia no nos debe hacer olvidar, según Ortega, que su función en cada caso es distinta.

Richards mantiene que la metáfora es objeto de estudio de la retórica (v.) (en el sentido dado por dicho autor a esta disciplina). Richards está de acuerdo en que la metáfora es una expresión omnipresente en el lenguaje, y en que el uso de la misma implica la expresión de dos distintos pensamientos por una expresión única. Pero se opone a la habitual limitación de la expresión metafórica a algunos modos —casi siempre verbales—; la metáfora es, a su entender, un préstamo entre pensamientos y una transacción entre conceptos. Por eso puede decirse que el propio pensamiento, y no solamente la expresión verbal del mismo, es metafórico. Es, pues, necesario estudiar a fondo la relación entre la idea original (llamada por Richards *tenor*) y la derivada o prestada (llamada *vehículo*), pues una teoría completa de la metáfora puede solamente erigirse a base de una comprensión suficiente de estas "dos partes".

A. M. Maclver se ha opuesto a muchas teorías contemporáneas que, guiadas por el ideal de un lenguaje perfecto entendido como sistema de símbolos con significados fijados por definición, olvidan el proceso de extensión continua —y consiguiente permanente estado de fluencia— del lenguaje. Lo que muchas veces nos parece ausente de metáfora es —como los lingüistas advierten— una metáfora muerta. El significado de cada término del lenguaje como sistema de comunicación —no simplemente como un sistema formal— no puede ser representado por un punto fijo, sino por un área, que se contrae y distiende y que, desde luego, se comunica con áreas a veces contiguas y a veces remotas. En conclusión puede decirse que, aparte algunos términos forjados convencionalmente para propósitos científicos, no hay término de un lenguaje natural cualquiera que no sea o no haya sido metafórico, por lo menos en un sentido "anticuario", esto es, "en el sentido de que si se pudiese rastrear su historia lo suficientemente lejos, se encontraría que su significación actual se originó en una extensión de una significación más antigua, aun cuando ésta pueda estar en la actualidad completamente olvidada".

Según Max Black, el estudio de la metáfora pertenece a la semántica, y más aun a la pragmática. Hay dos concepciones usuales de la metáfora. Según una de ellas, la metáfora se basa en la idea de sustitución, la cual considera la expresión metafórica "aproximadamente". Según la otra, la metáfora se basa en la comparación; en este caso el contenido de la metáfora se da por entendido implícitamente. Black alega que ninguna de estas concepciones es completamente aceptable. En sustitución, propone una tercera concepción basada en la idea de interacción. Ésta supone, entre otras cosas: (a) que hay dos términos: uno, principal; otro, subordinado; (b) que ambos términos son "sistemas de cosas", pero no cosas; (c) que hay una "implicación asociada" del término subordinado con el principal, y que (d) en la metáfora se efectúa siempre una determinada selección.

El término 'metáfora' ha sido utilizado también en la filosofía por S. C. Pepper al hablar de las "metáforas radiciales" *(root metaphors)* que subyacen en toda gran doctrina filosófica. Hemos dilucidado este uso en el artículo Perifilosofía (VÉASE).

Origen de la metáfora desde el punto de vista psicológico: Heinz Werner, "Die Ursprünge der Metaphor", *Arbeiten zur Entwicklungspsychologie*, III (1919). — Origen de la metáfora desde el punto de vista lingüístico: H. Konrad, *Étude sur la métaphore*, 1939, 2» ed., 1958 (muchos de los libros de filosofía del lenguaje citados en Lenguaje [v.] se refieren asimismo al problema). — J. E. O'Neill, "The Metaphorical Mode: Image, Metaphor, Symbol", *Thought* XXXI (1956), 79-113. — Estudio sobre la evolución de la metáfora en la historia de la literatura: A. Biese, *Die Philosophie des Metaphorischen*, 1893. — Mito y metáfora: Colin M. Turbayne, *The Myth of Metaphor*, 1962 [La "metáfora del mecanicismo": Descartes y Newton principalmente]. — Ángel Álvarez de Miranda, *La metáfora y el mito*, 1963 [Cuadernos Taurus]. — Metáfora griega: L. Morel, *Essai sur la métaphore dans la langue grecque*, 1879. — W. B. Stanford, *Greek Metaphors*, 1936. — Metáfora en Platón: C. Berg, *Metaphor and Comparison in the Dialogues of Plato*, 1903. — Pierre Louis, *Les métaphores de Platon*, 1945. — Metáfora en Santo Tomás: M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1950, especialmente págs. 99, 100, 145, 146. — Metáfora en Descartes: G. Nador, "Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 87e année (1962), 37-51. — Metáfora en Bergson, Urban, Foss, Ortega y Gasset, Richards, M. Black y MacIver. Para Bergson: varias obras, especialmente *La pensée et le mouvant*, 1945, pág. 42. Para Urban: *Language and Reality*, 1939, especialmente 179 sigs., 658, 721 (hay trad. esp.: *Lenguaje y Realidad*, 1952). Para M. Foss: *Symbol and Metaphor in Human Experience*, 1949, *passim*. Para Ortega y Gasset: "Las dos grandes metáforas", *El Espectador*, IV (1925), 1928, 156-89. Para Richards: *Philosophy of Rhetoric*, 1936, especialmente Caps. V y VI. — Para Max Black, "Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society*, N. S. LV (1954-1955), 273-94, reimp. en *Models and Metaphors*, 1962, págs. 25-47. Para A. M. MacIver: "Metaphor", *Analysis*, VII (1940), 61-7. — La obra de F. Mauthner citada en el texto es: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., 1901-1903 (véase vol. II, págs. 489 y sigs.).

Otros escritos sobre la noción de metáfora: H. J. N. Horsburgh, "Philosophers against Metaphor", *The Philosophical Quarterly*, VIII (1958), 231-45. — Anthony Nemetz, "Metaphor: The Daedalus of Discourse", *Thought*, XXXIII (1958), 417-42. — Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traite de l'argumentation*, t. II, 1958, $$ 87-88, págs. 534-49. — J. Srzednicki, "On Metaphor", *The Philosophical Quarterly*, X (1960), 228-37. — Hans Blumenberg, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", *Archiv für Begriffsgeschichte*, VI (1960), 7-142 y 302-5. — Monroe C. Beardsley, "The Metaphorical Twist", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXII (1961-1962), 293-307. — Gottlieb Söhngen, *Analogie und Metaphor. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, 1962. — P. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, 1962.

METAHISTORIA. Por analogía con la palabra 'metafísica' se ha formado el vocablo 'metahistoria', con el cual se pretende designar un saber trascendente de la historia (v.). La metahistoria sería, pues, respecto a la historia lo que la metafísica es respecto a la física. Sin embargo, se da el nombre de *metahistoria* a investigaciones que persiguen fines

distintos y que se ocupan inclusive de objetos diferentes. Así, por ejemplo, la metahistoria es, según unos, el saber que se refiere a los *factores determinantes* de la historia, pudiendo entenderse éstos tanto en sentido material como en sentido espiritual (lucha de clases, de razas o de sexos en el primer caso; la Idea, el Espíritu, la Voluntad, etc., en el segundo). Otros llaman metahistoria a la investigación del *sentido de la Historia*, lo cual pertenece más propiamente a la concepción del mundo. Max Scheler señala que la metahistoria o "metafísica de la historia" halla su aplicación precisamente en el punto en donde se establece la relación fundamental entre los factores reales y las determinaciones ideales.

Como saber de lo que está "detrás" de los fenómenos históricos, la metahistoria se halla implícita o confundida con multitud de otros temas en las filosofías de la historia. Toda determinación de leyes, adscripción de sentido, descripción de formas o precisión de ritmos vitales en el acontecer histórico son consideradas habitualmente como un saber perteneciente a la esfera de la metahistoria. No obstante, podría llamarse más bien metahistoria a la investigación referente a las cuestiones *últimas* de la historia, inclusive más allá de toda ley, forma, ritmo o sentido. La esencia de la historia en cuanto carácter específico del hombre dentro del universo, la pregunta por la *finalidad* de la historia y las relaciones entre la historia y los problemas metafísicos o de antropología filosófica —por ejemplo, los problemas del espíritu y de la libertad— podrían constituir un material apropiado para la metahistoria.

Theodor Litt, *Die Geschichte und Das Übergeschichtliche. Eine Rede*, 1949. — Robert Fruin, *Historie en metahistorie*, 1952. — J. M. Yolton, "History and Meta-History", *Phil. and Phenom. Research*, XV (1955), 477-92.

METALENGUAJE. En el artículo sobre la noción de mención (VÉASE) nos hemos referido a la distinción entre la mención y el uso de los signos. Esta distinción tiene como base la teoría de la jerarquía de los lenguajes forjada para evitar las paradojas semánticas (v. PARADOJA). Según esta teoría, es necesario distinguir entre un lenguaje dado y el lenguaje de este lenguaje. El lenguaje dado es usualmente llamado *objeto-lenguaje*. El lenguaje del objeto-lenguaje es llamado *metalenguaje*. El metalenguaje es el lenguaje *en el cual* se habla de un objeto-lenguaje. El objeto-lenguaje es el lenguaje *acerca del cual* habla el metalenguaje. El objeto-lenguaje es inferior al metalenguaje. Ahora bien, 'inferior' no designa un valor, sino simplemente la posición de un lenguaje en el universo del discurso. Por eso la expresión 'objeto-lenguaje' tiene sentido solamente en relación con la expresión 'metalenguaje' y la expresión 'metalenguaje' tiene sentido solamente en relación con la expresión Objeto-lenguaje'. En el siguiente ejemplo:

> 'Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias' es verdadero,

'los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias* es una expresión que pertenece al objeto-lenguaje de la física, y 'es verdadero' es una expresión que pertenece al metalenguaje del objeto-lenguaje de la física. La serie de metalenguajes es infinita. Así, en el ejemplo:

> ' 'Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias' es verdadero' está escrito en idioma español,

tenemos la expresión 'Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias', que pertenece al objeto lenguaje; la expresión 'es verdadero', que pertenece al metalenguaje en el cual se enuncia que los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias; y la expresión 'está escrito en idioma español', que pertenece al metalenguaje en el cual se enuncia que la proposición según la cual los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias es una proposición verdadera. Es usual llamar a un lenguaje dado, el lenguaje L_n, al metalenguaje de este lenguaje el lenguaje L_{n+1}, al metalenguaje del metalenguaje L_{n+1} el lenguaje L_{n+2}, y así sucesivamente.

La teoría de la jerarquía de los lenguajes fue propuesta por B. Russell en 1922 en su Introducción al *Tractatus* de Wittgenstein. Este autor había dicho que "lo que *puede* ser mostrado, *no puede* ser dicho" (4.1212), debido a que "lo que se refleja en el lenguaje no puede ser representado por el lenguaje" y a que "no podernos expresar por medio del lenguaje lo que *se* expresa en el lenguaje" (4.121). Para evitar las dificultades que suscita esta doctrina, la cual equivale a sostener que la sintaxis no puede ser enunciada, sino únicamente mostrada, Russell propuso que "cada lenguaje posee una estructura respecto a la cual nada puede enunciarse *en el lenguaje"*, pero "puede haber otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje y posea él mismo una nueva estructura, no habiendo acaso límites para esta jerarquía de lenguajes". Según el mismo autor (Cfr. An *Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, pág. 75), la teoría de la jerarquía de lenguajes está ya implicada en la teoría de los tipos (véase TIPO). Es necesario, empero, hacer constar que mientras la teoría de los tipos se forjó para resolver las paradojas lógicas, la teoría de la jerarquía de los lenguajes sirve para resolver las paradojas semánticas, que no pueden ser confundidas con las anteriores. Después de Russell, la citada teoría debe un gran impulso y desarrollo a los trabajos de Tarski (especialmente "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I, 1936, sobretiros fechados en 1935, versión alemana de *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Prace Towarzystwa Naukowego Warzawskiego, Wydzial III nauk matematyczno-fizycznych, 34, 1933) y de Carnap (especialmente *Studies in Semantics*, I, 1942). Con el fin de perfilar los conceptos antes presentados daremos a continuación algunas explicaciones del contenido de ambas obras, con varias citas de sus partes fundamentales.

Tarski desarrolló su teoría de la jerarquía de los lenguajes en conexión con su concepción semántica de la verdad (v.) en los lenguajes formalizados. Como resultado de ella el predicado 'es verdadero' es considerado como un predicado metalógico. "En oposición a los lenguajes coloquiales (*Umgangsprachen*) —escribe Tarski— los lenguajes formalizados no poseen en modo alguno el

carácter universalista... La mayor parie de estos lenguajes especialmente no contienen por lo general términos procedentes de la región de la teoría de los lenguajes; por lo tanto, no contienen, por ejemplo, expresiones de los mismos o de otro lenguaje, o que describan conexiones estructurales existentes entre ellos (tales expresiones serán llamadas aquí, a falta de mejor término, descriptivo-estructurales). Por eso, cuando investigamos el lenguaje de una ciencia deductiva formalizada, debemos siempre distinguir claramente entre el lenguaje *del* cual hablamos y el lenguaje *en* el cual hablamos, así como entre la ciencia que es objeto de la consideración y la ciencia en la cual esta consideración se hace. Los nombres de las expresiones del primer lenguaje y de las relaciones existentes entre ellas pertenecen al segundo lenguaje, al llamado *metalenguaje* (que, por lo demás, puede contener el lenguaje fundamental como fragmento); la descripción de esta expresión, la definición de los conceptos más complicados, y especialmente de los vinculados con la estructura de una ciencia deductiva (como el concepto de secuencia, el de proposición demostrable y aun el de proposición verdadera), la determinación de las propiedades de estos conceptos es ya el tema de la segunda ciencia, que será llamada la *metaciencia*" ("Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I [1935], 281-2).

En cuanto a Carnap, ha precisado del modo siguiente el concepto y función del metalenguaje: "Si investigamos, analizamos y describimos un lenguaje L_1, necesitamos un lenguaje L_2 para formular los resultados de nuestra investigación de L_1 o las reglas para el uso de L_1. En este caso llamamos a L_1 el *objeto lenguaje* y a L_2 el *metalenguaje*. La suma total de lo que puede conocerse acerca de L_1 y de lo que se puede decir en L_2 puede llamarse la *metateoría* de L_1 (en L_2). Si describimos en inglés la estructura gramatical del alemán o francés modernos, o describimos el desarrollo histórico de formas habladas o analizamos obras literarias en estos lenguajes, el alemán y el francés son nuestros objetos lenguajes, y el inglés es nuestro metalenguaje. Cualquier lenguaje puede ser tomado como un objeto lenguaje; cualquier lenguaje que contenga expresiones adecuadas para describir las características de los lenguajes puede ser tomado como un metalenguaje. El objeto lenguaje y el metalenguaje pueden ser también idénticos, como, por ejemplo, cuando hablamos en inglés sobre gramática inglesa, literatura inglesa, etc." (*Studies in Semantics*, I, 1942, § 1). Esta observación va dirigida contra ciertas opiniones hostiles a la concepción del metalenguaje, en especial contra aquellas que la combaten en nombre de la posibilidad de que los lenguajes pueden "criticarse a sí mismos .

Varios problemas se han planteado respecto a la teoría de la jerarquía de los lenguajes. Citaremos dos.

El primero concierne a la relación de inclusión de un lenguaje cualquiera L_n dentro de un metalenguaje L_{n+1}. Se han propuesto al efecto diversas teorías. Según una (defendida principalmente por Tarski), el lenguaje L_n está enteramente incluido en el metalenguaje L_{n+1}. Este último posee más "poder lógico" que el primero. Solamente de este modo, piensa Tarski, se pueden definir en el metalenguaje conceptos semánticos como el de 'es verdadero'. Según otra teoría, el lenguaje Ln no está necesariamente incluido por entero en el metalenguaje L_{n+1}. La tesis de la completa inclusión —se alega— ofrece un grave inconveniente: el de que cualquier definición del predicado 'es verdadero' deberá ser recursiva (y en ciertos casos puede obligar a recurrir a tipos transfinitos). Para evitarlo se han propuesto varios artificios. R. M. Martín, por ejemplo ha presentado un sistema lingüístico en el cual se pueda definir 'es verdadero' sin que el metalenguaje tenga que ser lógicamente más poderoso que el objeto-lenguaje; el metalenguaje con el cual se empieza puede ser un fragmento muy limitado de un lenguaje natural ordinario cualquiera. Haskeil B. Curry ha indicado, por su lado, que un metalenguaje no puede quedar nunca exactamente circunscrito; el problema de la completa o incompleta inclusión del lenguaje dentro del metalenguaje carece entonces de sentido definido.

El segundo problema se refiere a si puede o no prescindirse de un "pensar material" en el metalenguaje. Hans Reichenbach ha indicado al respecto que no puede prescindirse de tal pensar material. Una de las leyes fundamentales de la lógica es, a su entender, la de que *"las manipulaciones formales con fórmulas del objeto-lenguaje son posibles por medio de un pensar material en el metalenguaje" (Elements of Symbolic Logic,* 1947, 32).

METALÓGICA. El estudio del vocabulario lógico —o de la lógica *stricto sensu*— recibe el nombre de *metalógica.* La metalógica es una parte de la semiótica (VÉASE) lógica, esto es, de aquella rama de la semiótica que tiene por misión el estudio de los signos lógicos en general. Así, por ejemplo, la presentación de los signos usados en la lógica es un estudio metalógico. Ejemplo de enunciado metalógico es: ''y' es una de las conectivas sentenciales'. Como puede advertirse, una cierta parte de los enunciados usualmente incluidos bajo el epígrafe *lógica* pertenecen, en rigor, a la metalógica.

La metalógica es un metalenguaje (VÉASE). Como tal, tiene las tres dimensiones de todo metalenguaje: la dimensión sintáctica (V. SINTAXIS), semántica (v.) y pragmática (v.). La sintaxis es la parte de la metalógica que ha sido objeto de más completo estudio hasta la fecha. Comprende la investigación de los elementos de todo cálculo lógico (y matemático); por ejemplo, qué es un cálculo, qué son los signos de un cálculo, qué son las fórmulas de un cálculo; qué son fórmulas bien formadas, axiomas, teoremas y reglas de inferencia de un cálculo; qué es una prueba, etc. Entre los problemas capitales de la sintaxis metalógica se hallan los que plantean las nociones de consistencia (V. CONSISTENTE), decidibilidad (V. DECIDIBLE), Completitud (V. COMPLETO) e independencia. La semántica metalógica estudia los problemas que plantea la interpretación de los cálculos lógicos y, por consiguiente, el problema de la designación (VÉASE). La pragmática metalógica estudia los problemas que plantea la significación (v.).

El adjetivo 'metalógico' es usado para calificar diferentes elementos cuyo estudio pertenece a la metalógica en cualquiera de sus ramas. El uso más conocido de 'metalógico' corresponde a la semántica metalógica:

es el que se refiere a los llamados *predicados metalógicos*. Entre éstos destacan los predicados metalógicos 'es verdadero' y 'es falso' a los cuales nos hemos referido en el artículo sobre la noción de verdad (v.).

Observemos que Marie-Louise Roure (*Logique et Métalogique. Essai sur la structure et les frontières de la pensée logique*, 1957) entiende el término 'metalógica' como estudio de la problemática de la lógica llevado a cabo por los propios lógicos; por tanto, como un estudio "interno a la lógica" o "intra-lógico". Puede verse que en este caso el término 'metalógica' no tiene el significado hoy ya bien establecido y al que nos hemos referido anteriormente; más bien designa lo que algunos autores (poí ejemplo, Bocheński) han llamado "filosofía de la lógica". M.-L. Roure reconoce que el estudio en cuestión podría también recibir el nombre de "metametalógica", pero que con ello se introducirían complicaciones lingüísticas innecesarias. En suma, para la citada autora 'metalógica' designa una investigación de los problemas que son inmanentes a la lógica pero que se plantean "más allá de la lógica". Tales problemas son: el de los llamados "principios primeros" (identidad, no contradicción, tercio excluso); el de la estructura del juicio y del concepto; y el suscitado por la noción de verdad.

METAMATEMÁTICA. Véase LÓGICA, MATEMÁTICA, METALENGUAJE, SISTEMA.

METAPHORICE. Véase FORMALITER, METÁFORA.

METAPROBLEMA. Véase MISTERIO, PROBLEMA.

METAPSÍQUICA. Se llama *metapsíquica* o también *parapsicología* al estudio de ciertos fenómenos psíquicos no incluidos habitualmente en la psicología: telepatía, mediumnismo, clarividencia, telequinesis, "fantasmas de los vivos", "comunicaciones con los muertos", materializaciones, etc. Estos fenómenos son a veces simplemente negados. Otras veces se consideran como procesos imperfectamente conocidos, pero réductibles en principio a las bases comunmente aceptadas de la psicología. Otras veces, finalmente, se admiten unos ciertos tipos de fenómenos (como el mediumnismo y aun la telepatía), pero se niegan radicalmente otros (como las materializaciones y especialmente las "comunicaciones con los muertos"). En todo caso, en la medida en que se acepta una metapsíquica o una parapsicología (incluyendo en ésta una parapsicofísica, que atiende a las manifestaciones materiales de lo metapsíquico) se admite a la vez la posibilidad de un estudio científico de los citados fenómenos, aun cuando al mismo tiempo se suponga que las bases científicas de las cuales se parte o que simplemente se buscan han de ser de índole distinta de las de la ciencia natural y aun de las de las "ciencias del espíritu". La metapsíquica no puede confundirse, pues, simplemente con el espiritismo, y aunque a veces hayan coincidido en otras ocasiones se ha revelado entre ellos una gran oposición. Para no citar más que un caso conocido, recuérdese la lucha entre las "iglesias espiritistas" de Inglaterra y la *Society for Psychical Research*, a la cual pertenecieron "creyentes espiritistas", pero también y sobre todo científicos interesados exclusivamente en comprobar los hechos y en averiguar si eran o no réductibles a los principios de las ciencias naturales. La investigación metapsíquica es, desde luego, muy antigua, pero sólo aproximadamente desde el siglo XVIII ha habido un *estudio* atento y explícito de estos fenómenos. Según Charles Richet, los cuatro períodos en que puede dividirse la metapsíquica son: el período mítico (hasta Mesmer, 1778); el período magnético (de Mesmer a los hermanos Fox, 1847); el período espiritista (de los hermanos Fox a William Crookes, 1847-1872) y el período científico, desde Crookes hasta la fecha. La época de Richet debía de comenzar un quinto período, el período clásico. El llamado "ocultismo" ha sido integrado también en la metapsíquica o parapsicología, llamándose muchas veces genéricamente a estos fenómenos "fenómenos ocultos". En general, puede decirse que el supuesto de todas estas investigaciones es la admisión (o, por lo menos, la posibilidad de admisión) de que lo psíquico no es coextensivo a lo orgánico ni réductible a él, sino que puede "desligarse" de lo orgánico y "subsistir" independientemente, ya sea como un "fluido psíquico" común o bien como un "espíritu individual". Algunos consideran que el "espíritu individual" puede ser equiparado con el "alma" (VÉASE), pero la noción clásica de ésta en tanto que substancia no es fácilmente réductible a su noción puramente "empírica". De ahí la oposición de la ortodoxia católica al espiritismo y la cautela adoptada en la cuestión de la "investigación psíquica" y de la "metapsíquica científica". La cuestión del "quién" y del "qué" de lo metapsíquico es, desde luego, fundamental para entender el problema y someterlo a un definido tratamiento filosófico. Hemos examinado detenidamente el asunto en otro lugar (Cfr. *El sentido de la muerte*, 1947, págs. 325-43). Limitémonos a hacer constar ahora que ha habido por parte de varios filósofos contemporáneos un interés particular por los citados fenómenos, ya sea como tema de estudio, ya sea porque de algún modo rozaban sus propios intereses filosóficos. Es el caso de Bergson, James, Driesch, Oesterreich, Keyserling. Otros investigadores de lo metapsíquico, psicólogos o físicos, son Crookes, F. W. H. Myers, P. Janet, E. Boirac, Charles Richet, Max Dessoir, Carl du Prel, Oliver Lodge, W. J. Crawford, Th. Flournoy, E. Bozzano, etc.

En la actualidad, las investigaciones más significadas en el campo de la metapsíquica —a la cual hoy se prefiere llamar parapsicología— se han realizado a base de los experimentos sobre la llamada "percepción extrasensible". Tanto Whateley Carington y sus colaboradores, del Trinity College (de Cambridge University), como J. B. Rhine y los miembros del Laboratorio de parapsicología de Duke University (North Carolina, EE. UU.) han insistido en la importancia que tiene para la parapsicología la demostración de que, por ejemplo, se "adivinen" naipes que no se ven ni de los cuales se tiene ninguna percepción sensible ordinaria, en una proporción mayor de lo que podría deducirse del mero azar. Los experimentos de "adivinación", que al principio se relacionaban con los fenómenos telepáticos, cobraron poco a poco una importancia considerable cuando, variando las condiciones de la experimentación, pareció que el adivinar no dependía del hecho de que otra persona estuviera viendo el naipe, sino que podía ha-

cerse sin intervención de otra persona (y aun con naipes cubiertos que sólo se descubrían una vez establecido por "percepción extrasensible" el orden de una serie dada). A estos experimentos se unieron luego los de la llamada psicokinesis, o "influencia" ejercida por la voluntad sobre un proceso mecánico como el de arrojar dados (aun arrojados mediante una máquina construida al efecto y sin intervención humana directa). También pareció que se podía "influir" sobre los resultados en proporciones mayores que las permitidas por el puro azar. Estos dos procesos no parecían, por lo demás, independientes uno del otro, sino ligados por lo que se ha llamado la facultad "psi" ("psíquica", "parapsicológica") de la persona. Naturalmente, tales experimentos han sufrido muchas críticas. Apenas ninguna de ellas se ha referido al cuidado de la experimentación, sino a la interpretación de los resultados. Para algunos autores, se trata simplemente de un fenómeno todavía no bien estudiado, pero que no hay ningún motivo para suponer que no puede incluirse dentro de la psicología "ortodoxa". Alguno, como el matemático Rudolf von Mises, ha señalado que los resultados obtenidos en Duke University no han establecido el *hecho* de la percepción extrasensible. Por un lado, dice von Mises (en la reunión de la *American Association for the Advancement of Science*, celebrada en Nueva York en 1950), sería posible imaginar un sentido prácticamente desaparecido (como está en camino de desaparecer en el hombre el olfato) que explicase el buen resultado obtenido. Pero, por otro lado, von Mises señala que el barajar los naipes no asegura que el resultado sea una serie puramente "azarosa". Como cada "adivinador" tiene un "modelo serial" a base del cual enuncia el orden de los números o de las figuras, no es imposible que en muchos casos haya lo que se llama "resonancia matemática" entre el sujeto y el orden dado. A esto ha replicado Rhine que la percepción extrasensible no es un hecho normal, sino justamente excepcional e inestable, y que bastan algunos casos en los cuales la desviación del número de posibilidades que el puro azar permite sea muy grande, para que los •casos en cuestión sean significativos. De un modo similar, G. Spenceï Brown *(op. cit.* en bibliografía) ha indicado que los datos proporcionados por las investigaciones metapsíquicas pueden ser interpretados como contribuciones a la imagen experimental de la probabilidad pura. En todo intento de efectuar distribuciones al azar, proclama dicho autor, pueden tener lugar "desviaciones" (o "inclinaciones") que, al final, y antes de que se repare en ellas, pueden alcanzar una proporción muy considerable. Ello explica que se obtengan en investigación metapsíquica resultados que los parapsicólogos creen que constituyen una demostración de la telepatía y que pueden no ser sino resultado de la mencionada acumulación de "desviaciones".

De la extensa literatura sobre metapsíquica e investigación parapsicológica, destacamos William Crookes, *Psychic Force and Modern Spiritualism*, 1871. — Íd., íd., *Researches in Spiritualism*, 1874. — Gurney, Myers y Podmore, *Phantasms of the Living*, 2 vols., 1886. — Carl du Prel, *Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften*, 2 vols., 1893. — Frank Podmore, *Apparitions and Thought-Transference*, 1894. — Íd., íd., *Studies in Psychical Research*, 1897. — Íd., íd., *Modern Spiritualism, a History and a Criticism*, 2 vols., 1902. — E. von Hartmann, *Der Spiritismus*, 2 vols., 1895. — F. W. H. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 2 vols., reimp., 19Θ1. — Oliver Lodge, *Lifer and Matter*, 1906. — Íd., íd., *Man and the Universe*, 1908. — Id. íd., *The Survival of Man*, 1909. Id. íd., *Reason and Belief*, 1910. — Íd. íd., *Beyond Physics; or the Idéalisation of Mechanism*, 1930. — Id. íd., *My Philosophy*, 1933. — E. Boirac, *L'Avenir des sciences psychiques*, 1907. — Id. íd., *La Psychologie inconnue*, 1915. — William F. Barrett, *Psychical Research*, 1911. — Id. íd., *On the Threshold of the Unseen*, 1917. — W. J. Crawford, *The Reality of Psychic Phenomena*, 1915. — Íd. íd., *Experiments in Psychical Science*, 1919. — Max Dessoir, *Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*, 1917. — T. K. Oesterreich, *Grundbegriffeder Parapsychologie*, 1921.— Charles Richet, *Traité de Métapsychique*, 1922 (trad. esp.: *Tratado de metapsíquica*, 1923). — Hans Driesch, *Parapsychologie, die Wissenschaft von den "okkulten" Erscheinungen*, 1932. — H. Keyserling, K. Hardenberg, K. Happich, *Das Okkulte*, 1923. — Emil Mattiesen, *Das persönliche Ueberleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise*, 2 vols., 1936. — W. Whately Carington, *Telepathy: an Outline of Its Facts, Theory and Implications*, 1945. — Íd., íd., *Matter, Mind and Meaning*, 1949. — J. B. Rhine, *The Reach of the Mind*, 1948 (trad. esp.: *El alcance de la mente*, 1957). — Id., íd., *Extra-Sensory Perception*, 1940. — *New World of Mind*, 1954. — — C. M. Heredia. Los *grandes espiritistas y los fenómenos metapsiquicos*, 1946 (prólogo de F. María Palmes).—A. Flew, A *New Approach to Psychical Research*, 1953. — C. D. Broad, *Philosophy and Psychical Research*, 1953. — Íd., íd., *Lectures on Psychical Research*, 1962 [The Perrott Lectures. Cambridge, 1959-1960]. — D. J. West, *Psychical Research To-Day*, 1954. — S. G. Soal y F. Bateman, *Modern Experiments in Telepathy*, 1954. — C. C. L. Gregory y A. Kohsen, *Physical and Psychical Research. An Analysis of Belief*, 1954. — Y. Castellan, *La métapsychique*, 1955. — R. C. Johnson, *Psychical Research*, 1955. — Joseph de Tonquédec, S. J., *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, 1955. — René Sudre, *Traité de parapsychologie. Essai d'interprétation scientifique des phénomènes dits merveilleux. Leur intégration dans la biologie générale et la philosophie de l'évolution*, 1956. — T. B. Rhine y J. G. Pratt, *Parapsychology: Frontier Science of the Mina. A Survey of the Field, the Methods, and the Facts of ESP and PK Research*, 1957. — Michael Scriven, "The Frontiers of Psychology, Psychoanalysis, and Parapsychology", en *Frontiers of Science and Philosophy*, 1963, ed. R. G. Colodny [University of Pittsburgh Program in the Philosophy of Science, 1]. — El libro de G. Spencer Brown a que nos referimos en el texto es: *Probability and Scientific Inference*, 1951.

Véanse especialmente las colecciones: *Psychische Studien, Revue Métapsychique, Proceedings* de la *Society for Psychical Research* (fundada en 1882; hay además de los *Proceedings*, el *British Journal of Psychical Research) Proceedings de la American Society for Psychical Research, Journal of Parapsychology.*

METATEORÍA. Véase METALENGUAJE, SISTEMA.

METODIO, obispo de Olimpo (Licia), que falleció como mártir en 311, se opuso violentamente tanto a Orígenes como a los neoplatónicos, especialmente a Porfirio, no sin recibir algunas influencias de ellos. Me-

todio rechazaba especialmente la radical espiritualización del alma humana, y se inclinaba a favor de una concepción del alma como entidad corporal que ha hecho pensar a algunos que la doctrina de Metodio al respecto tiene origen estoico. Ahora bien, no solamente Metodio admitía que hay una realidad enteramente incorporal —Dios—, sino que su idea de lo corporal es probablemente distinta de lo que suele llamarse el materialismo o corporalismo estoicos: el que el cuerpo sea, a su entender, imperecedero significa solamente que no es la pura materia informe o el mal, sino que posee una realidad susceptible de ser glorificada y que, por consiguiente, perece y se separa del alma sólo temporalmente. Metodio indica que si Cristo encarnó no fue en vano, sino que lo hizo con la intención de resucitar y salvar la carne. Orígenes ha errado al creer que el alma pre-existe al cuerpo y que éste es como la cárcel del alma. La resurrección del cuerpo no es, pues, prueba del carácter "material" o "corporal" del alma; es prueba de que el cuerpo puede rehacerse y purificarse pero también de que el alma no es una substancia en principio absolutamente separada o separable del cuerpo. Cuerpo y alma podrán revestirse por igual de inmortalidad, y así el cuerpo será incorruptible como el alma será purificada y salvada. La salvación del cuerpo y de la carne no consiste en transformar lo corporal y lo carnal en algo opuesto a ellos que se llame "espiritual": consiste en ser cuerpo y carne "rehechos".

La oposición a Orígenes se manifiesta asimismo en las ideas de Metodio sobre el libre albedrío. Ni el mal proviene de Dios ni es una realidad sustancial opuesta a Dios, pero tan eterna como Él. El mal es resultado del libre albedrío y puede vencerse mediante un buen uso de este libre albedrío.

De los escritos de Metodio solamente se ha conservado completo su Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας, *El Banquete o Sobre la virginidad*, compuesto en forma de diálogo como réplica cristiana al *Banquete* platónico. Se deben también a Metodio: un diálogo originariamente titulado Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου, *Sobre el libre albedrío* y conservado sólo en traducción eslava con un título cuya traducción es *Sobre Dios, la materia y el libre albedrío*. — Un diálogo originariamente titulado Ἀγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως, *Aglaofón o sobre la resurrección*, de cuyo texto griego sólo quedan fragmentos y que se ha conservado en versión eslava. Este diálogo es el que expresa las ideas filosófico-teológicas de Metodio más importantes. — Junto a estas obras mencionamos varios tratados exegéticos, conservados asimismo en versión eslava, y unos *Libros contra Porfirio*, que se han perdido.

Edición de obras en Migne, *PG.*, XVIII, 9-408; G. N. Bonwetsch, en *Griechische Christlichen Schriftsteller*, XXVII (1917) y A. Vaillant, en *Patrologia Orientalis*, XX, 5 (1930). — Véase G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, 1903. — L. Fendt, *Sünde und Busse in den Schriften des Methodius von Olympus*, 1905. — J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, 1929. — F. Boström, *Studier till den grekiska theologins frälngläras medsårskil hånsyn till Methodius av O. och Athanasius av Alex*, 1932. — F. Badurina, *Doctrina S. Methodii de Ol. de peccato originali*, 1942. — K. Quensel, *Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich so genannten Bischofs M. von O.*, 1953 (Dis.). — Ll. G. Patterson, *The Anti-Origenist Theology of Methodius of O.*, 1958 (Dis.). — V. Buchheit, *Studien su M. von O.*, 1958 [Texte und Untersuchungen, 69].

MÉTODO. Se tiene un método cuando se sigue un cierto "camino", ὁδός, para alcanzar un cierto fin, propuesto de antemano como tal. Este fin puede ser el conocimiento o puede ser también un "fin humano" o "vital"; por ejemplo, la "felicidad". En ambos casos hay, o puede haber, un método. En este sentido decía Platón que hay que buscar el camino más apropiado para alcanzar el saber (*Soph.*, 218 D), y cuando se trata del más alto saber, el camino o circuito más largo (*Rep.*, VI, 504, B - E), ya que el más corto sería inadecuado para tan elevado fin. También en este sentido hablaba Aristóteles del método a seguir en "ética" (Cfr., por ejemplo, *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 á 6). En el presente artículo nos confinaremos al método en filosofía y ciencia y, en general, en el conocimiento.

El método se contrapone a la suerte y al azar, pues el método es ante todo un orden manifestado en un conjunto de reglas. Se podría alegar que si la suerte y el azar conducen al mismo fin propuesto, el método no es necesario, pero se ha hecho observar que: (1) ni la suerte ni el azar suelen conducir al fin propuesto; (2) un método adecuado no es sólo un camino, sino un camino que puede abrir otros, de tal modo que o se alcanza el fin propuesto más plenamente que por medio del azar y la suerte, o se alcanzan inclusive otros fines que no se habían precisado (otros conocimientos, u otro tipo de conocimientos, de los que no se tenía idea o se tema solamente una idea sumamente vaga); (3) el método tiene, o puede tener, valor por sí mismo. Esta última observación tiene pleno sentido especialmente dentro de la época moderna, cuando las cuestiones relativas al método, o a los métodos, se han considerado como centrales y como objeto a su vez de conocimiento: como tema de la llamada "metodología".

En el llamado "saber vulgar" hay ya, casi siempre de modo implícito, un método, pero este último cobra importancia únicamente en el saber científico. En efecto, en este último tipo (o tipos) de saber el método se hace explícito, pues no solamente contiene las reglas, sino que puede contener asimismo las razones por las cuales tales o cuales reglas son adoptadas.

Durante un tiempo ha sido común considerar que los problemas relativos al método son problemas de una rama llamada "metodología" y que ésta constituye una parte de la lógica. Se ha dicho asimismo que la lógica en general estudia las formas del pensamiento en general, y la metodología las formas particulares (especialmente, las "aplicables") del pensamiento. Hoy día no suelen aceptarse estas concepciones del método y de la metodología; en todo caso, no se considera que la metodología sea una parte de la lógica. Por una parte, puede hablarse también de "métodos lógicos". Por otro lado, las cuestiones relativas al método rozan no sólo problemas lógicos, sino también epistemológicos y hasta metafísicos.

Una de las cuestiones más generales, y también más frecuentemente debatidas, con respecto al método, es la "relación" que cabe establecer entre el método y la realidad que se trata de conocer. Es frecuente estimar que el tipo de realidad que se aspira a conocer determina la estructura del método a seguir, y que sería un error instituir y aplicar un método "inade-

cuado". Desde este punto de vista puede decirse que la matemática no tiene el mismo método (o los mismos métodos) que la física, y que ésta no tiene, o no debe tener, los mismos métodos que la historia, etc. Por otro lado, ha sido aspiración muy frecuente la de hallar un método universal aplicable a todas las ramas del saber y en todos los casos posibles — método que cabe relacionar con el ideal de un "lenguaje universal". Pero sea cual fuere la concepción del método que se mantenga, hay en todo método algo común: la posibilidad de que sea usado y aplicado "por cualquiera". Esta condición fue establecida con toda claridad por Descartes, cuando en su *Discurso del método* indicó que las reglas metódicas propuestas eran reglas de invención o de descubrimiento que no dependían de la particular capacidad intelectual del que las usara. Es cierto que un método dado puede ser usado mejor o peor, pero ello tiene poco que ver con el método mismo. En otros términos, no hay "métodos individuales"; los que se llaman tales son simplemente "costumbres" o "procedimientos".

Aunque los antiguos se habían ocupado de algún modo de cuestiones de método, la *investigación* acerca del método, de su naturaleza y formas, alcanzó auge suficiente solamente en la época moderna, cuando se quiso encontrar un "método de invención" *distinto* de la mera "exposición" y de la simple "prueba de lo ya sabido". En este sentido hay una diferencia básica entre método y demostración. Esta última consiste en hallar la razón por la cual una proposición es verdadera. El primero, en cambio, trata de hallar la proposición verdadera. Por eso decía Descartes que su *Discurso* fue escrito "para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias". En rigor, el método de que hablaba Descartes es "método para", y las reglas sentadas a tal efecto son asimismo "reglas para". Son, para referirnos a otro título del mismo autor, "reglas para la dirección del espíritu". Cierto que en ocasiones se incluía en el método la demostración de la verdad. Así, por ejemplo, en la *Logique de Port-Royal*, Parte IV, Cap. 2, el método es definido como "el arte de bien disponer una serie de diversos pensamientos, ya sea para descubrir una verdad que ignoramos, ya para probar a otros una verdad que conocemos". Pero propiamente el método en casi todos los autores de esta época tuvo por finalidad lo expresado en la primera parte de esta definición, y sólo secundariamente se refirió asimismo a la última. Por eso Descartes decía que "el método es necesario para la investigación de la verdad" (*Regulae*, IV). Esta opinión era compartida por casi todos los autores de la época que se consagraron al problema del método, y en rigor, por casi todos los autores modernos. Desde este punto de vista, hubo comunidades de propósitos en Francis Bacon, Galileo y Descartes, cualesquiera que fuesen las divergencias que mantuvieran con respecto al contenido del método.

Hemos indicado antes que no hay métodos individuales y que todo método es "universal", aun cuando pueda en principio estar limitado a ciertos fines. Importa agregar que ello no excluye la persona del investigador en cuanto investigador. En efecto, se postula un método solamente porque hay seres que llegan al convencimiento de que lo necesitan. En este sentido, pero sólo en este sentido, puede decirse que hay en todo método algo de "personal".

Puede hablarse de métodos más generales y de métodos más especiales. Los métodos más generales son métodos como el análisis, la síntesis, la deducción, la inducción, etc. Los métodos más especiales son sobre todo métodos determinados por el tipo de objeto a investigar o la clase de proposiciones que se propone descubrir. Dada la índole de la presente obra, aquí nos interesan sobre todo los que se han llamado "los métodos de la filosofía". En efecto, la filosofía se ocupa no sólo de cuestiones relativas a la naturaleza del método, sino que también se pregunta si hay o no algún método más adecuado que otros para el propio filosofar. A continuación enumeraremos varias propuestas hechas sobre los métodos filosóficos; no hablaremos del contenido mismo de cada uno de los métodos, porque en la mayor parte de los casos hay artículos especiales sobre ellos (así, por ejemplo, DEFINICIÓN, DIALÉCTICA, INDUCCIÓN, INTUICIÓN, etc.). Algunos de los métodos citados no son específicamente filosóficos. Debe observarse, por otro lado, que con frecuencia un mismo filósofo —aun uno que ha propugnado un determinado método frente a otros— ha combinado varios métodos.

Por un lado puede hablarse de los siguientes métodos: (1) Método por definición; (2) Método por demostración —bien que, según vimos, la demostración misma no sea propiamente un método—; (3) Método dialéctico; (4) Método trascendental; (5) Método intuitivo; (6) Método fenomenológico; (7) Método semiótico y, en general, "método lingüístico"; (8) Método axiomático o formal; (9) Método inductivo. En lo que toca a las combinaciones de métodos a que hemos aludido antes, observaremos que Platón usó a la vez un método por definición y un método dialéctico; que Kant usó el método deductivo y el trascendental; que Hegel usó el método dialéctico y el deductivo; que Bergson ha empleado el método intuitivo y el método inductivo, etc.

García Bacca estima que hay siete métodos o "modelos de filosofar": el de Platón —modelo "trascendente simbólico"—; el de Aristóteles —"analítico"—; el de Santo Tomás —"teológico"—; el de Descartes —"inmanente"—; el de Kant —"trascendental"—; el de Husserl —"fenomenológico"—; el de Heidegger — "existencial". Dicho autor precisa la naturaleza de cada uno de estos métodos por medio de una interpretación de lo que en cada uno de ellos significa la "vida", desde la tímida introducción por Platón de los "seres vivientes" hasta el papel fundamental desempeñado en Heidegger por la "existencia".

Según Richard McKeon, hay tres métodos filosóficos fundamentales, cada uno de los cuales da origen a un tipo peculiar de filosofía: (1) Método dialéctico (Platón, Hegel, etc.), consistente en suprimir las contradicciones —en el proceso de la Naturaleza o de la historia, en los argumentos lógicos, etc.— y en subsumirlas en "totalidades". Con ello se niega la posibilidad de sustancias o de principios independientes entre sí. (2) Método logístico (Demócrito, Descartes, Leibniz, Locke) consistente en afirmar la existencia de principios (cosas, leyes, signos, etc) y en deducir a partir de ellos el resto. Aquí se presta gran importancia a la definición y unívoco carácter de las "naturalezas simples" o

de los términos básicos empleados, y se rechaza todo "holismo" y todo "organismo". (3) Método de indagación (Aristóteles, Francis Bacon, etc.), consistente en usar una pluralidad de métodos, cada uno de ellos adecuado a su objeto, área o ciencia, con atención principal a los resultados obtenidos y al progreso del conocimiento.

McKeon agrega a este respecto tres observaciones. 1. Cada uno de estos métodos (que son propiamente "metafilosofías") pretende dar razón de los otros. Así, el método dialéctico emplea la dialéctica para las pruebas formales; el logístico da cuenta formalmente de razonamientos dialécticos; el de la indagación considera que dialéctica y logística son formas abstractas a las cuales hay que dar un significado por medio de los resultados de la indagación. 2. Cada uno de estos métodos tiende a emplear una cierta clase de principios. El método dialéctico emplea los principios "comprensivos" (que reconcilian diferencias y conflictos); el método logístico, los principios simples (obtenidos por medio de un análisis de los todos en elementos componentes); el método de la indagación, los principios reflexivos (conseguidos mediante reducción de un problema o tema a un todo suficientemente homogéneo e independiente para permitir una solución). 3. Cada uno de los métodos y cada uno de los principios está ligado, además (aunque no necesariamente), a un grupo de temas y a un conjunto de intenciones o propósitos. De hecho, método, principio, tema y propósito son para McKeon los cuatro principales determinantes de cada filosofía en el sentido "perifilosófico" de esta expresión. Decimos 'perifilosófico', porque este estudio de los métodos puede relacionarse con el estudio de las formas de pensar (que de alguna forma son "métodos") de que hemos hablado en el artículo PERIFILOSOFÍA.

Según I. M. Bochenski, hay cuatro métodos capitales en el pensamiento contemporáneo: el fenomenológico; el semiótico (especialmente semántico); el axiomático; y el reductivo (el cual incluye el reductivo inductivo y el reductivo no inductivo).

Puede asimismo hablarse de dos grupos de métodos: el método causal y el formal, por un lado; y el método matemático-formal y el genético-funcional por el otro. El método causal se ocupa de procesos; el formal, de formas; el matemático formal, se vale de formalización; el genético-funcional subraya la continuidad de las relaciones causa-efecto (genéticas) y de las relaciones de medio a fin (funcionales).

De un modo más general se puede hablar asimismo de métodos racionales en contraposición con métodos intuitivos, así como de un "método de la razón vital", de que ha hablado Ortega y Gasset. Puede verse con todo ello que la cuestión del método, aun limitado al método filosófico, tropieza de inmediato con la existencia de una pluralidad de métodos. Por un lado, ello parece un grave inconveniente, porque sigue latiendo el ideal de un "método universal". Por otro lado, la pluralidad de métodos puede responder a la pluralidad de caminos para hallar proposiciones verdaderas, y aun puede imaginarse que sólo una pluralidad de métodos puede ser fecunda.

Sobre método filosófico: R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, 1933. — Euryalo Cannabrava, *Elementos de metodología filosófica*, 1956. — Jorge Millas, "El problema del método en la investigación filosófica", *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (1948-1949), 595-608. — Richard McKeon, "Philosophy and Method", *The Journal of Philosophy*, XLVIIII (1951), 653-82; hay ed. separada, 1951. — G. Vailati, *17 método della filosofia*, 1957, ed. F. Rossi-Landi. — Sobre los métodos en general (especialmente los contemporáneos en las ciencias): J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 vols., 1950. — N. Wiener, F. C. S. Northrop *et al*, *Structure, Method, and Meaning*, 1950 [homenaje a H. M. Sheffer, con otros trabajos sobre la noción lógica de estructura y temas afines por varios autores]. — I. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, 1954, 2ª ed., 1959 (trad. esp.: *Los métodos actuales del pensamiento*, 1957). — C. H. Kaiser, *An Essay on Method*, 1952. — Rupert Crawshay-Williams, *Methods and Criteria of Reasoning*, 1957 (esp. Caps. I, XII). — Justus Buchler, *The Concept of Method*, 1961. — Sobre método en metafísica: Johannes Hessen, *Die Methode der Metaphysik*, 1932. — N. Balthasar, *La méthode en métaphysique*, 1943. — R. J. Henle, *Method in Metaphysics*, 1951. — Sobre método en matemática y lógica: J. M. C. Duhamel, *De la méthode dans les sciences du raisonnement*, 1882. — O. D. Hölder, *Die mathematische Methode*, 1924. — Morris R. Cohen y E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934. — Alfred Tarski, *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, 1936. Trad. alemana: *Einführung in die mathematische Logik und in die Methodologie der Mathematik*, 1937. Trad. inglesa revisada y ampliada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, 1941, 2ª ed., con ligeras correcciones, 1946. Trad. esp. a base de la 2* ed. inglesa y parte de la edición alemana de 1937: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, 1951. — Max Black, *Critical Thinking: An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1946. — Sobre método en la ciencia natural: T. Percy Nunn, *The Aim and Achievement of Scientific Method*, 1907. — Henri Poincaré, *Science et Méthode*, 1908 (trad. esp.: *La ciencia y el método*, 1910). — C. D. Broad, *Scientific Thought*, 1923. — A. D. Ritchie, *Scientific Method. An Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws*, 1923. — V. Kraft, *Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden*, 1926. — Elio Baldacci, *Del método nella scienza*, 1947. — Maurice Gex, *Méthodologie*, 1947. — Amir Mehdi Badi, *L'idée de la méthode des sciences. I: Introduction*, 1953. — E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, 1956. — P. Filiasi Carcano, *La metodologia nel rivarsi del pensiero contemporáneo*, 1957. — G. Schlesinger, *Method in the Physical Sciences*, 1962. — Sobre método en las ciencias sociales: D. C. Culver, *Methodology of Social Research. A Bibliography*, 1936. — Félix Kaufmann, *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, 1936 (trad. esp.: *Metodología de las ciencias sociales*, 1946). — Sobre sistema y método: O. Ritschl, *System und systematische Methode*, 1906. — Sobre método psicológico y método trascendental: Max Scheler, *Die transzendentale und die psychologische Methode*, 1900. — Método en varios autores y épocas: Maurice Vanhoutte, *La méthode ontologique chez Platon*, 1956 [especialmente sobre método dialéctico platónico]. — Neal W. Gilbert, *Renaissance Concept of Method*, 1960. — Ralph M. Blake, Curt J. Ducasse, Edward H. Madden, *Theories of Scientific Method. The Renaissance Through the Nineteenth Century*, 1960, E. H. Madden, ed. — L. J. Beck, *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*, 1952. — La mayor parte de los textos citados en la bibliografía del

artículo LÓGICA, especialmente los de los que sostenían que estos fines son la llamada tendencia metodológica, contienen también capítulos sobre métodos en las ciencias. La primera parte de la revista *Methodos* (desde 1949) está consagrada a la metodología (la segunda parte está dedicada a la lógica simbólica).

METOQUITES (TEODORO) (1260-1332), nacido en Nicaia, fue "gran logoteta" del Imperio bizantino bajo Andrónico II, y se distinguió por una serie de influyentes comentarios a las obras de Aristóteles, especialmente a la *Física* y al *Organon*, que consideraba muy superiores a la *Metafísica*. En metafísica, o filosofía primera, Metoquites siguió más bien a Platón y a los neoplatónicos. En rigor, sus comentarios a la *Física* y al *Organon* de Aristóteles muestran asimismo las huellas de la tradición neoplatónica, especialmente tal como fue elaborada por Psellos. Metoquites se interesó también grandemente por la matemática, que consideró superior a la "física" y más reveladora que esta última de la estructura de la realidad. En efecto, la matemática era para Metoquites la ciencia de las más elevadas abstracciones, y éstas son el objeto del mundo inteligible. En varios escritos de carácter moral y "político", Metoquites destacó la importancia de la actividad social para la adecuada realización de los fines éticos, contra los que sostenían que estos fines son realizados más propiamente mediante la vida solitaria en contemplación.

Varios de los escritos de Teodoro Metoquites permanecen inéditos. De los publicados el más importante es el llamado *Miscellanea* (*Comentarios y juicios morales*), donde hay muchos de sus comentarios platónicos y neoplatónicos a Aristóteles. Edición por Chr. G. Müller y Th. Kiessling: *Theodon Metochitae Miscellanea* (Lipsiae, 1921). Edición del prefacio a una *Astronomía* por C. Sathas en el *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, ed. F. Cumont y F. Boll, t. I, págs. lxxxv-cxl. — Véase Hans-Gorg Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, 1952. — B. Tatakis, *Aristote critiqué par Théodoros Métochite*, 1953.

METRODORO de Lámpsaco (ca. 330-ca. 277 antes de J. C.) fue uno de los discípulos más cercanos de Epicuro y, según Diogenes Laercio (X, 16), su más fiel seguidor. Su actividad filosófica parece haber sido casi exclusivamente de carácter polémico: en defensa de las doctrinas de Epicuro escribió varios tratados, de los que sólo quedan fragmentos, contra los sofistas, los cínicos y el atomismo de Demócrito (en la medida en que este último difería del de Epicuro). Escribió asimismo sobre los males y las virtudes, y sobre "la riqueza".

Fragmentos en A. Korte, "Metrodoros Fragmenta", *Jahrbücher für Philologie*, Suppl. XVII (1890), 529-97. — Véase S. Sudhaus, "Eine erhaltene Abhandlung des Metrodor", *Hermes*, XLI (1906), 45-58 y XLII (1907), 645-47. — S. Pellegrini, "Problemi di Metrodoro", *Clasici e Neolatini*, Nº 1 (1905).

MEYERSON (EMILE) (1859-1933) nació en Lublin, estudió ciencias, principalmente química, en Alemania, y pasó en 1882 a Francia, donde estableció su residencia, desempeñando diversos trabajos (químico, secretario del Instituto psicológico de la Universidad de París). Desde un punto de vista puramente epistemológico y en nombre de un realismo que, a su entender, ha sido el patrimonio común de todos los científicos, Meyerson criticó el positivismo en todas sus formas. Según Meyerson, el proceso del pensar científico tiende a violentar la realidad en aras de la identidad; esta tendencia a la identificación, notablemente manifiesta en el causalismo, no equivale, sin embargo, a un uso meramente pragmático. El científico busca una verdadera explicación de los fenómenos; la teoría científica no es una ficción ni una hipótesis indiferente, sino un intento de alcanzar la verdadera causa. Ahora bien, el pensar científico no puede eludir su tendencia natural a la identidad, tendencia que es, en el fondo, la misma exigencia de la razón. Esto conduce a la ciencia, cuando se remonta a sus principios y se aproxima con ello a la especulación filosófica, a una idea del mundo que, llevada a sus últimas consecuencias, se superpone exactamente a la "esfera" de Parménides. A través de los postulados de la unidad de la materia, del espacio uniforme y vacío, la ciencia acaba por sustituir lo diverso por lo único y, consiguientemente, acaba por abolir una realidad donde, ausentes los fenómenos, sobra la ley misma. La desaparición de la realidad ontológica equivale a la desaparición de la misma legalidad; el positivismo yerra, pues, si cree que la una subsiste sin la otra. La racionalidad de la ciencia requiere la racionalidad de lo real, y la misión del científico consiste, por lo pronto, en adaptar sucesivamente sus identificaciones a la experiencia. Y, por otro lado, esta tendencia unificadora de la razón no *es* propia solamente de la ciencia, sino también del pensamiento común del hombre, que hace de lo múltiple y de lo diverso algo unificado y que consigue en el curso de este esfuerzo una adecuación parcial entre lo real y lo idéntico. Pues la sustitución de lo real por lo idéntico no es sino un término extremo y, por así decirlo, un secreto postulado de la mente. Por un lado, la ciencia misma, en su ambición de comprender lo real, llega a la comprensión de lo irracional. Por otro, el hombre de ciencia, cuando concibe adecuadamente la misión de ésta, no se niega a desconocer las realidades que estudia la filosofía. Lo que hay que hacer en todo caso es no permitir que la filosofía se lance sin trabas por las vías de una especulación desenfrenada. La ambición de Meyerson era, como él mismo confesó, contribuir a los prolegómenos para toda metafísica futura.

Obras: *Identité et Réalité*, 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad*, 1929). — *De l'explication dans les sciences*, 1921. — *La déduction relativiste*, 1925. — *Du cheminement de la pensée*, 3 vols., 1931. — *Essais*, 1936. — Véase también *Correspondance entre Harald Hoffding et Emile Meyerson* (Copenhague, 1939). — Sobre Meyerson: A. Metz, *Une nouvelle philosophie des sciences*, 1928. — George Boas, *A Critical Analysis of the Philosophy of E. Meyerson*, 1930. — León Dujovne, *La filosofía y las teorías científicas*, 1930. — M. Gillet, *La philosophie de M. M. Étude critique*, 1931 [Archives de Philosophie, vol. VIII, cuaderno 3]. — A. Lalande, *Philosophie de l'intellect. Les "Essais" d'É. Meyerson*, 1936. — Th. R. Kelly, *Explanation and Reality in the Philosophy of E. M.*, 1937. — Antonio Caso, *M. y la física moderna*, 1940. — M. A. Denti, *Scienza e Filosofia in M.*, 1940. — Maurice Gex, "L'épistémologie d'É. M.", *Revue de Théologie et de Philosophie*, IX (1959), 338-56. — Georges Mourélos, *L'Épistémologie positive et la critique meyersonienne*, 1962.

MEZCLA. La noción de mezcla ha desempeñado en filosofía —especialmente en física (filosofía natural) y en metafísica— un papel más importante del que parece. Fue una idea fundamental en dos de los pluralistas griegos: Empédocles y Anaxágoras. En efecto, tanto en uno como en otro uno de los factores que explican la realidad natural y los procesos naturales es la mezcla, μῖξις, de diversos elementos. Los elementos de que se componen los cuerpos son para Empédocles elementos no mezclados, pero los cuerpos mismos son mezclas en diversas proporciones. Los elementos que forman los cuerpos son para Anaxágoras una mezcla (de cualidades o propiedades); los cuerpos mismos son mezclas de dichas mezclas. Sin embargo, los pluralistas no se plantearon el problema de la naturaleza de la propia mezcla. Tampoco se lo planteó, en el fondo, Platón, no obstante hacer uso de la noción de mezcla en diversos sentidos (mezcla de elementos; mezcla de cualidades; mezcla de ideas; mezcla de principios, etc), y no obstante haber situado la noción de mezcla en la base de algunas de sus más decisivas especulaciones — as!, por ejemplo, en la cuestión de la mezcla de lo Uno con lo Otro. En cambio, encontramos en Aristóteles un análisis de la noción de mezcla en el cual están implicadas algunas de las cuestiones más fundamentales que se han planteado luego al respecto. En *De* gen. *et corr.*, I, 10, 327 a 30 y sigs., Aristóteles se pregunta en qué consiste una mezcla —o combinación—; que es lo que puede mezclarse o combinarse; y de qué cosas y en qué condiciones es la mezcla una propiedad. Se pregunta también si existe o no de hecho mezcla. Ciertos autores habían proclamado que es imposible que una cosa se mezcle con otra, de forma que los elementos componentes siguen inalterados. Aristóteles indica que hay que distinguir entre la mezcla y el proceso de la generación y la corrupción. Así, la madera no se mezcla con el fuego, pues lo que aquí ocurre es que se engendra el fuego y perece la madera. También hay que distinguir entre la mezcla y la composición; esta última es resultado de una yuxtaposición o combinación de elementos, mientras que la mezcla da lugar a un elemento de textura uniforme. En la mezcla no hay partes constituyentes diversas, sino partes constituyentes únicas (y a la vez compuestas por completa interpenetración).

Los atomistas habían entendido la mezcla como una combinación de átomos, formando algo así como un mosaico. Esto no es para Aristóteles una verdadera mezcla. Tampoco lo es para los estoicos, los cuales introdujeron la noción de mezcla, κρᾶσις, en su idea del pneuma como elemento totalmente infuso en la materia. Según los estoicos (especialmente Crisipo), no todas las mezclas son iguales: hay mezclas mecánicas (como la de las semillas), mezclas "elementales" (como la de los líquidos, o de líquidos con sólidos) y mezclas completas. Estas últimas son propiamente "fusiones" en las cuales se destruyen las cualidades de los cuerpos componentes para formar nuevas cualidades del cuerpo mezclado. Es obvio que el problema de la mezcla está estrechamente relacionado con el problema de lo continuo (VÉASE) y que por lo general sólo los autores que admitían la posibilidad de la continuidad en los cuerpos admitían la idea de mezcla, especialmente de la mezcla como fusión. En este último tipo de mezcla no hay ninguna parte de la sustancia mezclada que no participe de la mezcla total.

Tanto los estoicos como los comentaristas de Aristóteles se ocuparon grandemente del problema de la mezcla. Uno de los temas principales de la filosofía natural fue el tema *De mixtione* (nombre de uno de los tratados de Alejandro de Afrodisia, y de uno de los tratados de Galeno). La cuestión se transmitió a los autores latinos, los cuales trataron asimismo de la cuestión de mezcla, *mixtio o commixtio.* Siguiendo a varios autores antiguos, algunos escolásticos distinguieron entre mezcla real, *mixtio vera, y* mezcla visible o perceptible, *mixtio ad sensum.* La mezcla real puede ser a la vez verdadera o completa, y parcial. Gran importancia adquirió el problema de la naturaleza de la mezcla y de las diversas clases posibles de mezcla entre los filósofos que más atentamente se ocuparon de cuestiones de "física" — así, por ejemplo, los mertonianos (VÉASE). La mayor parte de los problemas relativos a la llamada "reacción" y "remisión" de "formas" envuelven cuestiones sobre la naturaleza y formas de la mezcla. Ésta puede ser mezcla de elementos o —con creciente frecuencia— mezcla de propiedades de elementos. Durante toda la época moderna el problema de la mezcla y de las mezclas —el llamado "problema de los mixtos (y de las combinaciones)"— ocupó a menudo a filósofos y a hombres de ciencia. La idea moderna de "combinación química" debe no poco a las discusiones anteriores sobre los "mixtos". El fondo de esta idea y de estas discusiones permanece incólume; en efecto, lo que se trata de saber es si puede haber o no "realmente" cuerpos "mixtos". En este respecto puede decirse que siguen en pie —bien que notablemente refinadas— algunas de las tesis anteriores, y especialmente las siguientes dos tesis: no hay mezclas, porque los componentes de todo cuerpo son partículas elementales en principio últimas, de modo que las llamadas "mezclas" son combinaciones; hay mezclas reales, porque las propiedades de los elementos componentes (sean los que fueren) se difunden por todo el "mixto". Junto a estas tesis hay otras menos radicales — por ejemplo, la tesis de que la realidad de la mezcla depende en gran parte de los cuerpos o elementos de que se trate. En todo caso, no sólo en las épocas antigua y medieval, sino también durante la época moderna ha sido difícil separar por completo el aspecto "filosófico" y los aspectos "químico" y "físico" del problema de las mezclas, de los "mixtos" y de las "combinaciones" (como puede verse en la obra de Pierre Duhem, *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée,* 1902, a la cual puede agregarse la obra de Gaston Bachelard, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne,* 1932).

MICHELET (KARL LUDWIG) (1801-1893) nac. en Berlín, fue, a partir de 1829, "profesor extraordinario" en la Universidad de Berlín. En colaboración con el Conde Cieszkowski fundó la "Berliner Philosophische Gesellschaft" y fue director de su órgano, *Der Gedanke* (1860-1884).

Michelet fue uno de los más fieles seguidores de Hegel, defendiendo a Hegel —"el filósofo universal irrefutado"— contra sus adversarios. Suele filiarse a Michelet dentro de "la derecha hegeliana", si bien podría también incluírsele en un "centro hege-

liano" o en un "centro-derecha" hegeliano. En efecto, Michelet intentó oponerse a todas las interpretaciones de Hegel. Además, y sobre todo, intentó ran del sistema de ideas centrales de Hegel. Además, y sobre todo, intentó ver cómo podía aplicarse este sistema a las ciencias empíricas y cómo podía acordarse con el cristianismo. En este último sentido Michelet equiparó la tríada dialéctica hegeliana con la Trinidad cristiana — cuando menos bajo forma analógica. Importantes fueron en la obra de Michelet sus estudios de historia de la filosofía, en particular de historia de la filosofía moderna.

Obras principales: *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral,* 1828 (*La ética de A. en su relación con el sistema de la moral).* — *System der philosophischen Moral,* 1828. — *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel,* 2 partes, 1837-1838 *(Historia de los últimos sistemas de la filosofía en Alemania, de K. a H.).* — *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjectiven Geistes,* 1840 *(Antropología y psicología o la filosofía del Espíritu subjetivo).* — *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele,* 1841 [de un curso dado en Berlín; verano de 1840] *(Lecciones sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma).* — *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie,* 1843 *(Historia evolutiva de la reciente filosofía alemana)* [en particular, contra los ataques de Schelling al hegelianismo]. — *Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Eine philosophische Trilogie. Erster Gespräch: Über die Persönlichkeit des Absoluten,* 1844; *Zweites Gespräch: Der historische Christus und das neue Christentum,* 1847; *Drittes Gespräch: Über die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen,* 1852 *(La epifanía de la eterna personalidad del Espíritu. Trilogía filosófica. Primer diálogo: Sobre la personalidad del Absoluto; Segundo diálogo: El Cristo histórico y el nuevo cristianismo; Tercer diálogo: Sobre el futuro de la Humanidad y la inmortalidad del alma o la doctrina de las ultimidades).* — *Die Lösung der gesellschaftlichen Frage,* 1849 (*La solución de la cuestión social*). — *Esquisse de logique,* 1856. — *Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange von 1775 bis auf die neuesten Zeiten,* 2 vols., 1859-1860 *(La historia de la Humanidad. . .).* — *Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie,* 2 vols., 1866 *(Derecho natural o filosofía del Derecho como filosofía práctica).* — *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph,* 1870 (*H., el filósofo universal irrefutado*). — *Das System der Philosophie als exakte Wissenschaft,* 4 vols., 1876-1879 *(El sistema de la filosofía como ciencia exacta).* — *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegel's,* 1888 [en col. con G. H. Haring].

Véase E. H. Schmitt, *M. und das Geheimnis der Hegel'schen Dialektik,* 1888.

MICROCOSMO. Véase MACROCOSMO.

MIGUEL PSELLOS. Véase PSELLOS (MIGUEL).

MILAGRO. Griegos y romanos hablaron de ἑρας, *signum,* como anuncio de algo, especialmente de algún acontecimiento futuro que se suponía importante para un hombre, una familia, una comunidad, etc. Cuando los "signos" son frecuentes, no parece haber nada anormal en ellos; por el contrario, lo "normal" es que haya dondequiera signos, o que puedan "arrancarse" signos a la Naturaleza, o a ciertos hombres. Pero cuando los "signos" no son frecuentes, parecen "anormales": el "signo" es entonces algo "extraño", algo "maravilloso" y "portentoso". Sólo en este segundo sentido puede hablarse de milagro, *miraculum.* La noción de milagro es importante en el cristianismo, por cuanto en los Evangelios Jesucristo aparece como obrando algunos milagros. Los milagros obrados por Jesucristo son como el sello divino dado a la Palabra de Dios. En este sentido, los milagros en cuestión se distinguen de los que se suponía llevaban a cabo los taumaturgos y milagreros. Los primeros están destinados a confirmât la Palabra de Dios en los que ya creen en ella; los segundos están destinados a asombrar con la manifestación de ciertos "poderes ocultos" sobre la Naturaleza.

Entre los teólogos y filósofos cristianos se admitió el milagro, o la posibilidad de milagro, como un "hecho extraordinario" que se sale del curso llamado "normal" de los acontecimientos o, como se ha dicho, que está "fuera del juego de las causas segundas". La razón fundamental del milagro en sentido cristiano es la creencia de que Dios ha creado el mundo y, por tanto, su acción no está sometida al orden natural de las cosas. Ello no significa en todos los casos que se admita el orden natural, y orden de las causas segundas, como un perpetuo milagro. Si bien algunos autores se inclinan a esta última opinión, la mayor parte de los teólogos y filósofos cristianos mantienen que el orden natural, aunque producido por Dios, tiene una realidad propia, bien que "secundaria". Como autor de la Naturaleza, Dios puede actuar fuera del orden natural, lo que sucede cuando obra milagros, o hace obrar milagros. Por otro lado, se supone que los milagros no son una "pura arbitrariedad" de Dios, sino que tienen su "razón": los milagros se obran con vistas a un fin superior a una determinada naturaleza. Los milagros pueden ser físicos o morales. Los primeros son de algún modo "indirectos"; los segundos son debidos a la acción directa de la Palabra de Dios sobre la conciencia.

En la época moderna, especialmente durante los siglos XVII y XVIII, abundaron las discusiones sobre la naturaleza y en particular sobre la posibilidad o imposibilidad de los milagros. En principio, los deístas, librepensadores, "libertinos", etc., negaron la posibilidad de los milagros, en tanto que los "religionarios", los "creyentes", etc., afirmaron tal posibilidad. Pero lo que interesa filosóficamente no son tanto las posiciones adoptadas al respecto como los argumentos producidos. Importantes pasajes en este respecto fueron, entre los filósofos, el Cap. VI del *Tractatus theologico-politicus,* de Spinoza y la sección X de la *Enquiry concerning Human Understanding,* de Hume (que escribió también un ensayo, *Of miracles* [1748]). Según Spinoza, "todo lo que Dios quiere o determina implica una necesidad y una verdad eterna"; las leyes naturales son "decretos divinos procedentes de la necesidad y perfección de la naturaleza divina". No se puede conocer ni la esencia ni la existencia ni la providencia de Dios por los milagros, sino que se la percibe mejor mediante "el orden fijo e inmutable de la Naturaleza". Los milagros expresan sólo potencias limitadas, no la potencia ilimitada de Dios. Según Hume, todo milagro supone una experiencia uni-

forme de la que el milagro es, o se supone ser, una excepción. No hay, pues, razón para creer en los milagros, ya que entonces se cree contra un testimonio más probable. La máxima establecida por Hume es "que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que el testimonio sea de tal especie, que su falsedad sería más milagrosa que el hecho que trata de establecer". Así, si alguien me dice que un muerto resucitó, debo considerar qué es lo más probable: que tal persona haya sido engañada, o se engañe a sí misma, o que el hecho que relata haya efectivamente sucedido. Sopesando un milagro con el otro, dice Hume, rechazo siempre el milagro mayor. "Si la falsedad de su testimonio fuera más milagrosa que el acontecimiento que relata, entonces y sólo entonces puede el testimonio pretender mandar sobre mi creencia u opinión." Razonamientos semejantes a los de Spinoza han dado autores que pueden llamarse *grosso modo* "racionalistas" o "mecanicistas". Razonamientos semejantes a los de Hume han dado algunos positivistas lógicos (Cfr., por ejemplo, Richard von Mises en *Kleines Lehrbuch des Positivismus* [1939], § 16, 1). En cambio, los filósofos que creen en la posibilidad (aunque no necesariamente la frecuencia) de los milagros han indicado que razonamientos como los bosquejados antes se aplican solamente a la serie de las causas segundas sin tener en cuenta que Dios es el autor de la Naturaleza y, sobre todo, sin tener en cuenta que el milagro es un signo divino obrado con vistas a un fin que trasciende la Naturaleza, o cuando menos determinada naturaleza.

MILÁN (ESCUELA DE). Hacia 1909 algunos pensadores católicos italianos, encabezados por el P. Agostino Gemelli, decidieron combatir el positivismo y el idealismo hegeliano por medio de una renovación de la escolástica tomista que no fuese simplemente una repetición de sus tesis, sino el resultado de su profundización y constante cotejo con el pensamiento moderno y en particular con el proceso de formación y resultados de las ciencias. Una tendencia análoga a la de la Escuela de Lovaina (VÉASE) se desarrolló de este modo en Milán, teniendo por centro la *Rivista di filosofia neo-scolastica* fundada en 1909. En ella colaboraron sobre todo Giulio Canella, Monseñor G. Tredici, L. Necchi, Monseñor A. Masnovo, Monseñor Francesco Olgiati, Amedeo Rossi, Monseñor Zamboni, así como varios colaboradores de la *Revue néo-scolastique de Philosophie.* Este *gruppo di studiosi* se fortaleció y extendió al poco tiempo, especialmente desde la fundación, en 1921, de la Universidad del Sagrado Corazón, de Milán, cuyo rector fue Agostino Gemelli (VÉASE). De acuerdo con los principios sentados por éste, y correspondientes a la situación filosófica en Italia, el grupo neoescolástico y neotomista de Milán se consagró muy particularmente al estudio histórico-filosófico, con especial atención a la filosofía moderna y al idealismo, único modo no sólo de comprenderlo y poder enfrentarlo con la neoescolástica, sino también de hacer posible para ésta superar el idealismo "desde dentro". Lo histórico y lo especulativo se mezclaron de este modo, no sin producir algunas disensiones y polémicas dentro del mismo grupo. Es importante sobre todo al respecto la polémica entre Olgiati y Zamboni, y el "caso Zamboni" a que dio lugar subsiguientemente. La polémica se deriva inmediatamente de las posiciones asumidas por estos dos pensadores, que hemos reseñado en los artículos consagrados a ellos, especialmente de la crítica de Olgiati y también de la de A. Rossi. La tendencia "histórica" pareció, en todo caso, triunfar dentro de la Escuela, no, ciertamente, como una finalidad última, sino como un punto de partida indispensable para la completa revalorización del neotomismo.

Véase especialmente A. Gemelli, "Une orientation nouvelle de la scolastique", *Revue néoscolastique de philosophie,* XIX (1912), y los "Indirizzi e conquiste délia filosofia neoscolastica italiana", suplemento a la *Rivista di filosofia neo-scolastica,* XXVI (1934). — Sobre el "caso Zamboni", véase, además de las obras citadas en los artículos correspondientes: Gemelli, Olgiati, Rossi, "Il caso Zamboni" (*Rivista,* etc., 1935, págs. 393-427). — Zamboni, "Chiarimenti per la controversia sulla gnoseologia pura", *Divus Thomas,* XLII (1939). — C. Ranwez, "La controverse gnoséologique en Italie", *Revue néoscolastique de philosophie,* XXXVIII (1935). — La principal obra polémica de A. Rossi al respecto es: *La gnoseología (o psicología pura) del Prof. G. Zamboni. Studio critico,* 2ª edición, 1935.

MILESIOS. Dentro de los jónicos (VÉASE) ocupan un lugar destacado los milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes [VÉANSE]). El nombre 'milesios' procede del hecho de que todos los así llamados nacieron y desarrollaron su actividad filosófica en Mileto, en la costa del Asia Menor. Con frecuencia se les califica de φυσικοί, físicos, y también de φυσιολογοί fisiólogos, en el sentido de "filósofos de la Naturaleza", φύσις, aun cuando teniendo presente que el vocablo 'Naturaleza' debe ser entendido en un sentido distinto del que tiene en nuestros días. Por eso dice W. Jaeger que, aunque "físicos", los milesios no pueden dejar de ser considerados como "teólogos", a menos que se proceda a modernizar indebidamente su pensamiento. Se considera a los milesios como fundadores de la filosofía, por lo menos de la filosofía griega (v.), y se estima que una de las características más destacadas de su pensamiento es el hilozoísmo (v.). Con los presocráticos (v.) hasta Demócrito forman la llamada tendencia cosmológica de la filosofía griega, pero se distinguen del resto de los presocráticos por la forma que podríamos llamar "pre-ontológica" de su pensamiento. Algunos historiadores de la filosofía consideran que ciertos pensadores, tales como Hipón, Idao y Diogenes de Apolonia (VÉASE), representan prolongaciones de la filosofía de los milesios.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA GRIEGA y la de PRESOCRÁTICOS.

MILHAUD (GASTON) (1858-1918) nació en Nîmes y fue profesor de matemáticas en el Liceo de Montpellier y de filosofía en la Universidad de Montpellier. Milhaud destacó el papel creador o, para emplear el vocabulario criticista, "constitutivo" de la conciencia en el desarrollo de los conceptos científicos, con lo cual, aun dependiendo del positivismo de Comte y del neocriticismo de Renouvier, traspuso decididamente el plano de un simple fenomenismo (VÉASE). De ahí una crítica de esta última posición, tal como fue sobre todo representada por el comtismo, y una acentuación de la autonomía de la actividad espiritual que le con-

dujo en parte a tesis análogas a las defendidas por el pragmatismo y convencionalismo atenuados de Poincaré y Duhem. Lo que los conceptos científicos —especialmente en el terreno de la física matemática— tienen de más riguroso es, según Milhaud, lo que el espíritu previamente ha depositado en ellos. El espíritu no engendra, ciertamente, la realidad, pero sí produce el ámbito dentro del cual esta realidad se hace inteligible. La crítica del determinismo y del puro empirismo no son, sin embargo, tan sólo el producto de una actitud filosófica. Milhaud ha intentado mostrar que el carácter creador del espíritu se manifiesta de un modo efectivo a lo largo de la historia de la ciencia. El positivismo no sería en este caso más que una etapa a la cual seguiría el reconocimiento de la inteligibilidad creada por el espíritu bajo la forma de lo que Milhaud llama "la etapa de la interioridad".

Obras: *Leçons sur les origines de la science grecque*, 1893. — *Num Cartesii Methodus tantum valet in suo opere illustrando quantum ipse senserit*, 1894 (tesis latina). — *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 1898 (tesis). — *Le Rationnel*, 1898. — *Les philosophes-géomètres de la Crèce. Platon et ses prédécesseurs*, 1900. — *Le Positivisme et le progrès de l'esprit. Études critiques sur Auguste Comte*, 1902. — *Études sur le pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes*, 1906. — *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, 1911. — Es autor también de obras sobre Descartes (*Descartes, savant*, 1921), Renouvier (*La philosophie de Charles Renouvier*, 1927) y Cournot (*Études sur Cournot. Le développement de la pensée de Cournot*, 1927).

MILL (JAMES) (1773-1836) nació en Northwater Bridge (Condado de Forfar, Escocia) y estudió en la Universidad de Edimburgo. En 1803 se encargó de la dirección del *Literary Journal* (Londres) y en 1805 tomó a su cargo la dirección de la *St. James's Chronicle*. De 1806 a 1818 trabajó en una *History of India*, que alcanzó gran resonancia no sólo por su estudio e interpretación de la civilización de la India, sino también por su crítica de la administración inglesa. Amigo y seguidor de Jeremy Bentham (v.) y del economista David Ricardo, James Mill desarrolló el utilitarismo (v.) y fue uno de los fundadores del llamado "radicalismo filosófico", que prosiguió su hijo mayor, John Stuart Mill (VÉASE). La más notable contribución filosófica de James Mill consistió en la fundación y desarrollo de la "psicología" —de los "fenómenos mentales"— a base de Bentham y de Hartley. James Mill trató de mostrar que todos los mecanismos psíquicos son explicables a base de asociaciones y disociaciones de ciertos elementos básicos de carácter sensible, y de acuerdo con las leyes de asociación (véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO). La ley principal es la contigüidad en el espacio y en el tiempo, y en ella se fundan las leyes de contraste y de semejanza.

James Mill consideraba que esta explicación de los mecanismos mentales daba al traste con todas las supersticiones, entre las que incluía las creencias religiosas, especialmente el cristianismo, el cual declaró "el mayor enemigo que tiene la moralidad".

Obras: *Elements of Political Economy*, 1821. — *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 1829 (edición de 1869, en 2 vols., por J. S. Mill, con notas de J. S. Mill, Alexander Bain, A. Findlater y G. Grote). — *A Fragment on Mackintosh*, 1835 y 1870. — Véase A. Bain, *James Mill, a Biography*, 1882. — G. S. Bower, *Hartley and James Mill*, 1881. — Véase también la bibliografía del artículo UTILITARISMO, especialmente el libro de Leslie Stephen.

MILL (JOHN STUART) (1806-1873) nació en Londres. Su padre, James Mill, le dio una rigurosa y rígida educación basada en los principios del utilitarismo (VÉASE) y del radicalismo filosófico de Bentham. La más inmediata consecuencia de esta educación fue la famosa crisis espiritual descrita en su *Autobiografía*. De ella se salvó en parte mediante la lectura de los poetas líricos y cierta rebelión contra los principios más estrechos del utilitarismo. Más tarde, una nueva crisis emotiva sobrevino en su vida: su amistad y luego su amor por Harriet Taylor, para casarse con la cual aguardó veintiún años, durante los cuales sufrió todos los prejuicios de la sociedad victoriana de su tiempo. Las dos crisis no son ajenas al desarrollo de su filosofía. En particular la última puede explicar la vehemencia del filósofo (expresada siempre con correcta frialdad) contra el imperio de las conveniencias sociales sobre las individuales. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, John Stuart Mill prosiguió la tarea de la fundamentación de las ciencias iniciada por sus antecesores de la escuela, pero con mayor amplitud de miras y a base de más amplias informaciones. Coincidiendo con Comte en la posición antimetafísica, pero discrepando de él en diversos puntos capitales, particularmente en los problemas del método y en el reconocimiento de la psicología como ciencia efectiva, J. S. Mill aplicó ante todo sus reflexiones a la lógica, entendida como ciencia de la prueba, y a la psicología, considerada como parte esencial de las ciencias morales. La psicología de J. S. Mill es de carácter netamente asociacionista; siguiendo las tendencias iniciadas por Hartley y Priestley y consecuentemente desarrolladas por el utilitarismo, Mill concibe los hechos psíquicos como estados elementales a cuya unión se otorga un carácter substancial, sin que sea lícito, por otro lado, averiguar el fundamento de semejante substancia, pues el psicólogo debe atenerse pura y exclusivamente a las relaciones entre estados mentales elementales y a la formulación de las leyes correspondientes. Pero los hechos mentales *son*, en última instancia, el producto de las impresiones proporcionadas por la experiencia. Toda ciencia que no se funde en esta experiencia, todo saber que pretenda averiguar algo más que las relaciones dadas en la experiencia, son fundamentalmente falsos. Esta vinculación a la experiencia es propia no sólo de las ciencias físicas y morales, sino también de las ciencias matemáticas. Por eso la lógica debe estudiar principalmente la teoría de la inducción como el único método adecuado para las ciencias. Los conocimientos científicos son producto de la inducción, pues las mismas generalidades ideas que se suponen adquiridas *a priori* son el resultado de generalizaciones inductivas. La previsión de los fenómenos tiene, por lo tanto, un carácter probable, pero su probabilidad, aun la más extremada, no es nunca seguridad definitiva. En la inducción se resuelve el silogismo, lo mismo que el axioma matemático, cuya supuesta aprioridad es el resultado de una efectiva aposteriori-

dad. Basándose en las investigaciones de Whewell y Hershell (*On the Study of Natural Philosophy,* 1831) sobre la historia y la filosofía de las ciencias naturales, Mill establece cuatro reglas o "cánones" de la inducción destinados a averiguar las relaciones de causalidad, esto es, los "antecedentes invariables e incondicionales" de todos los fenómenos; la regla de concordancia, la de diferencia, la de residuos y la de las variaciones concomitantes. Estas reglas, destinadas al investigador científico, se fundamentan por su eficacia y por la capacidad de prueba de los resultados obtenidos. Pero la relación de causalidad no es a su vez una noción *a priori;* es también el resultado de un procedimiento inductivo, análogo al que produce toda especie de generalización (véase CANON).

La lógica de las ciencias morales no se diferencia de la de las ciencias naturales y matemáticas más que por la cualidad de sus objetos; la dificultad de establecer reglas válidas con la mayor probabilidad obedece a la gran complejidad de los fenómenos morales, complejidad ya subrayada por Comte en su ensayo de clasificación de las ciencias. Pero contra Comte sostiene Mill la posibilidad de la psicología como ciencia independiente. Es justamente la psicología la que, como teoría de las asociaciones de los hechos elementales de la vida psíquica, permite convertir las otras dos ciencias del espíritu, la etiología o estudio del carácter y la sociología, en ciencias deductivas, derivadas de las leyes averiguadas por la psicología. Las ciencias morales son, por consiguiente, deductivas, pero este carácter no es adquirido por ellas sino gracias a la fundamentación psicológica, a las generalizaciones inductivas que la ciencia de lo psíquico proporciona al investigador. Los hechos sociales son el resultado de la concurrencia de todas las circunstancias y de ahí que puedan ser en principio previsibles, pero en ellos se introduce como uno de sus factores principales el factor individual, que desempeña un papel a veces preponderante. Por esta salvedad del reconocimiento del factor individual, la ciencia social de J. Stuart Mill no queda reducida más que en su aparato exterior a una mera estática de los factores externos; en realidad, es una dinámica de fuerzas cuyo resultado, aunque previsible, debe incluir como factor el deseo del individuo, su creencia y su voluntad. Por eso es Mill, al propio tiempo que un riguroso empirista y determinista en materia social y política, un resuelto liberal, que amplía los cuadros del utilitarismo de Bentham con un socialismo ético. La posterior reflexión de Mill tiende a la superación del utilitarismo por medio de una. afirmación del valor superior de la vida moral y del altruismo frente a la estimación unilateral del egoísmo como motor principal de las acciones humanas. En esta superación hay que incluir sin duda su reconocimiento de los valores religiosos como Tactores susceptibles de colaborar en la marcha del hombre en busca del ideal moral.

Obras: A *System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation,* 2 vols., 1843, 9ª ed., 1875. — *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy,* 1844. — *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy,* 2 vols., 1848. — *On Liberty,* 1859. — *Thoughts on Parliamentary Reform,* 1959. — *Dissertations and Discussions,* I, II, 1859; III, 1867; IV, 1875. — *Considération on Representative Government,* 1861. — *Utilitarianism,* 1863. — *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* 1865. — *Auguste Comte and Positivism,* 1865. — *Inaugural Address at the University of St. Andrews,* 1867. — *England and Ireland,* 1868. — *The Subjection of Women,* 1869. — *Chapters and Speeches on the Irish Land Question,* 1870. — *Autobiography,* 1873. Edición de un borrador anterior: *The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography,* por Jack Stillinger, 1961, escrito hacia 1853-1854 y luego alterado por la mujer de J. S. Mill. — *Three Essays on Religion; Nature, the Utility of Religion and Theim,* 1874. — Cartas: *Letters,* 2 vols., 1910, ed. Wirth, con introducción por Hugh S. R. Elliot. — Hay trad. esp. de la mayor parte de las obras de J. S. Mill: la *Lógica; El utilitarismo; Sobre la libertad,* etc.; de la mayor parte de las obras hay varias traducciones. — Biografías: F. A. Hayek, *J. S. Mill and Harriet Taylor. Their Friendship and Subséquent Marriage,* 1951. — M. St. John Packe, *The Life of J. S. Mill,* 1954. — Ruth Borchard, *J. S. Mill, the Man,* 1957. — Bibliografía: *Bibliography of the Published Writings of J. S. M.,* 1945, ed. Ney McMinn, J. R. Hainds, James McNan McCrimmon [Northwestern University. Studies in the Humanities, 12]. — Véase: H. Taine, *Le positivisme anglais, étude sur J. Stuart Mill,* 1869. — W. G. Ward. *Essays on the Philosophy of Theism,* ed. Eilfred Ward, 1884 (el Vol. I contiene numerosos estudios sobre T. S. Mill publicados antes en la *Dublin Review*). — A. Bain, *J. S. Mill. A Criticism with Personal Recollections,* 1882. — H. Lauret, *Philosophie de J. S. Mill,* 1886. — Theodor Gomperz, */. S. Mill. Ein Nachruf,* 1889. — W. L. Courtney, *Life of J. S. Mill,* 1889 (del mismo autor: *Metaphysics of J. S. Mill,* 1879). — Charles Douglas, */. S. Mill, a Study of his Philosophy,* 1895. — J. Watson, *Mill, Comte and Spencer. An Outline of Philosophy,* 1895 (2* edición titulada: *An Outline of Philosophy,* 1898). — Samuel Saenger, */. S. Mill, sein Leben und Lebenswerk,* 1901 (trad. esp.: 1930). — Leslie Stephen, *The English Utilitarians* (tomo III: *J. S. Mill*), 1900. — E. Thouverez, *Stuart Mill,* 1905. — Siegfried Becher, *Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität,* 1906 [(Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XXV)]. — A. Steglich, */. S. Mills Logik der Daten,* 1908 (Dis.). — G. A. Towney, */. S. Mill's Theory of Inductive Logic,* 1909. — L. Beuss, *Der Begriff des Belief bei J. S. Mill,* 1912 (Dis.). — Fanja Finkelstein, *Die allgemeine Gesetze bei Comte und Mill,* 1911 (Dis.). — E. Freundlich, *J. S. Mills Kausaltheorie,* 1914 (Dis.). — Jean Ray, *La méthode de l'économie politique d'après J. S. Mill,* 1914. — Charles Larrabee Street, *Individualism and Individuality in the Philosophy of J. S. Mill,* 1926. — B. Alexander, *J. S. Mill und der Empirismus,* 1927. — O. A. Kubitz, *Development of J. S. Mill's System of Logic,* 1932. — R. Jackson, An *Examination of the Deductive Logic of J. S. Mill,* 1941. — C. Tricerri, *Il sistema filosófico di J. S. Mill,* 1950. — S. Casellato, *G. S. Mill e l'utilitarismo inglese,* 1951. — K. Britton, *J. S. Mill,* 1953. — R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. G. Mill,* 1953. — I. W. Mueller, */. S. Mill and French Thought,* 1956.

MILLAS (JORGE) nac. (1917) en Santiago de Chile, ha sido profesor en el Liceo francés de Santiago de Chile, en la Universidad de Puerto Rico, y actualmente es profesor de teoría del conocimiento, filosofía contemporánea

y filosofía del Derecho en la Universidad de Chile.

Influido principalmente por Bergson y por Ortega y Gasset, cuando menos en los temas tratados, Millas se interesó al principio por la cuestión de la naturaleza de la individualidad humana, la cual concibió como "algo que el hombre hace", a diferencia de la sociedad, que es "un dato de la experiencia", es decir, "esencialmente naturaleza". La vida del hombre, pensó Millas, es "una empresa personal" y una "tarea y drama del individuo". El individuo fue definido como "la unidad espiritual que continuamente elabora en el tiempo una libertad racional". Posteriormente, Millas se ha interesado por la cuestión de la naturaleza de la historia como historia espiritual y en particular por la interpretación de la sociedad contemporánea. Oponiéndose a la idea de que el llamado "hombre en la sociedad de masas" es necesariamente un ser degradado, Millas ha intentado mostrar los aspectos positivos de ciertos aspectos de la masificación y de la tecnificación de la sociedad.

Obras: *Los trabajos y los días*, 1939 [Poemas]. — *Idea de la individualidad*, 1943. — *Goethe y el espíritu del Fausto*, 1949. — *Ortega y la responsabilidad de la inteligencia*, 1956 [Anales de la Universidad de Chile. Serie negra. Filosofía, 2]. — *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, 1960. — *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, 1962.

MIMAMSA es el nombre que recibe uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos (*āstika*) de la filosofía india (v.). Su fundación se atribuye a Jaimini, siendo el texto fundamental la *Jaimini-sūtra*. El sistema fue elaborado, en el curso de los siglos, por muchos autores: Sabarasvämi, Kumārila Bhaṭṭa, Prabhākara, Salikanätha, Bravanäta, etc. Como se basa principalmente en la parte del *Veda* que precede inmediatamente a las *Upaniṣad*, el sistema *Mīmāṁsä* propiamente dicho o la *Mīmāṁsā* es llamada con frecuencia *Pūrva-mīmāṁsā* (o también *Karma-Mīmāṁsā*). *El Vedänta* de *Bādarāyana* forma, en cambio, la llamada *Uttara-mīmāṁsā* (o también *Brahma-Mīmāṁsā*) por basarse en las *Upanisad* o parte posterior al *Veda*. Se habla con frecuencia del sistema combinado de las dos *Mïmârhsâ* o también del sistema combinado *Mīmāṁsā-Vedanta*, a causa de las similaridades entre ambos. Nosotros nos referiremos aquí exclusivamente al *Pūrva-Mīmāṁsā*, que llamaremos simplemente *Mïmârhsâ*. El *Uttara-mīmāṁsā* será tratado en *Vedänta*.

El término *mīmāṁsā* significa "reflexión crítica" o "solución de problemas mediante examen crítico". Su principal objetivo es la justificación crítica del ritual védico, por lo que a veces es calificado de sistema ritualista. Hay que tener en cuenta, empero, que en el curso de esta justificación la *Mïmâmsâ*, aunque siempre fiel al comentario védico, no se limita al mismo, sino que elabora diversas doctrinas de índole filosófica. Estas doctrinas son principalmente dos: una teoría del conocimiento, y una teoría del lenguaje y de la relación entre éste y la realidad. La teoría del conocimiento se basa en el supuesto de que todo conocimiento merecedor de este nombre es verdadero. Lo que hay que averiguar, pues, es lo que puede llamarse propiamente "conocimiento". Ello lleva a los miembros de la escuela *Mïmârhsâ* a presentar una detallada clasificación de tipos de conocimiento y de los fundamentos de su validez, incluyendo el examen de la validez de proposiciones que se refieren a hechos no percibidos, pero que son indispensables para explicar la naturaleza de hechos percibidos. La teoría del lenguaje hace uso de un supuesto básico: el de la relación necesaria entre los términos y sus significados. Una especie de realismo lingüístico se agrega aquí a un realismo epistemológico y también a un realismo ontológico de carácter pluralista. En su cosmología y metafísica, la *Mïmâmsâ* afirma la pluralidad de las almas (mejor, la diversidad del *ātman*), junto con la pluralidad de los elementos básicos que forman los cuerpos.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: A. B. Keit, *The Karma-Mîmâmsâ*, 1921.

MINUCIO FÉLIX (MARCUS MINUCIUS FÉLIX) (*fl.* 170) fue uno de los apologistas del cristianismo, aunque la obra escrita por él en defensa de la fe —el diálogo *Octavius*— se distingue en varios puntos de las apologías habituales en su época. En primer lugar, por el tono empleado, el cual es menos polémico que consolador. En segundo término, por el contenido mismo, pues los motivos de los paganos —especialmente de los filósofos paganos— para no aceptar o atacar la fe cristiana son expuestos con gran objetividad y detalle. El modelo del diálogo de Minucio Félix parece ser el *De natura deorum* de Cicerón, pero mientras éste acentuaba la verosimilitud, la probabilidad y a veces la incognoscibilidad, Minucio Félix muestra que existe la certidumbre. Junto a ello, hay en Minucio Félix el intento de un acercamiento completo de filosofía y cristianismo, pues no puede concebir que los cristianos no sean filósofos ni que los filósofos, en tanto que mantengan ciertas ideas —como las de la existencia de Dios y la inmortalidad—, no sean cristianos. El error de los filósofos paganos consiste, a su modo de ver, en no advertir que las creencias cristianas, y el culto correspondiente, tienen una gran pureza, justamente la misma pureza que los filósofos se esforzaron desde sus propios puntos de vista por mantener y desarrollar.

Ediciones: Migne, *P. L.*, III; C. Halm, 1867 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, II); J. P. Waltzing, Leipzig, 1903 (2ª ed., Louvain, 1926); J. Martin, 1930 [Florilegium patristicum, 8]. *Lexicon Minucianum*, por J. P. Waltzing, 1910. — Véase Fr. X. Burger, *Minucius Felix und Séneca*, 1904. — J. P. Waltzing, *Studia Minuciana*, 1907. — A. Eiter, *Prolegomena zu Minucius Félix*, 1909. — C. Synnerberg, *Die neuesten Beiträge zur Minucius-Literatur*, 1914. — J. H. Freese, *The* Octavius *of Minucius Felix*, 1920. — G. Hinnisdaels, L'Octavius *de Minucius Felix et l'Apologétique de Tertulien*, 1924. — H. J. Baylis, *M. F. and His Place among the Early Fathers of the Latin Church*, 1928. — R. Beutler, *Philosophie und Apologie bei M. Felix*, 1936 (Dis.). — A. D. Simpson, *Minucius Felix*, 1938 (Dis.). — A. D. Simpson, *Minucius Felix*, 1938 (Dis.). — L. Alfonsi, *Appunti sull'* Octavius *di M. Felix*, 1942.

MISCH (GEORG) nac. (1878) en Berlín, estudió filosofía en Berlín, en cuya Universidad fue "Privat-Dozent" (1905-1911). De 1911 a 1916 fue "profesor extraordinario" de filosofía en Marburgo; de 1916 a 1918 ocupó el mismo cargo en Göttingen y desde 1919 fue profesor titular en esta última Universidad. Misch ha sido el más fiel de los discípulos de Dilthey,

cuyos *Gesammelte Schriften* ha preparado para la publicación. En polémica contra la fenomenología y contra Scheler y Heidegger, Misch ha elaborado una "filosofía de la vida" en la cual ha intentado mostrar que el motivo y el tema capitales de la filosofía consisten esencialmente en "elevar la vida a conciencia" en el sentido diltheyano. Misch estima que hay en la fenomenología de Husserl y en el pensamiento de Heidegger supuestos sólo suficientemente aclarados por Dilthey; sólo la "metacrítica" diltheyana puso, según Misch, de manifiesto la verdadera "génesis de la metafísica" mostrando los motivos fundamentales de la conciencia metafísica. Misch se ha distinguido sobre todo por sus trabajos sobre la noción de personalidad y la historia de la autobiografía.

Obras: *Zur Entstehung des französischen Positivismus,* 1900 *(Para el origen del positivismo francés).* — *Geschichte der Autobiographie,* I. *Das Altertum,* 1907, 3ª ed., 1949; II. Parte 1. *Das Mittelalter,* 1955; III Parte, 1, 5: *Abälard und Heloise,* 1959 *(Historia de la autobiografía.* I. *La Antigüedad.* II, 1. *La Edad Media.* — *Abelardo y Eloísa).* — *Der Weg in die Philosophie,* 1926 (hay trad. inglesa, muy ampliada por el autor, de la Parte 1: *The Dawn of Philosophy,* 1951). — *Lebensphilosophie und Phänomenologie,* 1930, 2ª ed., 1931 *(Filosofía de la vida y fenomenología).* — *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys,* 1947. — También: "Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften", *Kantstudien,* XXXI (1926), 538-48 ("La idea de la filosofía de la vida en la teoría de las ciencias del espíritu). — Véase *Festschrift für G. M. zum 70. Geburtstag,* 1948 [con bibliografía de escritos de G. M.].

MISES (RICHARD VON) nac. en Viena, fue profesor en la Universidad de Berlín hasta que tuvo que emigrar a Turquía a consecuencia del régimen nacionalsocialista. Tras profesar un tiempo en la Universidad de Estambul, se trasladó a EE.UU., profesando en la Universidad de Harvard.

Richard von Mises formó parte del "Círculo de Berlín"; a través de éste y por sus contactos personales puede considerársele también como uno de los miembros del "Círculo de Viena" (VÉASE), cuyas posiciones capitales expuso y defendió con detalle en su manual del positivismo (lógico) y de "concepción empírica de la ciencia". Su principal contribución a las investigaciones de los positivistas lógicos fue su teoría de la probabilidad. A diferencia de la mayor parte de los positivistas, von Mises elaboró la teoría de la probabilidad como teoría estadística y no como teoría inductiva. En este sentido estuvo de acuerdo con Reichenbach. Sin embargo, a diferencia de éste, von Mises concibió la probabilidad como "valor medio de la frecuencia relativa en la repartición de las características dentro de una serie no regular". La probabilidad no afirma nada sobre ningún miembro singular de la serie, sino únicamente sobre la serie entera. Von Mises introdujo en este respecto la noción de "colectivo", el cual es definido por su irregularidad y por la tendencia que tiene la frecuencia relativa a alcanzar un valor límite en todas las secciones del "colectivo".

Obras principales: *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit,* 1928, 3ª ed., 1950 [Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, 3] (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad,* 1948). — *Wahrscheinlichkeitsrechnung und ihre Anwendung in der Statistik und theoretischen Physik,* 1931 *(El cálculo de probabilidades y su aplicación a la estadística y a la física teórica).* — *Ernst Mach und die empiristische Wissenschaftsauffassung,* 1939 *(E. M, y la concepción empírica de la ciencia).* — *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung,* 1939 [Library of Unified Science. Book Series, 1] *(Pequeño manual del positivismo. Introducción a la concepción empírica de la ciencia).* — Además, artículos en *Die Naturwissenschaften* (1919; 1927); *Zeitschrift für angewandte Mathematik und Mechanik* (1921) y *Erkenntnis* (1930-1931 *et al.*).

MISTERIO. En el artículo Oráculos caldeos (VÉASE) nos hemos referido a las religiones de misterios. Éstas se desarrollaron considerablemente en el mundo antiguo, tanto en el período griego como en el helenístico-romano. Pueden clasificarse en dos grupos: (1) Religiones de misterios de carácter mágico-religioso, tales como los misterios de Eleusis. Estas religiones, primariamente destinadas a círculos de iniciados, fueron a veces "oficializadas" y convertidas en un fragmento de la "religión de la Ciudad". Su origen ha sido muy debatido. Algunos autores señalan como su cuna el Asia Menor y las interpretan como derivaciones de cultos a fenómenos o procesos de la Naturaleza. Otros autores indican que proceden de las culturas chamanísticas del Sur de Rusia (v. ORFISMO). (2) Religiones de misterios de carácter filosófico, tales como el pitagorismo o, mejor, el órfico-pitagorismo. A veces se consideran como consecuencias de las primeras religiones de misterios. A veces se las estima como manifestaciones religiosas separadas. La diferencia principal entre las religiones de misterios de índole mágico-religiosa y las religiones de misterios filosóficas, consiste en que mientras las primeras acentúan el aspecto cultual, las segundas destacan los motivos especulativos. Las religiones de misterio filosóficas se desarrollaron también en círculos de iniciados, pero tendieron a propagarse a otros círculos cuyas ideas eran sensiblemente parecidas a las suyas. Así, en la época del helenismo, las religiones de misterios griegas se mezclaron con religiones astrales y absorbieron una buena parte de las especulaciones cosmológicas producidas por los filósofos (especialmente por Platón).

En la teología cristiana, y exceptuando algunos casos (por ejemplo, *Efesios,* 5:43) en los que el término μυστήριον tiene el sentido de *sacramento,* el vocablo 'misterio' es considerado como una verdad revelada incomprensible para la razón natural. Los teólogos distinguen entre dos clases de misterios: (a) Los misterios absolutos o misterios propiamente dichos, accesibles solamente a la fe, aunque no necesariamente contrarios a la razón, y expresados mediante analogía, y (b) los misterios sobrenaturales o preternaturales en sentido amplio, comprensibles para la razón solamente una vez que son revelados. Ejemplo de (a) es el misterio de la Trinidad. Ejemplo de (b) es el misterio de la creación del mundo por Dios.

En el pensamiento filosófico contemporáneo hay tres autores que han usado el término 'misterio' en un sentido peculiar, propio a sus filosofías, bien que en algunos casos parcialmente relacionado con la concepción

teológica antes reseñada: Gabriel Marcel, Maurice Blondel y Unamuno.

Marcel considera que hay ciertas cuestiones que no pueden ser llamadas simplemente *problemas.* Son más bien *metaproblemas,* es decir, misterios. La diferencia entre *problema y misterio* es, según dicho autor, la siguiente: "Un problema es algo que yo encuentro, que hallo entero ante mí, pero que puedo por ello mismo cribar y reducir, mientras que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido *[engagé] y* que, por consiguiente, no es pensable sino como *una esfera en la cual la distinción entre lo en mí y lo que hay delante de mí pierde su significación y su valor inicial*" (*Être et Avoir,* 1935, pág. 169). Por eso los problemas pueden ser tratados mediante técnicas apropiadas en función de las cuales se conciben, mientras que los misterios trascienden de toda técnica concebible. Al entender de Marcel, muchos filósofos modernos han tratado los misterios como problemas, esto es, han *degradado* los misterios convirtiéndolos en problemas. Ejemplo de misterio es lo que Marcel llama *la presencia.* Otro ejemplo es *la eternidad,* si bien la relación entre eternidad y misterio es algo peculiar: la eternidad es algo misterioso y a la vez todo misterio desemboca en la eternidad *(Le Mystère de l'Être,* I, 234-5).

Blondel propone en su obra *La philosophie et l'esprit chrétien* una distinción entre *enigma y misterio.* El enigma es un problema, una aporía insoluble; el misterio es la luz (de la fe) que ilumina el enigma.

La diferencia entre problema y misterio preocupaba a Unamuno, especialmente en relación con lo que llamaba "el misterio de la personalidad". Así, después del estreno en Madrid, el 14 de diciembre de 1932, de su obra dramática *El otro,* Unamuno manifestó: *"El otro* me ha brotado de la obsesión, mejor que preocupación por el misterio —no problema— de la personalidad; del sentimiento congojoso de nuestra identidad y continuidad individual y personal" *(índice literario* [Madrid], 1933, I, pág. 26; citado por Antonio Sánchez Barbudo en su obra *Estudios sobre Unamuno y Machado* [1959], págs. 83-4).

En su obra "La notion de problème en philosophie" *(Theoria,* XIV [1948], 1-7; reimp. en la obra del mismo autor: *Études de philosophie antique* [1955], págs. 10-16) Emile Bréhier indica que considerar, al modo de Gabriel Marcel, un problema como "algo que representa un obstáculo" y un misterio como "algo en que estoy comprometido", es olvidar que puesto que la filosofía tiende a una transformación íntima del hombre, la filosofía también "compromete" al hombre sin por ello envolverlo en un misterio. "El planteamiento de un problema —escribe Bréhier— equivale menos a un Obstáculo que se nos atraviesa en el camino' que a la expresión de una profunda intuición revelada a través del problema mismo."

Además de los escritos citados, véase R. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel; naturel et surnaturel,* 1934 (trad. esp.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual,* 1945). — P. Ricoeur, G. Marcel y K. Jaspers, *Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe,* 1947.

MÍSTICA. La definición más general que puede darse de la mística —en el sentido en que aquí nos interesa este concepto— es la siguiente: 'mística' designa la actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación). Muy diversas son las manifestaciones místicas: las ha habido y hay en todas las grandes religiones universales y en algunas filosofías (tales, el neoplatonismo) de sesgo religioso. En el presente artículo nos referiremos especialmente a la mística tal como se ha manifestado en tales filosofías y en el cristianismo, pero sin olvidar que algunos de sus caracteres corresponden asimismo a otros tipos de mística (mística judía, árabe, oriental, etc.).

De acuerdo con los neoplatónicos, la mística es la actividad que produce el contacto, ἁφή, del alma individual con el principio divino. Este contacto suscita una iluminación interior de esta alma, que le hace conocer (aunque no le permite enunciar) la esencia y la existencia —esto es, el ser— de la realidad divina. En el acto místico, el alma participa de la divinidad, estableciéndose con ella una "unidad de vida". Para conseguir tal fin es necesario que el alma se desprenda de todo lo oscuro y sensible, o bien —lo que equivale prácticamente a lo mismo— que considere todo lo oscuro y sensible desde el punto de vista de lo puramente inteligible. Así, lo oscuro y sensible no quedan propiamente hablando eliminados, pero sí iluminados — y sobre todo transfigurados. Como en el proceso que conduce a la unión mística desempeña un papel fundamental la inteligencia (si bien la "inteligencia intuitiva" y no meramente "discursiva"), se ha hablado de un "intelectualismo" en la mística neoplatónica y, en general, helénica. Hay que tener en cuenta, empero, que los procesos intuitivo-intelectuales son usados en la mayor parte de los casos como una especie de trampolín desde el cual el alma "salta" hacia la participación con la divinidad.

En cierta medida, la tradición mística neoplatónica culminó en los escritos del Pseudo-Dionisio y ejerció gran influencia sobre la mística cristiana medieval de Occidente. Numerosos han sido los representantes de esta última (San Bernardo, Victorinos, "agustinianos", etc.). Pero la mística cristiana medieval une con frecuencia al componente "intelectualista" otro componente "voluntarista" y a veces "afectivista" y "activista". Se acentúan en ella, además, ciertos motivos que la mística helénica había olvidado o preterido. Así ocurre con el motivo del amor (VÉASE) y con el del "vuelo". El último se destaca con particular intensidad en ciertos místicos modernos, de los cuales mencionaremos a San Juan de la Cruz. Éste pide a Dios, en el *Cántico,* que aparte las cosas para ir "de vuelo". El ascetismo puede colaborar en el proceso, pero no es justo confundir, como a veces se hace, la mística y la ascética. La contemplación mística —que es con frecuencia una combinación de "unión contemplativa" con "unión amorosa" y "unión volitiva"— se lleva a cabo por medio de un constante ímpetu trascendente, ante el cual las cosas son al mismo tiempo medios y obstáculos. Las cosas se van, en efecto, "atravesando" y "trascendiendo"; se van sumergiendo en lo que debe de aparecer como una nada frente a la viva y suprema luz de Dios, que envuelve el alma en lo que es a la vez transparente e inefable. Por eso escribe San Juan de la Cruz *(Noche oscura,* II, cap. 5) que cuan-

do "las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma de oscuras y ocultas naturalmente; así como la luz, cuanto más clara es, tanto más ciega y oscurece la pupila de la lechuza".

Se ha discutido mucho hasta qué punto puede hablarse de "conocimiento" en la mística. Ciertos autores lo niegan; así, Ortega y Gasset manifiesta que "cualquier teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones de la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos". Otros indican que hay en la mística conocimiento, pero no en el sentido habitual: el conocimiento es en todo caso un "superconocimiento". Otros declaran que la mística no puede revelar nada trascendente, pero sí mucho respecto al alma del místico; en este último caso la mística es la designación de una serie de experiencias excepcionales que el psicólogo y el filósofo deben someter a análisis. Otros, finalmente, como Jean Baruzi, proclaman que es necesario distinguir entre la mística y el pensamiento místico: la primera no tiene historia (o consiste en actos de trascendencia que por su propia naturaleza son transhistóricos); la segunda pertenece a la historia. "En la medida en que es original y creadora —ha escrito Jean Baruzi— la mística se elabora en profundidades que, si a veces son inasequibles, no están con frecuencia vinculadas entre sí por nada que permita efectuar un discernimiento entre ella y lo que la ha precedido o la ha seguido. En cambio, el examen de los textos en que se escribe esta mística, es decir, el examen del *pensamiento* místico, es susceptible de ser considerado históricamente, como si se tratara de diversas traducciones verbales del pensamiento creador, pero tal vez con mayores dificultades en lo que toca a la fijación de datos textuales, y en la discriminación de lo que es una fuente o una repetición monótona." (Curso en el Collège de France sobre el pensamiento místico, 1946-1947.)

En la significación dada por Wittgenstein a "lo místico", éste es lo indecible, pues, de acuerdo con su apotegma, "aquello de que no se puede hablar, hay que silenciarlo". Sin embargo, es curioso comprobar que, en la opinión de Wittgenstein —por lo menos antes de su actual alejamiento de esta parte de su pensamiento—, lo inexpresable *(Unaussprechliches)* se "muestra a sí mismo" y puede ser tanto aquello de que se tiene una vivencia inmediata e intraducibie a un lenguaje intersubjetivo —lo que, radicalmente considerado, conduciría a ese "solipsismo lingüístico" que el fisicalismo (VÉASE) ha pretendido justamente superar—, como aquello que resulta cuando, una vez comprendidas las proposiciones conducentes a una aclaración del lenguaje, se llega a la conclusión de que ellas también carecen de sentido y constituyen, a lo sumo, esa "escalera" que "hay que arrojar tras haberla escalado" (Cfr. *Tractatus*, 6. 54). Lo místico aparecería entonces bajo dos formas: o *antes* del lenguaje ideal correcto o *después* de él, y ello de tal suerte que el lenguaje con sentido quedaría siempre comprimido bajo dos especies de mística. Esto distinguiría a Wittgenstein de las conclusiones a que llegan simplemente aquellos que en su teoría del lenguaje (VÉASE) rechazan, por motivos opuestos, las estructuras lingüísticas depositadas por la tradición histórica, así como de conclusiones parecidas a las de Bergson, quien estima que el acto místico es aquel que rompe o "abre" los cuadros de la sociedad cerrada y, en general, de toda inmanencia para seguir el impulso creador que conduce a lo trascendente y constituye el ser mismo de la persona.

Problemas de la mística: Evelyn Underhill, *Mysticism*, 1911. — C. Ciernen, *Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung*, 1923. — Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, 1931. — H. Sérouya, *Le mysticisme*, 1956. — R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, 1957. — Fenomenología de la mística: Gerda Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, 1923. — Filosofía de la mística: Edward Ingram Watkins, *Philosophy of the Mysticism*, 1920. — Charles A. Bennet, *A Philosophical Study of Mysticism*, 1923. — Ed. Morot-Sir, *Philosophie et mystique*, 1948. — Juan Saiz Barberán, *Filosofía y mística*, 1957. — W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, 1961. — Psicología de la mística: E. Boutroux, *Psychologie du mysticisme*, 1901. — Montmorand, *Psychologie des mystiques*, 1920. — Hermann Schwarz, *Wege der Mystik*, 1924. — Joseph Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vols., 1931. — Alois Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, s/f. — Experiencia mística: A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., 1927 (agregar también el libro de Jean Baruzi citado después). — Práctica mística: Radhakamal Mukerjee, *Theory and Art of Mysticism*, 1937. — Conocimiento místico y epistemología de la mística: E. Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1896. — Muriel Bacheler Dawkins, *Mysticism, an Epistemological Problem*, 1916 (tesis). — Historia de la mística: G. Mehlis, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen*, 1928. — Mística de Oriente y Occidente: Rudolf Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926. — Mística cristiana: Evelyn Underhill, *The Mystic Way: A Psychological Study of Christian Origins*, 1913. — Mística medieval: J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, 1922. — M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, 1922. — Íd., íd.. *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 2 vols., 1926-1936. — D. Baumgardt, *Great Western Mystics. Their Lasting Significance*, 1960 [Mística judeo-cristiana de la Edad Media y Renacimiento]. — Mística del Islam: R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914. — Íd., íd., *Studies in Islamic Mysticism*, 1921. — Louis Massignon, Essai sur *les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922. — Íd., íd., *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, 1927. — Mística española. De la numerosa bibliografía sobre este punto, tanto de autores no españoles (P. Rousselot) como españoles, destacamos: Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924, 2ª ed., 1931. — Allison Peers, *Spanish Mysticism. A preliminary Survey*, 1924. — Id., íd., *Studies of Spanish Mystics*, I, 1927. — Pedro Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, 1927. — Juan Domínguez Berrueta, *Filosofía de la mística española*, 1941. — L. Oechelin, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, 1946. — J. Vilnet, *Bible et mystique chez S. Jean de la Croix*, 1949. — Mística alemana: W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 vols., 1874-1893. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XVIe siècle*, 1900. —

Íd., íd., *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908.

MITO. Se llama "mito" a un relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto y casi siempre impreciso. Los mitos pueden referirse a grandes hechos heroicos (en el sentido griego de 'heroicos') que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general. Pueden tener como contenido fenómenos naturales, en cuyo caso suelen ser presentados en forma alegórica (como ocurre con "los mitos solares"). Muy a menudo los mitos comportan la personificación de cosas o acontecimientos. Puede creerse de buena fe, y hasta literalmente, en el contenido de un mito, o tomarlo como relato alegórico, o desecharlo alegando que todo lo mítico es falso.

Cuando el mito es tomado alegóricamente, se convierte en un relato que tiene dos aspectos, ambos igualmente necesarios: lo ficticio y lo real. Lo ficticio consiste en que, de hecho, no ha ocurrido lo que dice el relato mítico. Lo real consiste en que de algún modo lo que dice el relato mítico responde a la realidad. El mito es como un relato de lo que podría haber ocurrido si la realidad coincidiera con el paradigma de la realidad. Por eso ha escrito José Echeverría (Cfr. art. citado en bibliografía) que "el mito ha de expresar en forma sucesiva y anecdótica lo que es supratemporal y permanente, lo que jamás deja de ocurrir y que, como paradigma, vale para todos los tiempos. Mediante el mito queda fijada la esencia de una situación cósmica o de una estructura de lo real. Pero como el modo de fijarla es un relato, hay que encontrar un modo de indicar al auditor o lector más lúcido que el tiempo en que se desenvuelven los hechos es un *falso tiempo*, hay que saber incitarlo a que busque, más allá de este tiempo en que lo relatado parece transcurrir, lo arquetípico, lo siempre presente, lo que no transcurre".

Los presocráticos consideraron el mito de un modo ambivalente. Por un lado, descartaron el *mythos* en nombre del *logos*. Por otro lado, hicieron crecer este *logos* sobre el suelo de un previo *mythos*. Lo más frecuente fue entrelazar los dos, cuando menos en el lenguaje. Los sofistas, en cambio, tendieron a separar el mito de la razón, pero no siempre para sacrificar enteramente el primero, pues con frecuencia admitieron la narración mitológica como envoltura de la verdad filosófica. Esta concepción fue retomada por Platón, especialmente en tanto que consideró el mito como un modo de expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento. En este sentido, el mito no puede ser eliminado de la filosofía platónica, pues, como indica Victor Brochard, desaparecían entonces de ella la doctrina del mundo, del alma y de Dios, así como parte de la teoría de las ideas. El mito es, pues, para Platón con frecuencia algo más que una opinión probable. Pero a la vez el mito aparece en Platón como un modo de expresar el reino del devenir.

Varios autores neoplatónicos trataron de la cuestión de la naturaleza y clases de mitos, así como de la justificación (filosófica) del carácter divino de los mitos. Así, el filósofo neoplatónico Salustio (VÉASE) consideraba, en su tratado *Sobre los dioses y sobre el mundo* (Περὶ θεῶν χαὶ κόσμου) que los mitos pueden representar a los dioses y las operaciones efectuadas por los dioses en el mundo. Hay, según Salustio, varias especies de mitos: los teológicos, los físicos, los psíquicos, los materiales y los mixtos. Los mitos teológicos (usados por los filósofos) son los esencialmente "intelectuales" e "incorporales", los que consideran a los dioses en su esencia. Los mitos teológicos (usados por los poetas) son los que intentan explicar el modo, o modos, como los dioses operan. Los mitos psíquicos (también usados por los poetas) explican las operaciones del alma. Los mitos materiales son los propios de las gentes sin instrucción cuando pretenden entender la naturaleza de los dioses y del mundo. Los mitos mixtos son los usados por quienes enseñan o practican ritos de iniciación.

En la Antigüedad y en la Edad Media se prestó particular atención al contenido mismo de los mitos y a su poder explicativo. Desde el Renacimiento se abrió paso un problema que, aunque ya tratado en la Antigüedad, había quedado un poco a trasmano: el problema de la realidad, y, de consiguiente, el problema de la verdad, o grado de verdad, de los mitos. En la medida en que múltiples tendencias escépticas mordieron sobre no pocas creencias, mordieron asimismo sobre los mitos. No pocos autores modernos se negaron a considerar los mitos como dignos de mención; la "verdadera historia", proclamaron, no tiene nada de mítico. Por eso el historiador debe depurar la historia de mitos y leyendas. Así pensó, por ejemplo, entre otros, Voltaire, y todos los "ilustrados" del siglo XVIII. Sin embargo, a medida que se intentó estudiar la historia empíricamente, se advirtió que los mitos pueden no ser "verdaderos" en lo que cuentan, pero que son "verdaderos" en otro sentido: en que cuentan algo realmente acontecido en la historia, es decir, la creencia en mitos. En otras palabras, los mitos fueron considerados como "hechos históricos": su "verdad" es una "verdad histórica". Así pensó (también) Voltaire, quien, no obstante su mitofobia, no descuidó los mitos cuando se trataba de describir el pasado histórico.

Dos autores modernos dieron gran importancia al fenómeno del mito y de los mitos: Vico y Schelling. Vico fundamentó epistemológicamente la actitud antes reseñada de que el mito es "una verdad histórica"; en efecto, el mito es para Vico un modo de pensar que tiene sus propias características y que condiciona, o por lo menos expresa, ciertas formas de vida humana básicas. Vico identificó el modo de pensar mítico con el modo de pensar "poético" (*Scienza Nuova*, VI). Schelling estimó que la mitología es una forma de pensamiento que representa uno de los modos como se revela el Absoluto en el proceso histórico: el mito es, por tanto, revelación divina (*Philosophie der Mythologie, passim*).

En la época contemporánea ha prevalecido el estudio del mito como elemento posible, y en todo caso ilustrativo, de la historia humana y de ciertas formas de comunidad humana. El mito no es objeto de pura investigación empírico-descriptiva, ni es tampoco manifestación histórica de ningún Absoluto: es (especialmente en autores como Cassirer) modo de ser o forma de una conciencia: la "conciencia mítica". Ahora bien, esta conciencia tiene un principio que puede investigarse mediante un tipo de análisis que no es ni empírico ni metafísico, sino —en un sentido muy

amplio— epistemológico. Pero como a la vez la conciencia mítica es una de las formas de la conciencia humana, el examen de los mitos ilumina la estructura de tal conciencia. Lo que se investiga de este modo es la función del mito en la conciencia y en la cultura. Pues, según dicho autor, hay un principio de formación de los mitos que hace de éstos algo más que un conjunto accidental de imaginaciones. La formación de mitos obedece a una cierta especie de necesidad: la necesidad de la conciencia cultural. Los mitos pueden ser, pues, considerados como supuestos culturales. Más aun: todos los supuestos epistemológicos —trátese de mitos *stricto sensu* o bien de concepciones tales como la de que existen objetos físicos, la de que lo que hay son fenómenos, etc.— pueden ser estimados como mitos, los cuales (como ha propuesto Quine) pueden diferir entre sí enormemente en lo que toca a su grado, pero no en lo que toca a su naturaleza.

En años recientes se ha hablado mucho de la llamada "cuestión de la demistificación" (en tanto que "demitificación"). Esta cuestión se ha relacionado con el desenmascaramiento en varios sentidos (por ejemplo, en los de Nietzsche y Marx; por tanto, en sentido personal y también social).

Función mitológica y simbolización mítica: Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 1895, 2ª ed., 1929, 3ª ed., 1948. — E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (t. II. Das *mythische Denken*, 1925). — Íd., íd., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, 1925 (trad. esp.: *Mito y lenguaje*, 1959). — Íd., íd., *The Myth of the State*, 1946 (trad. esp.: *El mito del Estado*, 1947). — C. G. Jung y K. Kerényie, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941. — Roger Caillois, *Le mythe et l'homme*, 1938 (trad. esp.: *El mito y el hombre*, 1939). — José Echeverría, "Eritis sicut diis", *Asomante*, Año XVII, Nº 3 (1961), 7-36. — S. Schott, M. Forderer, W. Brocker, M. Thiel, H. Kranz *et al.*, "Mythos", *Cuadernos* 5 y 6, Año VIII (1955) de Studium générale. — Miguel de Fernandy, En *torno al pensar mítico*, 1961. — Ludwig Schajowicz, *Mito y existencia. Preliminares a una teoría de las iniciativas espirituales*, 1962. — Mito y conocimiento: G. F. Lipps, *Mythenbildung und Erkenntnis*, 1907. — E. Unger, *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*, 1930. — W. F. Otto, *Die Gestalt und das Sein, Gesammelte Abhandlungen über dem Mythos und seine Bedeutung für die Menschen*, 1955. — Mito y filosofía: F. Weinhandl, *Philosophie und Mythos*, 1936. — W. R. Inge, "The place of Myth in Philosophy", *Philosophy*, XI (1936), 131-45. — Franz Böhm, "Mythos, Philosophie, Wissenschaft", *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, II (1937). — É. Bréhier, "Philosophie et Mythe", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXII (1914), 361-8. — W. Nestle, *Vom Mythos zub Logos*, 1940. — G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1953 (trad. esp.: *Mito y metafísica*, 1960). — Mito y religión: Th. Preuss, *Det religiöse Gehalt der Mythen*, 1938. — Fritz Medicus, *Das Mythologische in der Religion*, s/f. (1948). — Mito y metáfora: A. Alvarez de Miranda, *La metáfora y el mito*, 1963 [Cuadernos Taurus]. — Mito político: Emil Lorenz, *Der politische Mythus. Beitrage zur Mythologie der Kultur*, 1923. (Véase también la obra de Cassirer, *The Myth of the State*, 1946, *supra.*) — Mito primitivo: B. Malinoswiski, *Myth in primitive Psychology*, 1926. — L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, 1935. — Mito en los griegos: M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, 1946. — Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 1958. — F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 1956. — Mito en Platón: J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, 1905, reed. G. R. Levy, 1960. — Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. V. Delbos, págs. 46-59: "Les mythes dans la philosophie de Platon" (trad. esp. de parte de la obra en *Estudios sobre Sócrates y Platon*, 1940). — P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1930. — P. Stocklein, *Ueber die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, 1937. — A. Levi, *I miti platonici sull'anima e suoi désuni*, 1939. — E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 (trad. esp.: Los *griegos y lo irracional*, 1960). — Mito en los estoicos: F. Rebecheau, *L'interpretazione stoica del mito*, 1944. — Mito en R. Bacon: Franco Alessio, *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, 1957. — Mito en Vico: G. Villa, *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*, 1949. — Giuseppe Prestipino, *La teoría del mito e la modernità di Vico*, 1962 [monog.]. — Mito en Schelling: Adolf Allwohn, *Der Mythos bei Schelling*, 1927 [*Kantstudien*. Ergänzungsbände, 61]. — Mito en K. Marx: R. Tucker, *Philosophy and Myth in K. Marx*, 1961. — Mito en Wagner y Nietzsche: E. Ruprecht, *Der Mythos bei Wagnet und Nietzsche*, 1938. — Para el mito en el sentido de Quine: *From a Logical Point of View*, 1953, págs. 18 y sigs. y 44 y sigs. — Sobre la cuestión de la "demitificación": Franco Bianco, *Distruzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, 1961.

MITTASCH (ALWIN) (1869-1953) nac. en Ludwigshafen, de profesión químico, desarrolló una serie de pensamientos filosóficos a base de observaciones hechas sobre los procesos catalíticos. Ante todo, Mittasch distinguió entre una noción de causalidad como conservación (*Erhaltungskausalität*), en la que hay equivalencia de causa y efecto, y una noción de causalidad como liberación o descarga (*Auslösungskausalität*), en la que no hay tal equivalencia, sino desequilibrio entre causa y efecto. Este último tipo de causalidad es el que se manifiesta en los fenómenos catalíticos, donde hay aceleración, retardo, selección, etc. Mittasch extendió estas ideas a la filosofía de lo orgánico, desarrollando una concepción de la entelequia similar a la propuesta por Driesch, pero distinta de ésta en varios respectos. Nos hemos extendido sobre este punto en el artículo ENTELEQUIA; recordemos ahora sólo que en la concepción de Mittasch el comportamiento de la entelequia no es asunto exclusivamente de lo orgánico, sino que alcanza a toda la esfera de los procesos físico-químicos.

Obras principales: *Katalitische Gedanken*, 1938 (*Pensamientos catalíticos*). — *I. R. Mayers Kausalbegriff*, 1940. — *Von der Chemie zur Philosophie*, 1948, ed. H. Schüller. — *Entelechie*, 1952 [Glauben und Wissen, 10]. — *F. Nietzsche als Naturphilosoph*, 1952. — *Erlösung und Vollendung (Gedanken über die letzten Fragen)*, 1952 *(Redención y acabamiento [Pensamientos sobre las cuestiones últimas])*.

MODALIDAD. Examinaremos en este artículo k noción de modalidad (I) en la lógica antigua, tomando como ejemplos (a) Aristóteles, completado con las definiciones escolásticas más corrientes, (b) los estoicos y (c) Boecio. Luego examinaremos (II) los juicios modales en Kant y (III) diversas interpretaciones de la modalidad en el pensamiento contem-

poráneo, con particular atención al sistema de C. I. Lcwis.

Ia. Lógica antigua: Aristóteles (completado por definiciones escolásticas). Examinaremos aquí sólo la noción de proposición modal (Cfr. entre otros pasajes: *An. pr.*, A 13 y sigs., *De int.*, 13, 21 y sigs.), dejando de lado la oposición y conversión de las proposiciones modales, así como los silogismos modales. Estos aspectos son analizados en los artículos sobre las nociones de Conversión, Oposición y Silogismo.

Según Aristóteles, es menester examinar el modo como se relacionan entre sí las negaciones y las afirmaciones que expresan lo posible (τὸ δυνατόν) y lo no posible (τὸ μὴ δυνατόν), lo contingente (τὸ ἐνδεχόμενον y lo no contingente (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον), lo imposible (τὸ αδύνατόν) y lo necesario (τὸ αναγκαῖον). Tenemos con ello cuatro modalidades:

(1) *Posibilidad*: 'Es posible que S sea P';

(2) *Imposibilidad*: 'Es imposible que S sea P';

(3) *Contingencia*: 'Es contingente que S sea P';

(4) *Necesidad:* 'Es necesario que S sea P'.

Sin embargo, como a veces es difícil distinguir entre contingencia y posibilidad, no contingencia y no posibilidad, hay diferencias de opinión respecto al número de modalidades admitidas. Así, en su comentario al *Organon* (I, 375), Th. Waitz se inclina a no distinguir entre las últimas modalidades citadas, al revés de lo que hace Hamclin *(Systeme d'Aristote*, 193).

Para entender la noción aristotélica de proposición modal hay que referirse a dos distinciones, que se hallan ya en el Estagirita, pero que aparecen más claras cuando usamos el vocabulario y las definiciones escolásticas: la distinción entre proposiciones *in esse y* proposiciones modales, así como la distinción en estas últimas entre el *modus* y el *dictum.*

Las proposiciones *de inesse* son las simplemente atributivas, es decir, aquellas en las cuales se afirma o se niega que P sea atribuible a S (o esté en *[in est]* S). Las proposiciones modales son aquellas en las cuales no sólo se atribuye P a S, sino que ββ Indica también el *modo como P se une a S o modo que determina la composición de P y S.* El término 'composición' es fundamental. En efecto, puede haber tres modos de determinación:

(a) un modo que determina S ('El hombre blanco es hermoso');

(b) un modo que determina P ('Sócrates es un hombre blanco');

(c) un modo que determina la composición de P y S ('Es contingente que Sócrates sea un hombre blanco').

Sólo en (c) tenemos proposición modal. Para que la haya es indispensable que el modo no afecte simplemente a uno de los componentes de la proposición (como en 'El hombre bueno es necesariamente prudente'), sino a la composición de P y S (como en 'Es necesario que el hombre bueno sea prudente'). En vez de usar, como hacen los autores tradicionales, los esquemas 'S es P', sería, pues, mejor usar letras que representan las proposiciones —'p', 'q', etc.— y decir, por ejemplo, 'Es necesario que *p*', 'Es posible que *p*', etc.

Debe distinguirse en la proposición modal entre el *modus y* el *dictum.* El *modus* se refiere a la atribución: es una determinación que, según los escolásticos, afecta a la cópula. El *dictum* es una cualidad del enunciado que une o separa P y S. Así, en 'Es imposible que Sócrates no sea un hombre blanco', el *modus* ('Es imposible que') es afirmativo, mientras que el *dictum* ('Sócrates no es un hombre blanco') es negativo. Usamos esta distinción en el análisis de la oposición (v.) en las proposiciones modales. La afirmación o la negación en estas proposiciones debe referirse al *modus y* no al *dictum,* al revés de lo que sucede con las proposiciones simplemente atributivas.

Muchos lógicos escolásticos acuerdan representar las proposiciones modales mediante las vocales mayúsculas 'A', 'E', T, 'U'. 'A' indica *modus* afirmativo y *dictum* afirmativo; 'E', *modus* afirmativo y *dictum* negativo; T, *modus* negativo y *dictum* afirmativo; 'U', *modus* negativo y *dictum* negativo. Los versos mnemotécnicos de Santo Tomás:

Destruit U totum, sed A confirmât utrumque,
Destruit E dictum, destruit Ique modum,

así como los de Pedro Fonseca:

E dictum negat Ique modum,
Nihil A, sed U totum,

permiten ver las relaciones entre el *modus y* el *dictum.*

Para las consecuencias modales escolásticas, véase el artículo CONSECUENCIA.

Entre las cuestiones que se han suscitado respecto a la noción antes expuesta de modalidad, subrayaremos las dos siguientes.

Primero, el problema de si la modalidad se refiere primariamente a las proposiciones o a los hechos. En el primer caso se trata de una modalidad en sentido lógico; en el segundo, de una modalidad en sentido ontológico. Observemos que ambos aspectos son considerados en la doctrina aristotélico-escolástica, aun cuando parece alcanzar el primado en las exposiciones más corrientes el sentido lógico de la modalidad tal como surge del análisis de la estructura de las proposiciones modales.

Segundo, el problema de la diferencia que existe entre subrayar el modo en los términos y subrayarlo en las proposiciones. Se ha dicho a veces que esta diferencia es la que establece la línea divisoria entre la lógica aristotélica (o "escolástica") y la lógica estoica (o "moderna"). Sin embargo, no puede negarse que, al tratar el silogismo modal, Aristóteles subrayó el segundo aspecto, y que los escolásticos le siguieron por esta vía. Por lo tanto, la modalidad aristotélica no es en algunos respectos fundamentalmente distinta de la moderna.

Ib. Lógica antigua: los estoicos. Según I. M. Bocheński, pueden atribuirse con gran probabilidad a Teofrasto dos cambios importantes en la lógica aristotélica: (I) la sustitución de 'Es contingente que' por 'Es posible que' en los silogismos, y (II) la afirmación del principio *peiorem semper sequitur conclusio partem.* Este último principio se explica, según Albrecht Becker, si suponemos que Teofrasto (y Eudemo) concibieron que la modalidad afectaba a la cópula. A. Becker se apoya para ello en los comentarios de Alejandro de Afrodisia completados por algunos *Scholia* (Cfr. *Scholia in Aristotelem*, coll. A. Brandis, *apud Aristotelis Opera* IV, Berolini, 1836; textos reunidos por H. Maier en *Die Syllogistik des Aristóteles,* II a 43 y sigs., 124 y sigs.,

206 y sigs.). Sin embargo, es difícil comprobar con exactitud todas estas suposiciones; lo único que puede decirse con cierta seguridad es que ya Teofrasto advirtió la necesidad de alterar el sistema modal aristotélico en algunos puntos importantes.

La alteración mayor fue llevada a cabo, empero, por los estoicos, y ello de un modo consciente y explícito. Las teorías modales estoicas deben estudiarse, por lo demás, en relación con los trabajos lógicos de los megáricos. Pueden erigirse al respecto tres distintas teorías, que expondremos, de acuerdo con Benson Mates e I. M. Bocheński, en la forma siguiente:

1. Diodoro Crono definió las proposiciones modales mediante el uso de una variable temporal. Las definiciones al respecto, tal como se hallan en Boecio *(De Int.*, 234) son, según Mates, las cuatro siguientes:

$\ulcorner p\ (t) \urcorner$ es posible en el tiempo t_n.

$\ulcorner \rho\ (t) \urcorner$ es imposible en el tiempo ín.

$\ulcorner p\ (t) \urcorner$ es necesario en el tiempo t_n.

$\ulcorner p$ W es no necesario en el tiempo t_n.

$\ulcorner p\ (t) \urcorner$ se lee $\ulcorner \rho$ en el tiempo t$\urcorner$. '$\ulcorner$' y '$\urcorner$' se emplean, siguiendo a Bochenski, para indicar que hay dudas sobre el *status* lógico de los símbolos empleados. Todas estas definiciones son funciones modales que forman un cuadro de oposición análogo al aristotélico.

2. Según Filón de Megara, una proposición es posible si y sólo si puede ser verdadera en virtud de su naturaleza interna.

3. La opinión de Crisipo parece ser igual a la de Filón, de acuerdo con lo que indica Cicerón *(de jato,* 12). No obstante, Mates sugiere (siguiendo a Diog. Laer. VII, 75) que para Crisipo una proposición posible es la que admite ser verdadera cuando las circunstancias externas no le impiden ser verdadera; y una proposición necesaria es la que, siendo verdadera, no puede admitirse que sea falsa, o le impiden que sea falsa las circunstancias extemas.

Ic. Lógica antigua: Boecio. Según Karl Dürr, la teoría modal de Boecio, expuesta en su tratado sobre los silogismos hipotéticos, puede considerarse como formando parte de la lógica proposicional. Para Boecio —como para la lógica aristotélico-escolástica— hay dos clases de proposiciones: las simples o predicativas, y las modales *(cum modo).* Las expresiones modales construidas por Boecio son seis:

No es posible que no p (1),
No es posible que no es el caso que no p (2),
No es el caso que no es posible que no p (3),
Es posible que *p* (4),
Es posible que no p (5),
No es posible que *p* (6).

(1), (2) y (3) forman un grupo; (4), (5) y (6), otro grupo. Primeros miembros de cada grupo son (1) y (4); segundos miembros, (2) y (5); terceros miembros, (3) y (6). Como indica Dürr, los primeros miembros de cada grupo son afirmativos. El segundo miembro del primer grupo es la negación necesaria; el tercero, la negación de lo necesario. El segundo miembro del segundo grupo es la negación contingente; el tercer miembro, la negación del contingente.

Los teoremas correspondientes a las seis expresiones modales son:

(a) Los miembros primero y tercero de ambos grupos no pueden ser a la vez falsos ni pueden ser a la vez verdaderos;

(b) Los miembros primero y segundo del primer grupo pueden ser ambos falsos;

(c) Los miembros primero y segundo del segundo grupo pueden ser ambos verdaderos.

Estos teoremas pueden ser complementados por los dos siguientes:

(d) Los miembros primero y segundo del primer grupo no pueden ser ambos verdaderos;

(e) Los miembros primero y segundo del segundo grupo no pueden ser ambos falsos.

II. Los juicios modales en Kant. Kant consideró la modalidad en los juicios como "una función completamente particular de los mismos, cuyo distintivo consiste en no contribuir en nada a la materia del juicio (porque esta materia no se compone más que de cantidad, cualidad y relación), sino en referirse solamente al valor de la cópula en su relación con el pensamiento en general". Los juicios modales son, según Kant, juicios de realidad (o asertóricos), juicios de contingencia (o problemáticos) y juicios de necesidad (o apodícticos). Con ello se separa Kant de la lógica considerada como "clásica", pues incluye entre los juicios modales los juicios de realidad o asertóricos, que son juicios simplemente atributivos. En los juicios asertóricos no hay, en efecto, según la lógica "tradicional", ningún *modus* que afecte a la cópula. La razón de la doctrina kantiana so halla en su teoría de las categorías, basada a su vez en una doctrina de los juicios como *actos* de juzgar. Así, la modalidad kantiana puede ser descrita como epistemológica y no como lógica u ontológica — o, mejor, como epistemológica en tanto que permite establecer el nexo de unión entre lo lógico y lo ontológico. Tal modalidad es la que da lugar, en la deducción trascendental de las categorías, a las categorías de posibilidad-imposibilidad (juicios problemáticos), de existencia-no existencia (juicios asertóricos) y de necesidad-contingencia (juicios apodícticos).

III. Interpretaciones contemporáneas. Algunos autores han afirmado que la modalidad puede entenderse desde tres puntos de vista: el psicológico, el lógico y el ontológico. Ocurriría, pues, con la modalidad lo mismo que con los llamados *grandes principios* de la lógica: identidad, contradicción, tercio excluso. Sin embargo, estos mismos autores prescinden con frecuencia del "punto de vista psicológico" para atenerse solamente a los dos restantes. Lo más plausible es distinguir cuidadosamente entre éstos pero tal cosa no resulta siempre fácil. Ciertos pensadores señalan que ello se debe a una especie de primado de la modalidad ontológica sobre la lógica. Así ocurre con Francisco Romero cuando manifiesta que "es inevitable acudir a referencias ontológicas para comprender la modalidad", por cuanto "depende de la situación objetiva y no de un modo de ser peculiar del juicio". Otros pensadores (como A. Pfänder) intentan basar la modalidad en lo que llaman "mayor o menor ímpetu o peso lógico de la enunciación", de acuerdo con la concepción según la cual la modalidad del juicio "se refiere a la *manera* de la enunciación y es la expresión del grado de certeza de la misma". Así, los juicios asertóricos son, según Pfänder, aquellos en los cuales el peso lógico de la enunciación es pleno y completo,

reservándose el nombre de problemáticos para los juicios en los que se halla atenuado dicho ímpetu o peso. Ahora bien, como según ello correspondería aproximadamente el mismo "peso" a los juicios asertóricos y a los apodícticos, se hace necesario recurrir al fundamento ontológico para señalar cuándo un juicio de modalidad puede ser calificado de asertórico (validez efectiva o de hecho de la enunciación) o de apodíctico (validez no sólo efectiva, sino de derecho).

La noción de "ímpetu" o "peso lógico" es, sin embargo, muy oscura. Algunos filósofos prefieren, en vista de ello, interpretar la modalidad resueltamente en sentido ontológico. Entre estos autores figura Nicolai Hartmann, el cual considera los grados de la modalidad como expresivos de las categorías más fundamentales del ente y de su conocimiento, de modo que el estudio de la modalidad resulta previo al de las categorías en tanto que principios constitutivos de lo real. Según N. Hartmann, la distinción kantiana entre lo constitutivo y lo regulativo no puede superponerse exactamente a la diferencia entre lo constitutivo y lo modal. La modalidad resulta ser entonces la expresión de los modos de ser *(Seinsmodi)*, a diferencia de los momentos del ser *(Seinsmomente)* y de las formas o maneras del ser *(Seinswesen)*. Los modos son la posibilidad, la realidad y la necesidad; los momentos, la existencia y la esencia; las maneras o formas, la realidad y la idealidad.

También acentúa el aspecto ontológico Hermann Weyl, aun cuando éste no parte, como N. Hartmann, de una ontología analítica y crítica, sino de un examen de los problemas suscitados por la modalidad en la lógica contemporánea a la cual nos referiremos luego con más detalle. Weyl destaca, en efecto, que los estudios lógicos de Frege y de Whitehead-Russell excluyeron lo modal. Las dificultades a que ello condujo obligaron a "reabrir el camino a una lógica de la modalidad" (trabajos de Oscar Becker, sistema de C. I. Lewis, lógicas polivalentes y probabilitarias, por un lado; lógica topológica, por el otro). Los primeros intentos citados para "precisar el fantasma de la modalidad" no dieron, según Weyl, los resultados apetecidos. Veamos lo que ocurre con "la topología y el más o menos". "A causa de la inevitable vaguedad de la localización en un continuo —escribe Weyl—, la lógica de los predicados o series es de dudosa aplicación si el espacio ω es un continuo, en particular para el espacio de un sistema físico". Pero "la topología teórica de las series ha podido, asociando a cada punto sus 'vecindades', tratar de un modo aproximado la estructura de un continuo, de modo que se elimine el aislamiento de un punto individual. Por ejemplo, en el caso de un plano, una vecindad del punto *x* es cualquier círculo en torno al punto *x*. Así, *χ* es un punto interior a una serie dada, *a*, *si* todos los puntos de una cierta vecindad *de χ* pertenecen a α; χ es un *punto límite* de a si cada vecindad de *χ* contiene puntos de *a*. Siguiendo la indicación de Aristóteles, de que para un punto sobre el límite común de α y su complemento — *a*, prevalece la incertidumbre acerca de si pertenece a α o a ~ σ, puede aventurarse esta terminología: Un punto, *x*, se halla *ciertamente* en la serie *a* si *χ* es un punto interior a *a; está posiblemente* en α si es un punto límite de *a"*. Sin embargo, inclusive este análisis topológico ha chocado con varias dificultades. Con el fin de solucionarlas se ha recurrido al intuicionismo (VÉASE) matemático y luego a la noción de indeterminación en la lógica aplicable a la teoría cuántica. Pero como, según Weyl, ninguno de los "artificios lógicos" ha conseguido eliminar por entero los problemas metafísicos (u ontológicos) de lo que Aristóteles llamaba *los modos oblicuos*, debe concluirse que la "potencialidad" metafísica constituye una inevitable salida para la comprensión del problema modal. En rigor, "al usar el continuo o la secuencia de números cardinales, proyectamos lo actualmente dado sobre el fondo de lo posible *a priori*, sobre un campo de posibilidades construido de acuerdo con un procedimiento definido, pero abierto a la infinitud". De este modo podrá incluirse en una lógica modal la propia potencialidad de la historia, la cual se resistiría a todo tratamiento conceptual si lo modal no se basara, en último término, en la citada "potencialidad" metafísica.

La consideración lógica de la modalidad ha sido, empero, la que ha alcanzado en la época contemporánea máximo desarrollo. Entre otros autores han contribuido a ella los citados O. Becker y C. I. Lewis, así como R. Carnap, J. Łukasiewicz, R. Feys, J. C. C. McKinsey y G. H. von Wright. Nos referiremos por lo pronto, a los trabajos de C. I. Lewis y R. Carnap para terminar con algunos conceptos sobre los diversos grupos de modalidades debidos a von Wright.

Desde Lewis es usual presentar la doctrina de las modalidades dentro de la lógica proposicional (o, en nuestro caso, lógica sentencial). La lógica modal se ocupa, en efecto, de ciertos tipos de sentencias, tales como 'Es necesario que *p*', 'Es posible que *p*', 'Es imposible que *p*', donde '*p*' simboliza un enunciado declarativo. Como la sentencia 'Es contingente que *p*' puede ser reducida a la conjunción de 'Es posible que *p*' *y* 'Es posible que no *p*', la noción de contingencia es eliminada por lo común de los actuales sistemas de lógica modal. 'Es necesario que *p*' se simboliza mediante '□ *p*' (algunos autores, empero, usan '⌈' o bien 'N' en vez de '□'). 'Es posible que *p*' se simboliza mediante ' O *p*'. En vez de usarse un símbolo especial para 'Es necesario que' puede, sin embargo, definirse 'Es necesario que *p*' mediante '~ O ~ *p*'. A su vez, 'Es imposible que *p*' puede definirse mediante '~ O *p*'. 'No es posible que no sea el caso que si *p*, entonces *q*', simbolizada por medio de la fórmula '~ ◊ ~ (*p* ⊃ *q*)' es abreviada por la expresión '*p* implica estrictamente *q*', la cual se simboliza por medio de '*p* ⥽ *q*'. Con ello se introduce la noción de implicación (VÉASE) estricta o implicación lógica, es decir, la interpretación estricta del condicional 'si *p*, entonces *q*'. *A* base de '◊' y de '⥽', más las conectivas sentenciales y los paréntesis pueden formularse varios axiomas, tales como:

(*p* · *q*) ⥽ *p*,
p ⥽ (*p* · *p*),
φ (*p* . *q*) ⥽ ◊ *p*,
etc.

El cálculo modal de Lewis incluye asimismo varias reglas de inferencia, sobre las que no nos extenderemos aquí. Como en todo cálculo, las últimas fórmulas bien formadas

de una prueba son teoremas. Muchos son los teoremas de la lógica modal de Lewis; citamos como ejemplos:

$$p \prec \mathrm{O}\ p'$$
$$\sim p \prec \mathrm{O} \sim p,$$
$$\sim \Diamond \sim p = (\sim p \prec p).$$

El sistema de Lewis ha constituido la base para la mayor parte de ulteriores trabajos sobre la lógica modal. Entre ellos destacan los llevados a cabo por Carnap. Este autor propone buscar una explicación de la modalidad a base de lo que llama conceptos-L (lógicos) semánticos. Carnap distingue al efecto entre la propiedad modal de una proposición (necesario, imposible, contingente, no necesario, posible, no contingente) y k propiedad semántica de una sentencia (L-verdadero, L-falso, fáctico, no L-verdadero, no L-falso, L-determinado, donde 'L' se lee 'lógicamente'). De este modo, "una proposición posee una de las propiedades modales si, y sólo si, cualquier sentencia que expresa la proposición tiene la correspondiente propiedad semántica. Ahora bien, cada proposición respecto a un sistema dado, S, es o necesaria, o imposible, o contingente. "Esta clasificación —escribe Carnap— es, de acuerdo con nuestra interpretación de las modalidades, análoga a la clasificación de sentencias de S en las tres clases de sentencias L-verdaderas, sentencias L-falsas y sentencias fácticas. Sin embargo, hay una diferencia importante entre las dos clasificaciones. El número de sentencias L-verdaderas puede ser infinito, y es, sin duda, infinito para cada uno de los sistemas [semánticos] discutidos. Por otro lado, hay solamente una proposición necesaria, porque todas las sentencias L-verdaderas son L-equivalentes entre si, y por eso poseen la misma intensión... De un modo análogo, hay sólo una proposición imposible, porque todas las sentencias L-falsas son L-equivalentes. Pero el número de proposiciones contingentes (con respecto a un sistema con un número infinito de individuos) es infinito, lo mismo que el de las sentencias fácticas".

Las lógicas modales sobre las que más se ha trabajado hasta la fecha son lógicas modales sentenciales. Algunos autores han intentado también, sin embargo, elaborar lógicas modales cuantificacionales; nos limitamos a mencionar aquí este intento, por lo demás sometido aún a discusión.

Terminemos indicando que los conceptos de que hemos hablado hasta ahora (conceptos de lo *necesario*, de lo *posible*, de lo *imposible*, de lo *contingente)* son considerados por G. H. von Wright sólo como una parte de los conceptos de modalidad. Hay, en efecto, según dicho autor, cuatro grupos de conceptos modales:

Primer grupo (modalidades *aléticas*), integrado por los conceptos antes señalados: *necesario, posible, contingente, imposible;*

Segundo grupo (modalidades *epistémicas*), integrado por los conceptos de *comprobado* o *se sabe que es verdadero, no decidido, falsificado* o *se sabe que es falso;*

Tercer grupo (modalidades *deónticas*), integrado por los conceptos de *obligatorio, permitido, indiferente, prohibido;*

Cuarto grupo (modalidades *existenciales*), integrado por los conceptos de *universal, existente, vacío.*

R. Blanche ha ampliado la tabla de conceptos modales propuestos por von Wright introduciendo los nuevos conceptos siguientes:

Para el primer grupo (modalidades atléticas): *innecesario.*

Para el segundo grupo (modalidades epistémicas): *plausible, litigioso.*

Para el tercer grupo (modalidades deónticas): *facultativo.*

Uno de los problemas que se plantean es el de si los atributos existenciales mencionados deben ser o no considerados como modales. Si se responde afirmativamente, tenemos la ya citada teoría modal cuantificacional. En todo caso puede observarse, según von Wright, que hay similaridades esenciales entre las modalidades aléticas, epistémicas y deónticas, por un lado, y los cuantificadores, por el otro. Los diferentes grupos de modalidades pueden, por lo demás, combinarse; una de las combinaciones estudiadas por el citado autor es la que hay entre las modalidades epistémicas y las existenciales.

Mencionamos algunos trabajos sistemáticos —varios de ellos brevemente comentados en el texto del artículo— sobre la noción lógica de modalidad: C. I. Lewis, A *Survey of Symbolic Logic*, 1918. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932. — O. Becker, "Zur Logik der Modalitäten", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI (1930). — Íd., íd., "Das formale System der ontologischen Modalitäten", *Blätter für deutsche Philosophie*, XVI (1943), 387-422 [crítica de la obra de N. Hartmann mencionada *infra*]. — Íd., íd., "Ein 'natürliches' formales System der logisch-ontologischen Modalitäten", *ibid.*, XVIII (1944), 82-93. — R. Feys, "Les logiques nouvelles des modalités", *Revue néo-scolastique de Philosophie*, XXXV (1937), XXXVI (1938). — Íd., íd., "Resultaten en mogelijkheden van de geformaliseerde lógica", *Tijdschrift voor Philosophie*, XII (1950), 237-45. — R. Carnap, *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, 1947, 2ª ed., 1958. — G. H. von Wright, An *Essay in Modal Logic*, 1951. — A. N. Prior, *Time and Modality*, 1957 [John Locke Lectures 1955-1956]. — A. R. Anderson, P. T. Geach, S. Hallden *ei al.*, *Modal and Many-valued Logics*, 1963 [Acta Philosophica Fennica, 16] [del "Coloquio sobre lógicas modales y polivalentes" celebrado en Helsinski 23-26 agosto 1962]. — R. Blanche, "Quantity, Modality, and Other Kindred Systems of Catégories", Minci, N. S., LXI (1952), 369-75. — J. Łukasiewicz, "A System of Modal Logic", *The Journal of Computing Systems*, I (1953), 111-49. — Sobre la noción ontológica de modalidad o los problemas ontológicos que plantea la noción lógica: A. Pfänder, *Logik*, 1921 (trad. esp.: *Lógica*, 1928). — F. Romero y E. Pucciarelli, *Lógica*, 1938, 17ª ed., 1961. — Hermann Weyl, "The Ghost of Modality", *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, ed. M. Farber, 1940, págs. 278-303. — N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1948. — Véase también Heinrich Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von N. Hartmann*, 1961 [Pullacher philosophische Forschungen, 5]. — A. Darbon, *Les catégories de la modalité*, 1956. — Gerbert M. Meyer, *Modalanalyse und Determinationsproblem*, 1962 [Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, 14]. — Entre los trabajos de interés histórico señalamos: S. Dominczak, *Les jugements modaux chez Aristote et les scolastiques*, 1923. — Albrecht Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitschlüsse. Eine logisch-philologische Untersuchung der kap, 13-22 von Aristoteles' Analytica priora*, 1933 (Dis.). — I. M. Bocheński, "Notes historique sur les propositions modales", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXI (1937). — Íd., íd., *Ancient Formal Logic*,

1951. — B. Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 234-42. — R. Feys, "Les systèmes formalisés des modalités aristotéliciennes", *Revue philosophique de Louvain*, XLVIII (1950), 478-509. — K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius*, 1951, págs. 60-2. — A. N. Prior, "Diodorean Modalities", *Philosophical Quarterly*, V (1955), 205-13.

MODELO. El término 'modelo' puede ser empleado en diversos sentidos.

Metafísicamente, 'modelo' puede designar el modo de ser de ciertas realidades, o supuestas realidades, del tipo de las ideas o formas platónicas. Estas ideas o formas son, en efecto, paradigmas y, por consiguiente, modelos de todo lo que es en la medida en que es. Siendo el modelo de una realidad equivalente a esta realidad en su estado de perfección, el modelo es aquello a que tiende toda realidad para ser lo que es, es decir, para ser plenamente sí misma en vez de ser una sombra, copia, disminución o desviación de lo que es. En este sentido 'modelo' equivale a 'realidad como tal'. Modelo a este respecto es también el "primer motor" (VÉASE) y, en general, todo ser cuyo modo de "moverse" consiste en "mover (por atracción) todo lo demás".

Estéticamente, 'modelo' es un vocablo empleado en varios contextos y con diversos propósitos. Por un lado, el modelo estético puede ser equiparado a lo que el artista intenta (estéticamente) reproducir. Por el otro, puede ser equiparado a lo que el artista tiene en su mente como un ideal al cual trata de acercarse lo más posible. Finalmente, puede ser equiparado a un valor o serie de valores, objetivos o supuestamente objetivos, que serían los modelos últimos de toda realización estética.

Éticamente —y también "vitalmente" y, en general, "humanamente"— 'modelo' designa aquella persona que por su comportamiento y hasta simplemente por su modo de ser lo que es —por su propio ser— ejerce una atracción sobre otras personas. La noción de modelo en este sentido ha sido tratada por varios autores, entre los que destacan Nietzsche, Bergson y Scheler, y especialmente los dos últimos. Bergson habla de "la llamada" del héroe, del santo y, en general, de "la personalidad moral". Estos "modelos" no ejercen presión sobre sus semejantes; su modo de actuar es más bien el que se deriva de ser personalidades hacia las cuales se *aspira* — y que se aspira a imitar. Por eso los modelos pertenecen a las sociedades abiertas. Scheler distingue entre "modelos" *(Vorbilder) y* "jefes" *(Führer)*. El modelo no necesita querer ser modelo y ni siquiera saber que lo es; el jefe, en cambio, quiere serlo y sabe lo que es. La relación entre el modelo y los imitadores no es consciente; la que hay entre jefe y sus subordinados es consciente. Los modelos pueden ser muy varios: puede tratarse de una persona presente; de una personalidad del pasado, y hasta de un personaje creado por un poeta. Los modelos requieren de sus imitadores o seguidores un modo de ser, un estado de ánimo o talante y no (como los jefes, de sus subordinados) una actividad.

Epistemológicamente, la noción de modelo ha sido usada y desarrollada con el fin de poner de relieve ciertos modos de explicación de la realidad. Los modelos pueden ser empleados, y han sido empleados, en todas las ciencias: en la física, biología, psicología, sociología, etc. — así, se ha hablado de modelos mecánicos de movimiento, pero también de modelos conductistas o behaviorales. En su sentido más primario, el modelo es una representación pictórica, pero ésta, que es muy común en ramas como la óptica geométrica, no es posible en todas las ciencias o en todas las ramas de una ciencia. Durante un tiempo se consideró como "modelo de modelos" el llamado "modelo mecánico" — como los modelos usados por Galileo, Newton y otros autores. Es conocida la declaración de Lord Kelvin, según el cual solamente puede entenderse una realidad o un proceso físico cuando se puede presentar un modelo mecánico de ellos. La dificultad de presentar modelos mecánicos para la teoría electromagnética de Maxwell hizo pensar a algunos que la historia de la noción de modelo en física tocaba a su fin, pero luego se vio que podían presentarse modelos no mecánicos. Debe distinguirse entre un modelo y una teoría, aun cuando ambos se hallan muy estrechamente relacionados, pues el modelo para una teoría equivale a una interpretación de esta teoría. Una teoría dada puede, pues, tener diversos modelos. Se ha discutido en abundancia si los modelos tienen solamente un valor heurístico para la construcción, uso o interpretación de teorías o si poseen un valor explicativo que no se reduce a su utilidad. Es común distinguir hoy entre una explicación (teórica) en sentido estricto y un modelo (el cual es un modo de ver una realidad o un proceso *como si* tuvieran tales o cuales características). Ello supone dar al modelo un cierto valor heurístico, pero no reducirlo al mismo, ya que ver una realidad o un proceso como si tuvieran tales o cuales características es también explicar la realidad o el proceso en cuestión.

Las tesis de Bergson se hallan en *Les deux sources de Ja morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946), Caps. II v III. — Las de Scheler, en su trabajo "Vorbilder und Führer", incluido en *Schriften aus dem Nachlass, I*, y reimp. en *Gesammelte Schriften*, vol. 10 (1957), 255-344. — Casi todas las obras sobre epistemología y filosofía de la ciencia se ocupan de la noción de modelo; recomendamos especialmente, entre lo más reciente: Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, 1961, Cap. XIII. — Hans Freudenthal, ed., *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences*, 1961. — R. B. Braithwaite, H. Putnam *et al.*, "Symposium on Models in the Empirical Sciences", en el volumen *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, 1962, págs. 224-64, ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski [Proceedings of the 1960 International Congress].

MODERATO DE GADES (*fl.* siglo I), uno de los neopitagóricos de la época, dio una interpretación simbólica a la numerología pitagórica. Los números eran, en efecto, para Moderato expresiones simbólicas de los principios en un sentido parecido a como las letras son expresiones simbólicas cuyas combinaciones forman los vocablos. Así, los números proporcionan una imagen simbólica de las realidades inteligibles. Según Moderato, el "Uno" es ante todo el Uno que se halla más allá del ser; luego, viene el Uno que es la idea inteligible de la unidad; finalmente, el Uno como alma. A lo Uno en su constitución triádica sucede la Diada como materia. Todas estas concepciones coincidían tanto con ideas análogas de Ni-

cómaco de Gerasa como con opiniones ya sustentadas por algunos de los miembros de la antigua Academia. Como estos últimos, Moderato se valía de los cuadros de oposición proporcionados por los números, y lo que a su entender simbolizan, con el fin de explicar el origen y jerarquía de las realidades.

Referencias a los πυθαγορικαὶ σχολαί de Moderato en la *Vida de Pitágoras*, de Porfirio. — Artículos de F. Bücheler en *Rheinisches Museum* (1882 y 1908), de P. Tannéry en *Revue de philologie* (1889) y de V. de Falco en *Rivista indo-greco-italica* (1922). — Santiago Montero Díaz, "M. de G. en la crisis del pensamiento antiguo", en *De Calicles a Trajano*, 1948.

MODERNISMO. El vocablo 'modernismo' se entiende en dos sentidos: uno amplio y otro estricto. En un sentido amplio 'modernismo' designa toda tendencia a acoger y aun a exaltar lo moderno, sea éste lo que corresponde al período histórico llamado "moderno", o bien todo lo más nuevo y reciente de cualquier época. En sentido estricto 'modernismo' es una tendencia que se ha manifestado dentro de varias religiones —judaísmo, protestantismo, catolicismo— y que ha consistido en un afán de transformar de maneras muy radicales ciertas estructuras tradicionales, no sólo de pensamiento e interpretación, sino también inclusive dogmáticas. Especialmente resonante ha sido el llamado "movimiento modernista" dentro del catolicismo —al que nos referiremos luego con más detalle—: definido como un inmoderado afán de progresismo que ha socavado las bases de la fe, dicho modernismo ha sido —como veremos también luego— condenado por la Iglesia, la cual, empero, ha condenado asimismo el movimiento estrictamente opuesto al modernismo, es decir, el llamado "integrismo". Debe advertirse que estas condenas afectan sólo a los aspectos religiosos y dogmáticos, no a los políticos o político-sociales.

Estrictamente hablando, se consideran como modernistas las teorías que defienden el simbolismo, es decir, la opinión según la cual los dogmas son meros símbolos de la vida moral y religiosa; el pragmatismo en la interpretación del dogma; las consecuencias religiosas del llamado *Reformkatholizismus*, donde la introducción de corrientes modernas, especialmente las de carácter idealista, afecta a algo más que a la posición exclusivamente filosófica; el inmanentismo que deja de ser un simple método y se convierte en una metafísica que llega inclusive, deliberadamente o no, a soltar las amarras con lo trascendente... Como consecuencia de ello, varias de las direcciones de la filosofía contemporánea —la filosofía de la acción llevada a consecuencias extremas, o el inmanentismo radical, las corrientes de la llamada "metafísica cristiana" cuando pretende orientarse en un "agustinismo puro", el historicismo, etc.— pueden ser consideradas como modernistas. De ahí la inclusión formal dentro del modernismo de autores como Edouard Le Roy (v.), el P. Laberthonnière (v.), Antonio Fogazzaro (1842-1911), Ernesto Buonaiuti (1881-1946), una parte de la producción de Friedrich von Hügel (1852-1925), Hermann Schell (v.), George Tyrrell (1861-1909), etc. Desde el punto de vista exegético, el modernismo se manifiesta por una tendencia hacia el historicismo extremo en el sentido de defender la opinión de que lo histórico es lo que domina principalmente el contenido dogmático. A. Loisy puede ser considerado como el más significado representante de esta corriente. También en la teología protestante se dio una forma de modernismo, a la vez que ella (como ocurre con Auguste Sabatier) influyó sobre el modernismo católico. Este último fue formalmente condenado por la Iglesia en el llamado (por analogía con el de 1864) *Syllabus* de Pío X, de 1907. Este *Syllabus* es, en realidad, una serie de condenaciones que abarcan el Decreto *Lamentabili sane exitu*, del 3 de junio de 1907, decisión doctrinal del Sagrado Oficio condenando en 65 proposiciones las tesis modernistas; la Encíclica papal *Pascendi domini gregis*, del 8 de noviembre de 1907, y el "Juramento antimodernista" de 1910, en el cual conviene destacar sobre todo, desde el punto de vista filosófico, la corrección del antiintelectualismo en que habían desembocado gran parte de las comentes modernistas, igualmente opuestas al fideísmo, al intelectualismo y al ontologismo. Las condenaciones mencionadas obligan a los católicos, pero algunos teólogos señalan que ellas son únicamente decisiones doctrinales de la Congregación romana y no están, por lo tanto, exentas de error. La condenación de 1907 puede considerarse como una especie de prolongación del mencionado *Syllabus* de 1864 contra los errores religiosos modernos, *Syllabus* que ha sido interpretado asimismo de diversas maneras por los teólogos católicos, sin que ello implique permiso de profesar las doctrinas condenadas.

Véanse las siguientes obras, pertenecientes a diversas tendencias (católicas ortodoxas las de Mercier, Jean Rivière; no católicas las de Holl, Kubel, Houtin): Karl Holl, *Der Modernismus*, 1908. — J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, 1909. — Cardenal Mercier, *Le Modernisme*, 1909. — G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, 1909. — j. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, 1912. — A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, 1913. — L. C. Lewis, *The Philosophical Principles of French Modernism*, 1925. — Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Église. Études d'histoire religieuse contemporaine*, 1929. — Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 1962.

Documentos: *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, 1960 [Cartas a M. Blondel, H. Brémond, F. von Hügel, A. Loisy, F. Mourret, J. Wehrlé, presentadas por René Marié, S. J.]. — Las obras de Edouard Le Roy, P. L. Laberthonnière, Hermann Schell y A. Loisy han sido mencionadas en las bibliografías de los artículos correspondientes. Las obras principales de George Tyrrell son: *Lex Orandi*, 1904. — *Lex Credendi; Trough Scyla and Charybdis*, 1907. — *Christianity at the Crosroads*, 1909. — Las del Barón Friedrich von Hügel son: *Eternal Life, a Study of Its Implications and Applications*, 1912. — *The Germán Soul; Two Studies*, 1916. — *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, I, 1921; II, 1926. — *The Reality of God, and Religion and Agnosticism*, 1931 [póstuma].

MODISTI. Véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA.

MODO. Examinaremos en este artículo la noción de modo desde el punto de vista lógico, desde el punto de vista metafísico (y ontológico) y desde el punto de vista semántico.

El modo desde el punto de vista lógico es tratado en la doctrina del silogismo (VÉASE). En la parte que se refiere al silogismo categórico se

llama modo a la disposición de las premisas según la cantidad (v.) y la cualidad (v.). Las premisas pueden ser de tipo A (universales afirmativas), E (universales negativas), I (particulares afirmativas) y O (particulares negativas). Las disposiciones de las premisas se muestran en el siguiente cuadro:

P. may.	AAAA	EEEE	IIII	OOOO
	||||	||||	||||	||||
P. men.	AEIO	AEIO	AEIO	AEIO

Tenemos así 16 modos (4^2). Cada uno de estos modos se encuentran en cada una de las cuatro figuras del silogismo (V. FIGURA). Por lo tanto, 16 X 4 = 64 modos posibles. Si en vez de atender solamente a la disposición de las premisas, consideramos asimismo la de la conclusión, tenemos 64 modos (4^3). Como cada uno de estos modos se encuentra en cada una de las cuatro figuras del silogismo el número total de modos resultante es 64 X 4 = 256.

Sólo un cierto número de modos se consideran válidos. Según algunos autores, son 15. Según otros (la mayor parte), 19. Los modos son representados mediante términos latinos en los cuales aparecen las vocales 'A', 'E', 'I', 'O' en un cierto orden. Así, el modo llamado *Barbara* muestra la sucesión AAA; el modo llamado *Celarent*, la sucesión EAE; el modo llamado *Darii*, la sucesión AII; el modo llamado *Ferio*, la sucesión EIO. La lista de los 15 modos es dada en los siguientes términos:

1ª figura: *Barbara, Celarent,* Darii, *Ferio;*

2ª figura: *Cesare, Camestres, Festino, Baroco;*

3ª figura: *Datisi, Ferison, Disamis, Bocardo;*

4ª figura: *Calemes, Fresison, Dimatis.*

Los otros modos hasta 19 son:

3ª figura: *Darapti, Felapton.*

4ª figura: *Bamalip, Fesapo.*

La fórmula mnemónica usada para los 19 modos es la siguiente:

Barbara, Celarent, primae *Darii Ferioque.*

Cesare, Camestres, Festino, Baroco secundae.

Tertia grande sonans récitât: *Darapti, Felapton,*

Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison, Quartae

Sunt *Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.*

Hay que tener en cuenta que algunos lógicos no admiten la cuarta figura sino que la consideran como primera figura indirecta. En este caso pertenecen a la primera figura indirecta *Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison* si se admiten 19 modos, y *Calemes, Fresison, Dimatis* si se admiten 15.

En la doctrina del silogismo disyuntivo se presentan cuatro modos para la primera figura (*modus ponendo tollens) y* cuatro modos para la segunda figura *(modus tollendo ponens*). En el silogismo hipotético (llamado a veces condicional) se presentan cuatro modos para la primera figura *(modus ponendo ponens) y* cuatro modos para la segunda figura *(modus tollendo tollens*). (En el silogismo hipotético el término 'figura' se usa solamente por analogía, pues la figura depende no sólo de la función del término medio en la argumentación, sino también del papel que desempeña el término medio en las premisas [esto es, su papel como condición, como afirmación o como eliminación].) Referencias a dichos modos en el artículo MODUS PONENS, TOLLENS.

El modo *(modus)* es asimismo considerado como una expresión aplicable a una proposición entera — cuando se dice, por ejemplo, que tal proposición es necesaria, posible, imposible, verdadera, falsa, etc. Pueden clasificarse los modos de varias maneras. Por lo pronto, puede distinguirse entre modos tales como "necesario", "contingente", "imposible", "posible", y modos tales como "verdadero", "falso", "ignorado", "creído", "dudoso". Luego, pueden distribuirse los modos de acuerdo con las relaciones que mantienen entre ellos: exclusión mutua (como necesario-contingente); subordinación (como necesario-posible), ausencia de relación o *impertinentia* (como dudoso-posible). De los modos como expresiones que caracterizan las llamadas "proposiciones modales" y de la oposición entre estas proposiciones nos hemos ocupado en MODALIDAD y OPOSICIÓN.

Desde el punto de vista metafísico, se ha hablado de modos comunes (equiparados a los trascendentales [VÉASE], modos metafísicos en general y modos de ser (metafísicos, físicos, etc.). Desde el punto de vista metafísico los modos son "modos reales". Tanto los escolásticos como muchos filósofos modernos se ocuparon extensamente de los modos como modos reales. Según J. I. Alcorta *(La teoría de los modos en Suárez* [1949], págs. 13 y sigs.), hay indicaciones para una doctrina de los modos reales en San Juan Damasceno, pero solamente los escolásticos después de Santo Tomás, especialmente los pensadores de la llamada "segunda escolástica" —Cayetano, Suárez, Juan de Santo Tomás, los Conimbricenses, etc.—, trataron extensamente este problema. Los modos reales son afecciones entitativas que no poseen consistencia propia independiente de otra entidad. Su realidad ontológica es, pues, más débil que la de los accidentes. Pero son importantes, porque permiten establecer —mediante la distinción llamada modal— distinciones entre una entidad y algunas de sus modificaciones reales. Los modos reales pueden ser de varias clases: modos substanciales, modos accidentales, modos de inherencia, etc. Duns Escoto habló de "modos intrínsecos", entendiendo por ellos ciertas determinaciones intrínsecas de la esencia; el modo intrínseco expresa el modo como un sujeto es lo que es. Así, 'audible' en 'sonido audible' no designa un modo intrínseco del sonido, el cual puede ser audible o no serlo. Pero 'fuerte' en 'sonido fuerte' designa un modo intrínseco del sonido, pues pertenece intrínsecamente al sonido la posibilidad de ser fuerte o no serlo.

Algunos de los más importantes filósofos modernos prestaron, según se indica antes, gran atención al problema de los modos reales. Así, por ejemplo, Descartes llamó a veces *modos* a los atributos o cualidades de la substancia. A veces, como en los *Principios,* estableció una distinción entre modos, atributos y cualidades. "Cuando considero —escribe Descartes— que la substancia está dispuesta o diversificada de otra forma por ellos, me sirvo particularmente del término *modo;* cuando esta variación hace que pueda ser llamada tal, la llamo *cualidad;* cuando pienso que estas cualidades o modos son en la substancia sin considerarlas de otro modo que como dependientes de ella, las llamo *atributos"* (I, 55).

Los atributos son, pues, modos fundamentales (como la extensión de los cuerpos) o simples cualidades (como la figura de los cuerpos). Los modos son, en suma, modificaciones del atributo fundamental, pero de tal suerte que cada substancia individual es un modo de ese atributo. Por eso Descartes llama *modos de la extensión y modos del pensamiento* a las cosas extensas y pensantes, con lo cual el modo constituye, por así decirlo, la individualidad de la sustancia. Esta concepción planteó un grave problema respecto a la individualidad misma de los individuos, pues equivalía a suponer que sólo lo substancial era individual. De ahí la conclusión de Spinoza. Éste llamaba modos a las "afecciones de la sustancia, o sea a aquello que es en otro y por lo cual se concibe" (*Eth.*, *I*, def. 5). Pero los modos no son simplemente finitos en cuanto manifestaciones de la substancia infinita, sino que son finitos sólo en cuanto hay separación de la especie y la existencia, limitación o acotación. En cambio, los modos infinitos se caracterizan por la mutua implicación de la esencia y la existencia, "constituyendo" los modos finitos que se hallan respecto a los primeros en una relación de dependencia y contingencia. Locke entendió los modos como una variedad de lo que llamaba "ideas complejas", junto a las substancias y a las relaciones. "Llamo *modos* —escribió Locke— a las ideas complejas que, independientemente de como están compuestas, no contienen en ellas la suposición de subsistir por ellas mismas, sino que son consideradas como dependencias o afecciones de sustancias — tal como las ideas significadas por los vocablos 'triángulo', 'gratitud', etc. Y si en esto uso el vocablo 'modo' con un sentido algo distinto del ordinario, ruego que se me disculpe, ya que al hablar en forma distinta de la ordinaria es inevitable introducir nuevas palabras o usar palabras antiguas en una significación relativamente nueva" (*Essay*, II, xii, 4). Los modos en sentido de Locke son, pues, maneras de designar ideas de cualidades, y complejos de cualidades, independientemente de las substancias a las cuales adhieren o pueden adherir. Según Locke, hay dos tipos de modos: (1) modos simples, o variaciones o combinaciones de una misma idea simple (como "una docena"); (2) modos mixtos, o compuestos de ideas simples de varias clases puestas juntas para hacer una idea compleja (como "la belleza", que consiste en una cierta combinación de color, figura, etc. que causa deleite) (*op. cit.*, II, xii, 5). Entre los modos simples, Locke trata de los modos de la idea de espacio, duración, número, infinitud y otros modos (de movimiento, sonido, colores, así como algunos que no poseen nombre propio), modos de ideas simples de pensamiento, de ideas de placer y dolor, modos de poder o potencia (*power*). Entre los modos mixtos Locke trata de ideas complejas tales como las de obligación, una mentira, etc. La doctrina de los modos de Locke —que es como una "teoría de los objetos [y de las representaciones]"— ejerció gran influencia, por lo menos en tanto que aun autores hostiles al pensamiento de Locke adoptaron su terminología. Tal ocurre con Leibniz en el Libro II ("Sobre las ideas") de los *Nouveaux Essais.* Aunque se opone a Locke en la mayor parte de los casos, Leibniz habla de los modos simples del espacio y de la duración y otros modos simples formados a base de ideas simples (modos de movimiento, como "deslizarse"); de modos relativos al pensamiento o modos dados por la reflexión; de modos del placer y el dolor. Habla asimismo de modos mixtos, los cuales se distinguen de los modos más simples por cuanto mientras estos últimos "sólo están compuestos de ideas simples de la misma especie" los primeros "son ciertas combinaciones de ideas simples que no se consideran como marcas características de ningún ser real que posea una existencia fija, sino como ideas separadas e independientes que el espíritu experimenta juntamente, por lo cual se distinguen de las ideas complejas de substancias" (*op. cit.*, II, xxii, § 1).

Lo que puede llamarse "doctrina de los modos" ha tenido escasa resonancia a partir de fines del siglo XVIII; el propio uso de 'modo' como "modo real" (en cualquiera de los posibles sentidos de 'modo real') se perdió, siendo sustituido en algunos casos por otros conceptos que, aunque similares, no son idénticos al de modo — así, por ejemplo, por el concepto de "nota" (Cfr. en Kant el uso de *Merkmal* como "característica" y, más específicamente, "característica fenoménica"). Hegel se refirió a los modos como modos reales, pero los trató dentro de la doctrina de las modalidades lógicas como "modalidades reales".

Entre los filósofos contemporáneos han tratado de la noción de modo, entre otros, Nicolai Hartmann y Paul Weiss. Nicolai Hartmann (Cfr. la serie de obras de este autor citadas en HARTMANN [NICOLAI], trad. al esp. bajo el título general: ONTOLOGÍA) entiende por "modos de ser" (*Seinsmodi*) modos tales como la posibilidad y la realidad, la necesidad y la causalidad, la imposibilidad y la realidad. El problema de los modos de ser (distinto del problema de los llamados "momentos del ser" y "maneras de ser") ha sido investigado por Hartmann dentro del "análisis modal (ontológico)" o doctrina de la modalidad (v.) [ontológica]. Para Paul Weiss (*Modes of Being*, 1958), los modos del ser no pertenecen propiamente a éste (de un modo "realista") ni tampoco exclusivamente al pensamiento (de un modo "idealista"). Son modos de interpretación, parecidos a categorías, que abarcan por igual el sujeto y el objeto. Hay, según dicho autor, cuatro modos fundamentales: actualidad, idealidad, existencia y Dios. Cada uno de estos modos se refiere a los otros tres y completa a los otros tres. La actualidad es el modo de ser espacio-temporal; la idealidad abarca las normas; la existencia incluye la energía (o aspecto dinámico de la realidad); Dios es la unidad (atemporal y aespacial).

El concepto de modo desde el punto de vista semántico fue tratado sobre todo por los gramáticos especulativos (véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA), los cuales investigaron con detalle los llamados "modos de significar" (*modi significandi*) — tales, por ejemplo, el nombre (v.). Según algunos autores, los modos de significar constituían una parte de los modos; junto a ellos había los modos de conocer (*modi intelligendi*) y los modos de ser (modi *essendi*). Otros autores, en cambio, negaban tales distinciones y proponían que los únicos modos que podían ser objeto de investigación eran los *modi significandi.*

MODUS. Véase MODALIDAD; MODO;

MODUS PONENS, TOLLENS; OPOSICIÓN; PROPOSICIÓN.

MODUS PONENS, TOLLENS. Entre las tautologías de la lógica sentencial encontramos las siguientes:

$$((p \supset q) \,.\, p) \supset q \qquad (1),$$
$$((p \supset q) \,.\sim q) \supset \sim p \qquad (2).$$

(1) es llamada *modus ponens*; según la misma, puede afirmarse el consecuente de un condicional si se afirma su antecedente. (2) es llamada *modus tollens*; según la misma, puede negarse el antecedente de un condicional si se niega su consecuente.

Conviene no confundir las tautologías en cuestión con reglas de inferencia. Las primeras pertenecen a la lógica; las segundas, a la metalógica. Así, por ejemplo, la llamada *regla de separación,* según la cual si un condicional y su antecedente son tomados como premisas, el consecuente puede ser inferido como conclusión, es una regla metalógica cuyos ejemplos pueden ser los mismos que los que corresponden a la tautología (1), llamada *modus ponens.*

En la lógica tradicional los *modi* llamados *modus ponendo ponens, modus tollendo tollens, modus tollendo ponens y modus ponendo tollens* son presentados como modos compuestos equivalentes a reglas de inferencia que rigen los silogismos condicionales y disyuntivos. Los esquemas de los citados modos son:

Modus ponendo ponens: Si *p*, entonces *q*; *p; q*.

Modus tollendo tollens: Si *p, entonces q;* no *p*.

Modus tollendo ponens: O p o q; no p; q.

Modus ponendo tollens: No a la vez *p y q; q;* no *p*.

En la literatura lógica tradicional se usan en vez de letras sentenciales (*'p'*, *'q'*) los conocidos esquemas ('S es P', 'M es Q'). El uso de las letras sentenciales ofrece la ventaja de que puede anteponerse más fácilmente la negación o la disyunción a toda la sentencia; por este motivo las preferimos en el presente caso.

'Ponens' significa 'que pone' o 'que afirma'; *'tollens'*, 'que borra' o 'que niega'. Así, *'modus ponendo ponens'* puede traducirse 'modo que afirma afirmando'; *'modus tollendo tollens'*, 'modo que niega negando'; *'modus tollendo ponens'*, 'modo que afirma negando'; *'modus ponendo tollens'*, 'modo que niega afirmando'. *'Modus ponens'* puede traducirse 'modo que afirma' o 'modo afirmativo'; *'modus tollens'*, 'modo que niega' o 'modo negativo'.

La no observación de las citadas reglas da lugar a conclusiones incorrectas. Hemos dado un ejemplo en Sofisma (VÉASE). Señalamos aquí cuatro esquemas de los razonamientos *incorrectos* más frecuentes.

Si *p*, entonces *q; q; p.*
Si *p*, entonces *q;* no *p;* no *q*.
O p o q; q; no p.
No a la vez *p y q; no q; p.*

MOHISMO. Véase MO-TSE.

MOKSA. Una de las principales finalidades —si no la principal— de la actividad humana según casi todos los sistemas de la filosofía india (VÉASE) es lo que se llama *moksa.* La traducción más habitual de *moksa* es 'liberación'. Se trata, en efecto, de obtener un estado de perfección —que puede tener lugar ya en esta vida o que puede remitirse a otra— en el cual hayan desaparecido las inquietudes, las pasiones, la ignorancia y otras máculas de la existencia humana. Muy frecuente es también concebir la *moksa* como una liberación del engaño producido por la multiplicidad de las cosas. El único sistema para el cual no hay *moksa* es el sistema de *Chārvāka*; ahora bien, aun en éste se habla de liberación del dolor —que, aunque imposible en principio, debe procurar alcanzarse mediante mezcla del dolor con el placer—, así como de una liberación —ciertamente, poco deseable— de todos los males por medio de la muerte. Observemos que la idea de *moksa* es importante en la filosofía india para explicar la función del conocimiento: el conocimiento sirve justamente para conseguir la *moksa* o liberación.

MOLESCHOTT (JAKOB) (1822-1893) nac. en s'Hertogensbosch (Holanda), estudió medicina en la Universidad de Heidelberg, donde enseñó de 1847 a 1854, cuando tuvo que abandonar la cátedra por la hostilidad de las autoridades hacia sus concepciones materialistas. De 1856 a 1861 enseñó fisiología en el Politécnico de Zürich, y desde 1861 profesó en Turin hasta su traslado a Roma en 1879.

Moleschott fue, con Büchner (VÉASE), uno de los más destacados materialistas del siglo XIX. Enemigo del idealismo, del esplritualismo y, en general, de toda doctrina no estrictamente materialista, Moleschott defendió no sólo el materialismo, sino también el mecanicismo, estimando que solamente hay una realidad —la materia—, que posee por sí misma la fuerza o energía. Fuerza o energía no son, sin embargo, propiedades de la materia: la energía no puede existir sin la materia lo mismo que la materia no puede existir sin la energía. Moleschott negó la existencia de Dios y afirmó que "la ciencia moderna" no sólo terminará por probar que Dios no existe, sino también por destruir todas las ideas más o menos antropomórficas ocultas en los sistemas no materialistas. Al tiempo que materialista y mecanicista, Moleschott fue determinista y declaró ser empirista, sosteniendo que todo el conocimiento se obtiene de la acción de substancias corporales sobre los sentidos. La influencia de Moleschott fue grande durante un tiempo, sobre todo en Alemania y en Italia, donde fue traducido y difundido por Cesare Lombroso. Sus ideas filosóficas estaban en parte cercanas a algunas de Ludwig Feuerbach, a quien celebró como el principal filósofo de la época.

Obras principales: *Physiologie des Stoffwechselsin Pflanzen und Tieren*, 1851 (*Fisiología de los cambios materiales en las plantas y en los animales*). — *Der Kreislauf des Lebens*, 1852, 5« ed., 2 vols., 1875-1886 *(El circuito de la vida*). — *Licht und Lebens,* 1856 *(Luz y vida*). — *Die Einheit des Lebens*, 1864 (*La unidad de la vida*). — Autobiografía: *Für meine Freunde, Lebenserinnerungen*, 1894).

MOLINA (ENRIQUE) nac. en La Serena, Chile (1871-1956), profesor y rector de la Universidad de Concepción, plantea decididamente, como resumen de su meditación filosófica, el problema que considera capital: la relación entre ser y conciencia. Enrique Molina rechaza por igual el idealismo y el materialismo mecanicista; el ser prima sobre la conciencia, porque es temporalmente anterior a ella, pero este primado no excluye, sino que admite la afirmación de un espíritu en potencia dentro del ser y máximamente realizado por el hombre. El primado del ser no es, por otro lado, ni una tesis arbitraria ni el resultado de una ex-

ploración de la conciencia por sí misma: el ser es afirmado, porque es primeramente vivido por la conciencia como una totalidad de la que ella forma parte. Al "pienso, luego existo" debe contraponerse un "pienso, luego existo y existe el ser", el cual debe ser entendido, desde luego, como una existencia y no como el reflejo de una esencia intemporal. El ser se orienta hacia el valor, no sólo porque la realidad constituye una serie de grados no estáticos, sino también porque sin el valor y el espíritu el ser carecería de sentido. Colaborar en la valorización y espiritualización del ser es así lo único que puede superar el ingenuo optimismo y el pesimismo suicida; la vida es una ilusión obstinada, tal vez porque, aun reconociendo su finitud, el hombre lleva dentro de sí el empuje infinito del ser. De ahí que el problema primordial del hombre sea la realización de su vida espiritual, entendida tanto ontológica como éticamente y de ahí que, dentro de un mundo sin sentido en el que sólo el hombre suele manifestar designios, la actitud más aconsejable es la armonía de la acción y la contemplación, dentro de una finalidad de "hacer bien las cosas", con las creaciones espirituales que la acompañan.

La labor filosófica en Chile es también desarrollada por diversos pensadores de distinta orientación: Pedro León Loyola (nac. 1889), cuya labor docente en el Instituto Pedagógico ha formado nuevas generaciones de estudiosos: Eugenio González, profesor en el mismo Instituto; Jorge Millas AV.); Clarence Finlayson (1913-1954; *Analítica de la contemplación, Los nombres metafísicos de Dios, Expedición a la muerte*), discípulo de Yves Simon, ex profesor en la Universidad Católica Bolivariana, que siguió la tradición neotomista y trabajó sobre todo en los problemas metafísicos de Dios y de la muerte; Humberto Díaz Casanueva, orientado en el existencialismo ("El filósofo y la existencia concreta". *Atenea* Nº 204); Félix Schwartzmann, que ha investigado con detalle los problemas del hombre y de la cultura en América como base para una antropología filosófica general; Mario Ciudad (*Schopenhauer oculto: la extrañcza existencial*, 1961). La actividad filosófica en Chile se ha concretado en la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía, constituida, entre otros, por Mario Ciudad Vázquez, Armando Roa, Santiago Vidal, Juan de Dios Vial; órgano de la sociedad es la *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile, desde 1951).

Obras: *Filosofía americana*, 1912. — *La filosofía de Bergson*, 1916. — *Dos filósofos contemporáneos: Guyau, Bergson*, 1925. — *Proyecciones de la intuición*, 1934. — *La herencia moral de la filosofía griega*, 1934. — *De lo espiritual en la vida humana*, 1936. — *Por los valores espirituales*, 1939. — *Confesión filosófica. Llamado de superación a la América Hispana*, 1942. — *Nietzsche, dionisíaco y asceta*, 1945. — *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*, 1951. — *Tragedia y realización del espíritu. Del sentido de la muerte y del sentido de la vida*, 1952.

MOLINA (LUIS DE) (1536-1600) nac. en Cuenca, ingresó en 1553 en la Compañía de Jesús. Estudió en el Colegio jesuítico de Coimbra, donde profesó filosofía. Luego enseñó en la Universidad de Evora. El mismo año de su muerte había sido nombrado profesor en el Colegio Imperial de Madrid. Molina erigió una doctrina teológica para la solución del problema de la relación entre la omnipotencia divina y el libre albedrío (VÉASE) humano que constituyó la base de grandes debates a lo largo del siglo XVII y hasta la misma época actual. El molinismo se oponía tanto a la tesis de la premoción (VÉASE) física, defendida por el tomismo puro como a la tesis extrema agustiniana, o basada en diversas interpretaciones del agustinismo. Según él, no se puede considerar el libre albedrío como algo físicamente e intrínsecamente determinado; la criatura humana no está, según Molina, determinada completamente para el bien o para el mal, sino que puede, en último término, decidir si ejerce o no la correspondiente facultad de decisión. Lo cual no significa, desde luego, la adhesión a una tesis que suprimiría la omnipotencia divina o, mejor dicho, las formas de la predeterminación. En efecto, Dios ejerce una acción sobre la libertad humana por medio del *concurso simultáneo*, el cual afecta a la constitución misma del libre albedrío y aun a sus movimientos, pero no a su "indiferencia". Por otro lado, Dios predetermina los actos por medio de su conocimiento. Éste es el propio de la llamada ciencia media (VÉASE), a la cual nos hemos referido ya al tratar este concepto y al referirnos a la noción de futurible (VÉASE). Dios conoce, en otros términos, lo que hará el hombre justamente porque sabe lo que puede hacer en todos los mundos posibles en que esté colocado. Los partidarios de la tesis de la premoción física combatieron muy especialmente esta doctrina, a la cual acusaban de excesiva acentuación de la autonomía humana y de congruente sacrificio de las prerrogativas de la omnipotencia de Dios.

La obra en la cual se exponen las doctrinas fundamentales de Luis de Molina sobre los puntos mencionados es la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis Divi Thomae articulos* (Lisboa, 1588). — Además, Luis de Molina escribió: *Commentario in* Priman» *Divi Thomae Partem* (Cuenca, 1592). — *De Justitia et Jure* (Cuenca, I, 1593; II, 1597; III, 1600; las partes IV-V fueron publicadas después de la muerte del autor). — De la numerosa bibliografía sobre Luis de Molina y el molinismo destacamos: R. P. Schneemann, *Controversiae de divina gratia liberique arbitrii concordia initia et progressus*, 1881. — Th. de Régnon, *Bannez et Molina, histoire, doctrine, critique, métaphysique*, 1883. — H. Gayraud, *Providence et libre arbitre. Thomisme et Molinisme*, 1892. — W. Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen*, 1928 [Philosophie und Grenzwissenschaften, II, 4 y 5]. — Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1932, págs. 79 y sigs. — Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, 1935. — M. Fraga, *L. de Molina y el derecho de guerra*, 1947. — J. M. Díez-Alegría, *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en L. de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*, 1952. — V. Muñoz, *Zumel y el molinismo*, 1953 (edición del informe del P. Francisco Zumel sobre la doctrina del P. Luis de Molina en julio de 1595). — A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1952. — Véanse también las dos obras sobre

la ciencia media de Gabriel de Henao citadas en bibliografía de este teólogo; aunque publicadas en el siglo XVII son todavía útiles para una comprensión de ciertos aspectos fundamentales del molinismo.

MOLINISMO. Ver ALBEDRÍO (LIBRE), CIENCIA MEDIA, FUTURIBLE, MOLINA (LUIS DE), PREMOCIÓN FÍSICA, PREDESTINACIÓN

MOLINOSISMO. Véase QUIETISMO.

MOLYNEUX. El nombre del científico irlandés William Molyneux (1656-1698) fue conocido desde Locke hasta aproximadamente el primer tercio del siglo XIX a consecuencia del llamado "Problema de Molyneux". William Molyneux nació en Dublin y fue miembro del Trinity College, de Dublin. Traductor de las *Meditaciones metafísicas*, de Descartes (con las objeciones de Hobbes), se interesó grandemente por los problemas de óptica, publicando una *Dioptrica Nova* en dos partes (1692-1709). Molyneux mantuvo correspondencia con Locke; importante a este respecto es sobre todo la correspondencia a propósito del *Essay* de Locke. A consecuencia de las observaciones de Molyneux, Locke agregó algún que otro capítulo al *Essay* (por ejemplo, II, xxviii [Sobre identidad y diversidad]). Molyneux también incitó a Locke a que desarrollara un sistema de ideas éticas.

El "Problema de Molyneux" a que nos referimos antes procede de una carta de Molyneux a Locke del 2 de marzo de 1693. En la segunda edición del *Essay* (II, ix, 8) Locke introdujo el problema en cuestión tal como le fue propuesto por "ese ingenioso y estudioso promotor de verdadero conocimiento, el erudito y digno Mr. Molyneux". El texto de Locke-Molyneux es el siguiente: "Supongamos que a un hombre ciego *de nacimiento* y ahora adulto se le enseñe por medio de su *tacto* a distinguir entre un cubo y una esfera del mismo metal y aproximadamente del mismo tamaño, de modo que cuando toque uno u otra pueda decir cuál es el cubo y cuál la esfera. Supongamos que el cubo y la esfera se hallan sobre una mesa, y que el ciego cobre la vista: pregunto si *por medio de su vista y antes de tocarlos* podría ahora distinguirlos y decir cuál es el globo y cuál el cubo." El propio Molyneux contestó negativamente, pues aunque "el ciego ha obtenido la experiencia de cómo un globo y cómo un cubo afectan su tacto, no ha obtenido todavía la experiencia de que lo que afecta su tacto de tal o cual modo deberá afectar su vista de tal o cual modo, o de que un ángulo protuberante en el cubo que ejercía presión desigual sobre su mano va a aparecer a su ojo como está en el cubo". Locke manifiesta estar de acuerdo con Molyneux en este respecto; el ciego de nacimiento no podría al principio distinguir mediante la vista entre la esfera y el cubo. Ello ilustra, según Locke, la tesis empirista y antiinnatista según la cual toda noción (y, por tanto, toda diferencia) es adquirida solamente mediante la experiencia sensible y los hábitos formados por ella; la experiencia del tacto no ayudaría, pues, al ciego de nacimiento, una vez cobrada la vista, a distinguir entre los dos objetos citados y sería menester que adquiriese la correspondiente experiencia visual.

Berkeley se refirió al "problema de Molyneux" ya en sus *Philosophical Commentaries* (Cfr. págs. 10, 11, 12, 13, 17, 19, 23, 24, 38 de la ed. de Berkeley por A. A. Luce, vol. I), pero lo trató más a fondo en su libro sobre una nueva teoría de la visión (Cfr. especialmente $ $ 44-79, 130). Berkeley se adhiere a la tesis de que el ciego de nacimiento no podría llevar a cabo la distinción propuesta con sólo abrir sus ojos; ello se debe no sólo a la falta de conexión entre las sensaciones de la vista y las del oído, sino a razones más fundamentales, tales como que el espacio y la distancia no son objeto de la visión (y, por supuesto, tampoco del oído). Lo que llamamos "visión" —y que implica juzgar sobre magnitudes, distancias, perspectivas, etc.—, es, en rigor, una "pre-visión", esto es, un juicio de magnitudes, distancias, etc., a base de un previo hábito de asociación de colores con modos de tensión de los músculos del ojo, experiencias motores, etc.

A diferencia de Molyneux y de Locke, Leibniz (*Nouveaux Essais*, II, ix, 8-10) opina que el ciego de nacimiento que haya cobrado la vista podrá distinguir entre el cubo y la esfera. Además, Leibniz indica —fiel a su temperamento conciliador— que su opinión al respecto puede no estar muy alejada, en último término, de la de Molyneux y Locke siempre que éstos le concedan imponer una condición al problema: que se trate solamente de discernir, "y que el ciego sepa que los dos cuerpos figurados que debe discernir están allí, y que de este modo cada una de las apariencias que ve es la del cubo o la del globo". En tal caso bastará el uso de "los principios de la razón". Leibniz funda su opinión en que "en el globo no hay puntos que se distingan de la superficie del globo, en tanto que en el cubo hay ocho puntos que se distinguen entre sí". Si tal no ocurriera, se pregunta Leibniz, no le sería posible a un ciego de nacimiento aprender los rudimentos de la geometría excepto por el tacto — lo cual no es el caso.

Condillac, en su *Traité des systèmes*, y Diderot, en su *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, se ocuparon asimismo del "problema de Molyneux". Condillac manifestó que la solución del problema depende enteramente de la experiencia, y que sólo ésta nos dirá si hay o no de hecho contradicción en las sensaciones del tacto y de la vista. Diderot siguió en sustancia las opiniones de Condillac, pero se planteó el problema de si, en efecto, se puede descubrir por experiencia coordinación de los sentidos y cuánto tiempo puede tardar en establecerse tal coordinación. El "problema de Molyneux" fue asimismo tratado por otros autores, especialmente por "sensacionistas" y "espiritualistas", pero las opiniones principales mantenidas no se alejaron mucho de las antes reseñadas.

MOMENTO. El término 'momento' se usa en diversos sentidos.

1. En física 'momento' (vocablo usado en este sentido desde Galileo) designa la fuerza que ejerce un cuerpo en movimiento para mantener éste. Dicha fuerza se compone de la masa y de la velocidad del cuerpo. Por ello se define más precisamente 'momento' como "la cantidad de movimiento del cuerpo" o como "el producto de la masa por la velocidad". El momento de un cuerpo cambia cuando una fuerza externa actúa sobre el cuerpo. El momento no cambia cuando no hay fuerza externa que actúe sobre el cuerpo; en ello reside el llamado "principio de conservación del momento". Las relaciones de fuerza en un sistema de cuerpos en los cuales

se tiene en cuenta el momento se formulan teniendo en cuenta la dirección (sentido vectorial). A ello obedece la frecuente definición de 'momento' como 'producto de la intensidad de una fuerza por su distancia a un punto o a una línea".

Mientras en la "física clásica" (a la cual nos hemos referido arriba) la ley de conservación de la materia y la de la conservación del momento son dos leyes distintas, en la teoría especial de la relatividad (según la cual la masa es función de la velocidad) ambas leyes quedan unificadas.

Para más información sobre la noción física de momento en física clásica y contemporánea, véase INERCIA e INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE) — el último artículo en relación con el uso de la noción de velocidad (o momento) de una partícula elemental en contraste con su posición.

2. 'Momento' *(Moment)* fue usado por Hegel, y es todavía usado hoy por algunos autores, para designar una fase en un proceso dialéctico. Hegel habla de "momentos de la realidad" (Enz., § 145) y del ser y la nada como "momentos del devenir" (VÉASE).

3. Hemos dilucidado el sentido de 'momento' como instante en el artículo dedicado a esta última noción. Tanto la noción de momento como la de instante están relacionadas con la noción del "ahora", de que hemos hablado asimismo en INSTANTE. En principio, pueden usarse indistintamente los términos 'instante' y 'momento' para el grupo de significaciones a que aludimos en esta sección. 'Instante' es casi siempre preferido, pero a veces se ha usado 'momento' para traducir el vocablo kierkegaardiano *Øjeblikket*, el cual es definible (según las *Migajas filosóficas,* cap. IV) como la inserción de la eternidad en el tiempo. Semejante inserción de lo eterno en el tiempo hace del "momento" (o del "instante") de Kierkegaard algo parecido al "presente eterno" de que ha hablado Unamuno, es decir, del momento que "pasa quedando" y "se queda pasando". También es algo parecido a ciertos usos del concepto de presencia (VÉASE) — por ejemplo, al uso de tal concepto por Louis Lavelle. Nos referimos a este punto con más detalle en el artículo PRESENCIA.

MÓNADA Y MONADOLOGÍA. Según San Hipólito (*Philosophoumena,* I, 2), Pitágoras —o, en todo caso, los pitagóricos— había hablado de una πρώτη μονάς, "primera mónada" o "primera unidad". Por ella entendía la unidad fundamental y última de la cual se derivan los números. Como éstos eran para los pitagóricos realidades de las luego llamadas "inteligibles" o "metafísicas", hay que suponer que μονάς —cuyo significado corriente es "solo", "solitario", "único"— era concebida como un principio. La "mónada" es la "unidad", pero no es unidad por ser lo uno, o el número uno, sino que es lo uno, o el número uno, por ser la unidad, es decir, el fundamento de todo "uno". En alguna ocasión Platón llamó μονάδες, "mónadas", a las Ideas o Formas; es muy posible que el significado de 'mónadas' fuese en este caso "unidades inteligibles". Varios autores neoplatónicos, y algunos pitagorizantes, o neopitagorizantes, usaron las expresiones μονάς y ἑνάς para designar el carácter de la unidad inteligible, o de las unidades inteligibles. Plotino indicaba que la unidad no es propiamente un número *(Enn.,* V, v, 4; V, vi, 4); es más bien el fundamento de todo número y, en rigor, la base de todo ser inteligible, posiblemente en virtud de la equiparación, explícita o implícita, de "inteligibilidad" y "unidad" (metafísica). Lo Uno (VÉASE) puede ser entonces entendido como "Unidad". Siriano y otros autores hablaban de μονάς en sentido semejante a los pitagóricos. Influido o no por éstos, Macrobio declaraba que *monas non est numeros... sed origo numerorum* (*Comm.,* II, ii [Lipsiae, 1893, pág. 55]). Hay estrecha relación entre el concepto de mónada y el de hénada; a este último nos hemos referido en el artículo HÉNADA, con motivo sobre todo de Proclo. Según Clemente de Alejandría *(Strom,* V, xi, 2), la mónada es el resultado de una abstracción efectuada sobre todas las cualidades "físicas", incluyendo las "primarias". Orígenes dice *(De principiis,* I, i, 6) que Dios Padre es μονάς unidad y a la vez ἑνάς, unicidad, no como algo situado fuera de toda relación con lo múltiple, sino como principio que engendra, o por el cual se engendra, lo múltiple.

Ahora bien, el concepto de mónada adquirió un sentido filosófico central solamente con ciertos autores de comienzos de la edad moderna. Entre ellos se destacan Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Nicolás de Cusa desarrolla una especie de monadología fundada en el principio de que "todo está en todo", principio que atribuye a Anaxágoras *(De docta ignorantia,* V). Según Nicolás de Cusa, la unidad de todas las cosas (el uni-verso) existe en la pluralidad (lo di-verso), y la pluralidad existe en la unidad. Ello quiere decir que cada cosa existe en acto "reduciendo" (reflejando en sí) el universo entero. El universo entero "reducido" en cada cosa hace de cada cosa una unidad que puede llamarse "mónada". En *La Cena delle cenere* Giordano Bruno desarrolla un atomismo que en algunos respectos pretende ser una revivivencia del atomismo de Demócrito y Epicuro y una doctrina opuesta a la aristotélica. Pero los átomos de que habla Bruna no son propiamente átomos "materiales", sino átomos "animados", pues, según dice Bruno en la citada obra, "todas las cosas participan de la vida, habiendo muchos o innumerables individuos que viven no sólo en nosotros, sino en todas las cosas compuestas", de suerte que cuando algo muere, según se dice, no se trata de muerte, sino únicamente de cambio". Esta doctrina es continuada en *De l'infinito, universo e mondi,* en donde Bruno habla de "cuerpos primarios" indivisibles que forman los cuerpos compuestos, y en el *Spaccio della bestia trionfante.* Pero la doctrina monadológica de Bruno es expuesta sobre todo en *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinqué y* en *De monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infugurabili seu de universo et mundis libri octo.* Bruno introduce tres *minima:* la mónada o unidad (unidad de número); el punto, o unidad de la línea; el átomo, o unidad de cuerpo. El mínimo corporal o átomo es un mínimo corporal a la vez físico y metafísico; es una substancia mínima o "mínimo simple". La característica fundamental, o la más común, de todo mínimo substancial es, diríamos, su "monadicidad", y ello en dos sentidos: porque los átomos constitutivos de la realidad son "vivientes" y "animados", pudiendo calificarse de "mónadas" o "radicales individuos", y porque son irreductibles a toda otra entidad, aun cuando en comunidad esencial con el resto del

universo y con Dios. Éste puede ser llamado la Mónada por excelencia, o la mónada de las mónadas, *monas monadum.*

Lo que puede llamarse "atomismo vitalista de Bruno —que fue a la vez un "vitalismo organológico" — se extendió por muchos autores renacentistas. Tal fue el caso, por ejemplo, de F. M. van Helmont (v.), el cual, en oposición a Descartes y a Spinoza, defendió la teoría de que toda realidad está constituida, como diríamos hoy, monádicamente. Las doctrinas monadológicas renacentistas estaban muy vinculadas a la teoría de la relación *macrocosmo* (VÉASE) - *microcosmo:* lo múltiple se refleja, según estas doctrinas, en la simplicidad de lo uno.

Algunos filósofos del siglo XVII que por diversas razones se opusieron al mecanicismo de Descartes y a todo dualismo de la materia (o extensión) y el espíritu (o pensamiento) adoptaron doctrinas de carácter monadológicas. Tal fue el caso de Henry More (v.), el cual atacó a los que llamó "nullibistas", los que afirmaban que el espíritu es *nullibi* y a los que llamó "holenmeristas" (los que sostenían que el espíritu se llalla totalmente en cada parte o punto del cuerpo, siendo οὐσία ὁλεμερή "una esencia que está toda ella en cada parte). En su *Enchirídion metaphysicum,* Henry More se opone a estas dos teorías, pero principalmente a la primera. En efecto, aunque rechaza la segunda, la rechaza por insuficiente "esplritualismo", ya que considera impropio hablar de un todo y sus partes. Esto acontecería con los cuerpos materiales sí éstos fueran lo que muchos imaginan: partes que constituyen un todo. Pero en rigor no hay, según Henry More, más que unidades totalmente espirituales. Esto permite concluir que Henry More aceptaba algo así como las "mónadas" en cuanto "átomos espirituales".

Ahora bien, fue Leibniz el que propuso una completa monadología y una metafísica monadológica. Leibniz no ignoraba los precedentes para su monadología; no solamente Bruno y More, sino también un cierto *Johanne Dee Londinensi, autore Monadis Hieroglyphicae* (Gerhardt, VII, 204). Pero su monadología no surgió, o no surgió sólo, de influencias históricas, sino que fue el resultado de su esfuerzo para integrar el mecanicismo en un "pampsiquismo" o, si se quiere, "panespiritualismo". Leibniz había usado los términos *monas* y *monachon* antes de 1696, pero sin darles un significado "técnico". Con un sentido más preciso o, si se quiere, para designar substancias estrictamente individuales, Leibniz introdujo el término *monas* (y, en francés, *monade)* en una carta a Fardella del 13 de marzo de 1696; según Ludwig Stein *(Leibniz und Spinoza; ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizsehen Philosophie* [1890], págs. 209-210), Leibniz tomó el término (en su sentido más específico) de F. M. van Helmont, a quien vio en Hannover el año indicado. Pero sólo desde los primeros años del siglo XVIII parece Leibniz haber adquirido conciencia de todas las posibilidades ofrecidas por el concepto de mónada. Citemos algunos textos. En una carta a Burcher de Volver (1643-1709), profesor en la Universidad de Leyden, fechada el 19 de enero de 1706, Leibniz trata (una vez más) de compaginar la idea de individualidad con la de continuidad, y señala que "nada puede haber real en la Naturaleza sino las substancias simples y los agregados que resultan de ellas", y manifiesta que "hay en los cuerpos solamente una cantidad discreta, es decir, una multitud de mónadas o substancias simples, bien que en cualquier agregado sensible, o uno que corresponda a fenómenos, pueda ser mayor que cualquier número dado". En una carta al jesuita Des Bosses, fechada el 5 de febrero de 1712, Leibniz se refiere al "vínculo substancial de las mónadas" (véase VÍNCULO SUBSTANCIAL) y en otras cartas al mismo destinatario (26 de mayo y 12 de junio de 1712; 29 de abril de 1915, entre otras) se refiere de nuevo al concepto de mónada, indicando que las mónadas no tienen situación (*situs*) una con respecto a la otra. "Las formas —escribe Leibniz— y, por tanto, las propias mónadas (con excepción del alma racional) son siempre —con respecto a su esencia o con respecto a la actualidad metafísica, y no con respecto a la existencia o a la actualidad física— algo muy parecido a aquello que, según algunos peripatéticos, hace que las partes se hallen potencialmente en el todo." Pero más conocidos que estos textos son los pasajes que Leibniz dedica a las mónadas en los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón* y en la *Monadología,* ambos de 1714. En el primero de estos escritos Leibniz dice que *monas* es una palabra griega que significa la unidad o lo que es uno. Los compuestos, o cuerpos, son pluralidades, y las simples substancias —vidas, almas y espíritus— son unidades. Debe haber necesariamente substancias simples dondequiera, pues sin ellas no habría compuestos. Como consecuencia de ello, toda la naturaleza está llena de vida" (*Principios,* 5 1). "Como las mónadas no tienen partes, no pueden ni formarse ni deshacerse. No pueden empezar ni terminar naturalmente, y, por tanto, duran tanto como el universo, el cual cambiará, pero no será destruido" (*ibid.*, $ 2). En el segundo —y todavía más conocido— de dichos dos escritos, Leibniz presenta formal y sistemáticamente su doctrina monadológica: "La mónada de que vamos a hablar aquí no es sino una substancia simple que entra en los compuestos. *Simple* quiere decir sin partes (*Théod., sec.* 10)" *(Monadologie,* § 1). Estas simples substancias son las mónadas, las cuales son "los verdaderos átomos de la Naturaleza" o "los elementos de las cosas" (*ibid.*, § 3). A base de estas proposiciones se establecen las demás afirmaciones capitales de Leibniz sobre las mónadas: son substancias, substancias individuales, diferentes entre sí; son elementos inextensos y, por tanto, indivisibles; poseen percepción (v.) y apetición (v.). En la percepción se manifiestan en ellas las infinitas notas de las cosas; en la apetición se revela su tendencia a transformar las percepciones oscuras en percepciones cada vez más claras. Las mónadas son representaciones todas distintas y discernibles; su totalidad forma una jerarquía de seres que van desde las representaciones más oscuras e inconscientes hasta las representaciones claras y distintas, y, finalmente, hasta la mónada suprema, es decir, hasta Dios. Las mónadas son absolutamente individuales; no tienen ventanas abiertas al exterior que permitan una interacción mutua al modo como se conciben las relaciones físicas entre los cuerpos, pero cada una de ellas es reflejo más o menos claro del conjunto, y contiene su pasado y su porvenir. La ley que rige su interdependencia es expresada

por Leibniz en la doctrina de la armonía (v.) preestablecida que reduce, en última instancia, toda contingencia a razón en el seno de Dios. La mónada es, por consiguiente, realidad substancial; la afirmación de su espiritualidad no equivale a la negación de la existencia de lo externo, sino únicamente a la supresión de la substancialidad de este último. Espacialidad y temporalidad se resuelven de este modo en un "orden de coexistencia" y en un "orden de sucesión".

Puede decirse, en suma, que la doctrina monadológica, tanto de Leibniz como de otros autores modernos, aspira a combinar la idea de que la realidad está compuesta de elementos últimos indivisibles, con la idea de que tales elementos deben poseer una fuerza propia. Por eso las mónadas pueden ser comparadas con átomos, pero son, según decía ya Leibniz, "átomos formales", es decir, "metafísicos". La monadología puede ser, pues, descrita como "un atomismo espiritualista" y también como un "atomismo dinamicista". Este último aspecto es subrayado en dos doctrinas monadológicas posteriores a Leibniz: la de Boscovich y la de Kant. Nos hemos referido a la doctrina monadológica de Boscovich en el artículo a él dedicado; recordemos aquí solamente que se trata de una teoría física en la cual se postulan átomos dotados de fuerza potencial que permite la atracción y la repulsión. La característica principal de los átomos de que habló Boscovich es, pues, la fuerza, pero esta fuerza no es "psíquica", sino física. En cuanto a Kant, expuso una doctrina monadológica en su *Metaphysicae cum geometría iunctae usis in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (1756), llamado más a menudo simplemente la *Monadologia physica*. Kant empieza con una definición de la mónada: "se llama substancia simple, mónada *[monas]*, a la que no tiene pluralidad de partes, de las que una pueda existir separadamente de las otras" (prop. I) y con un teorema: "Los cuerpos constan de mónadas" (prop. II). Según Kant, las mónadas son indivisibles, a diferencia del espacio, que es infinitamente divisible. La fuerza por medio de la cual un elemento simple ocupa su espacio es lo que otros llaman "impenetrabilidad". La monadología física de Kant es menos dinamicista que la de Boscovich, pero coincide con esta última en ser un intento de explicación de los elementos simples e indescomponibles de los cuerpos físicos a base de la adscripción a ellos de una fuerza propia. Las mónadas de Kant pueden llamarse, si se quiere, "puntos metafísicos", pero éstos son el fundamento de la realidad y no toda la realidad. Ésta aparece como compuesta de dos campos: el matemático y el dinámico.

De las doctrinas monadológicas posteriores a Kant merece subrayarse la de Herbart. Éste llama "reales" a las mónadas; si se quiere, los "reales" son mónadas metafísicas. En la filosofía de los últimos cien años una teoría o tendencia monadológica se ha abierto paso en algunos casos en los que ciertos filósofos han intentado explicar la posibilidad de un pluralismo de fuerzas. Tal sucedió con Charles Renouvier. Éste consideró que "la teoría de la naturaleza" es una monadología, pero que difiere de la leibniziana "por la eliminación del antiguo problema metafísico". En efecto, añade Renouvier, "como el ser es una representación por sí, debe determinarse por medio de los atributos generales de la representación. Con Leibniz, pueden recibir los nombres de *fuerza, apetito, percepción,* incluyendo en esta última las funciones que engendran la experiencia y aquellas funciones cuyas leyes regulan y modelan la experiencia" *(Essais de critique générale. III. Les principes de la nature* [1912], pág. 12). Debe advertirse que Renouvier, como fenomenista, se resiste a adoptar la idea de substancia; en todo caso, si admite el término 'substancia' es sólo cuando puede definírsela como "una *coordinación de fenómenos,* una *coordinación de existencias correlativas, tanto constantes como sucesivas,* un poco al modo como Leibniz definía el espacio como Orden de coexistencias posibles'" (*ibid.*, pág. 392). Según Renouvier, deben aportarse cuando menos dos correcciones fundamentales a la monadología leibniziana: una se refiere a la noción de actividad, y otra a la de infinito. La "acción interna" leibniziana no expresa, al entender de Renouvier, la actividad. En cuanto al infinitismo leibniziano, es natural que Renouvier lo rechace en vista de su tendencia constante al finitismo (véase INFINITO). Renouvier adopta una doctrina monadológica, porque estima que ésta es inmune a "las dificultades lógicas insuperables con las que ha chocado el atomismo", pero no porque crea que con ello se puede "penetrar en las profundidades de las existencias elementales" *(Le Personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force* [nueva ed., 1926], págs. 497-502). Pero la monadología o, mejor, "una nueva monadología" fue una parte integral de la filosofía de Renouvier, el cual escribió, en colaboración con L. Pratt la obra *La nouvelle monadologie* (1899), en donde los autores trataron de la naturaleza de las mónadas, de su composición y organización, etc. De esta obra entresacamos las siguientes definiciones básicas (Parte I): "La mónada es la substancia simple cuya realidad se halla implicada por la existencia de las substancias compuestas. Una substancia es un ser considerado en su complejidad lógica como sujeto de sus *cualidades*... Como la mónada no posee partes, no tiene extensión ni figura... Las mónadas no pueden formar mediante composición mutuas extensiones, ya que la extensión no puede sin contradicción resultar de una reunión de realidades inextensas... Las mónadas son los *verdaderos átomos de la Naturaleza,* como los llama Leibniz... La mónada no tiene composición *cuantitativa.* Es un compuesto *cualitativo,* o un sujeto de relaciones internas, *subjetivas*... Debe haber en cada mónada una cualidad común a todas y propia de cada una: es el *sentirse a sí mismo,* la relación entre el sujeto y el objeto, en el sujeto; una distinción y a la vez una identificación... La relación interna [en las mónadas] es la *representación:* es la *conciencia* cuando se la considera en su forma; es el *fenómeno* cuando se lo considera en su materia."

Finalmente, encontramos doctrinas monadológicas en la filosofía neoevolucionista de H. Wildon Carr (VÉASE), el cual habla de las mónadas como "experiencias radicales", en la filosofía de Jakob Froschammer, y en el pensamiento de Dietrich Mahnke (VÉASE). Este autor ha desarrollado también "una nueva monadología" en la cual las mónadas son presentadas como "unidades funcionales" (prop. 1), de modo que sólo los agregados

perecen (prop. θ). También ha habido sistemas monadológicos elaborados por varios neo-leibnizianos rusos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo actual. Entre ellos mencionamos a N. V. Bugaév (1837-1902), autor de una doctrina acerca de las "mónadas complejas" que permiten relacionar los fenómenos físicos con los sociales en una serie de órdenes (lo que también pasa con Renouvier); y a Lossky (VÉASE). Común a estos sistemas es la noción de "actividad interna", la cual es, por lo demás, una idea central en toda monadología.

Las doctrinas monadológicas o las concepciones "clásicas" de la mónada se exponen en los textos conocidos a que se ha hecho referencia en el artículo. La monadología de H. W. Carr está expuesta en *A Theory of Monads. Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity* (1922); la de Dietrich Mahnke, en *Eine neue Monadologie (Kantstudien.* Ergänzungsbände 39), 1917; la de Jakob Froschammer (véase FANTASÍA), en *Monaden und Weltphantasie* (1879). — Véase también A. Eyken, *Reality and Monads,* s/f. (1950). — W. Cramer, *Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung,* 1955. Sobre el concepto de mónada en relación con la filosofía griega: B. Penzler, *Die Monadenlehre und ihre Beziehung zur griechischen Philosophie,* 1878 (Dis.). — Sobre el concepto de mónada en Leibniz: S. Averbach, *Zur Entwicklungsgeschichte der leibnizschen Monadenlehre,* 1884. — D. Selver, *Der Entwicklungsgang der leibnizschen Monadenlehre bis 1695,* 1885 (Dis.). — Emil Wendt, *Die Entwicklung der leibnizschen Monadenlehre bis zum Jahre 1695,* 1886 (Dis.). — E. Dillmann, *Eine neue Darstellung der leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen,* 1891 (sobre esta obra: M. Schornstein, *Dillmanns Darstellung der leibnizschen Monadenlehre,* 1894). — J. H. Ritter, *De Monadenleer van Leibniz,* 1882. — W. Schmitz, *Ueber das Verhältnis der Monadenlehre zur Theologie und Theodizee bei Leibniz,* 1906 (Dis.). — P. Milliet, *Remarques sur la Monadologie,* 1907. — Heinz Heimsoeth, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergrunde von Kants Antinomien der Teilung,* 1960.

MONDOLFO (RODOLFO) nació (1877) en Senigallia, estudió en la Universidad de Florencia y profesó en las Universidades de Turin (1910-1914) y Bolonia (1914-1938). En 1938 emigró a la Argentina, profesando en las Universidades de Córdoba y Tucumán. El propio Mondolfo ha indicado que su intuición filosófica capital fue desde muy pronto la de los continuos cambios traídos a través de la historia por las filosofías y a la vez la de la permanencia de la filosofía. Ello indica, a su entender, que la filosofía consiste esencialmente no en su "sistematicidad", sino en su "problematicidad". Pero la problematicidad de la filosofía transparece solamente cuando se estudian los cambios filosóficos en los sistemas, cada uno de los cuales es una respuesta fallida a cuestiones fundamentales filosóficas, pero al mismo tiempo una respuesta reveladora de la naturaleza de tales cuestiones. De ahí el permanente interés de Mondolfo por las relaciones entre la filosofía y su historia, y sus numerosos estudios de historia de la filosofía, especialmente la de tres períodos: la antigüedad griega; el período moderno, de Hobbes a Condillac; y el marxismo. Particularmente importantes son los estudios de Mondolfo sobre la filosofía griega, en la que ha procurado destacar su carácter "polifacético" —su *poliedriticità*—, mostrando, por ejemplo, la falsedad de la imagen unilateral de la filosofía griega como abocada a lo estático, a lo finito, etc., y la verdad de una imagen más completa en la cual desempeñan un papel importante los elementos dinámicos, la idea de infinito, el subjetivismo, etc. En general, Mondolfo sostiene que la historia de la filosofía es un conjunto complejo de acontecimientos, que aunque tienen un orden en el pensar, no siguen ninguna línea determinada y menos aun pre-determinada: la historia de la filosofía, proclama Mondolfo, "es irregular". En sus estudios del marxismo, Mondolfo ha destacado la antropología subyacente en las concepciones de Marx y Engels, y los elementos dinámicos y no deterministas del marxismo.

Los escritos de M. son muy numerosos. Muchos han sido compuestos en italiano; otros lo han sido en español y otros, finalmente, en ambas lenguas. Gran parte de dichos escritos han sido reeditados con numerosas modificaciones y hasta con completas refundiciones. En el caso de ciertos escritos que han aparecido primero en italiano y luego en español o viceversa, la edición posterior es con frecuencia muy refundida y puede considerarse como una obra nueva. Aquí nos limitaremos a los libros, o a escritos publicados separadamente, y haremos una selección en el usual orden cronológico, pero repitiendo, cuando es menester, el título, en italiano o en español, por las razones indicadas antes, en vez de mencionar que uno es traducción de otro.

Memoria e associazione nella scuola cartesiana (Cartesio, Malebranche, Spinoza), con appendice per la storia dell'inconscio, 1900. — *Un psicólogo associazionista: E. B. de Condillac,* 1902. — *Saggi per la storia délia morale utilitaria,* 2 vols., 1903-1904 *(I. La morale di T. Hobbes; II. Le teorie morali e politiche di C. A. Helvétius,* 1904). — *Il dubbio metódico e la storia délia filosofia,* 1905. — *Il pensiero di Roberto Ardigò,* 1908. — *Tra il diritto di natura e il comunismo. Studi di storia e filosofia,* I, 1909. — *La vitalità délia filosofia nella caducità dei sistemi,* 1911 ["Prolusione" en la Universidad de Turín]. — *Il materialismo storico in F. Engels,* 1912. — *Sulle orme di Marx,* 1919, 4* ed., 1949. — *Liberta délia scuola, esame di Stato e problemi di scuola e di cultura,* 1922. — *La filosofía politica in Italia nel secólo XIX,* 1924. — *Il pensiero antico. Storia délia filosofia greco-romana, esposa con testi scelti dalle fonti,* 1928. — *L'infinito nel pensiero dei Greci,* 1934. — *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto de la historia,* 1936. — *Problemi del pensiero antico,* 1936. —*El problema del conocimiento desde los presocráticos hasta Aristóteles,* 1940. — *El materialismo histórico,* 1940. — *Sócrates,* 1941. — *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana,* 2 vols., 1942. — *Moralistas griegos: la conciencia moral de Homero a Epicuro,* 1941. — *La filosofía política de Italia en el siglo XIX,* 1942. — *En los orígenes de la filosofía de la cultura,* 1942. — *El genio helénico </ los caracteres de sus creaciones espirituales,* 1943. — *Rousseau y la conciencia moderna,* 1944. — *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes,* 1947. — *Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo, Campanella,* 1947. — *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía,* 1949. — *Ensayos sobre el Renacimiento italiano,* 1950. — *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica,* 1952. — *Problemi e metodi di ricerca nella storia délia filosofia,* 1952. — *Breve historia del pensamiento antiguo,* 1953. — *Rousseau e la coscienza moderna,* 1954. — *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento,* 1955. — *La comprensión del sujeto humano en la cultura*

antigua, 1955. — *Espíritu revolucionario y conciencia histórica,* 1953. — *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica,* 1956. — *El materialismo histórico en Engels y otros ensayos,* 1956. — *Alle origini della filosofia della cultura,* 1956. — *Arte, religión y filosofía de los griegos,* 1957. — *Problemas de cultura y educación,* 1957. — *Filosofi tedeschi. Saggi critici,* 1958. — *Il pensiero stoico e epicúreo,* 1958. — *Il pensiero politico del Risorgimento italiano,* 1959.—*La comprensione del soggeto humano nell' antichità classica,* 1959. — *Moralisti* grec!. *La coscienza morale da Omero a Epicuro,* 1960. — *Guía bibliográfica de la filosofía antigua,* 1960. — *Marx y marxismo,* 1960. — Da *Ardigò a Gramsci,* 1962. — *Heráclito* u *Parménides,* 1962. — *Materialismo histórico* — *Bolchevismo y dictadura,* 1962. — Mondolfo ha traducido y ampliado considerablemente la obra de Zeller sobre la filosofía griega (véase ZELLER [EDUARD]; esta obra, todavía en proceso de publicación, recibe el nombre de Zeller-Mondolfo.

Véase W. Jaeger *et al., Estudios de historia de la filosofía* [Homenaje a R. M.], 1962 [Universidad Nacional de Tucumán. Fac. de Filosofía y Letras. Fasc. 2; bibliografía de M. en págs. 739-57]. — Sergio Anselmi, ed., *Ommagio a R. M.,* 1962 [con bibliografía de M. en págs. 69-87]. — Diego F, Pró, ñ, M. [en preparación].

MONISMO. Según hemos indicado en el artículo DUALISMO, Wolff fue el primero en usar el término 'monista' *(Monist)* para referirse a los filósofos que no admiten más que una sola substancia (*Psychologia rationalis,* 1734, 5 34). Como indica Eucken (tanto en *Die geistige Strömungen der Gegenwart,* 1904, C l, como en *Geschichte der philosophischen Terminologie,* 1879, reimp., 1960, pág. 132), al hablar de una sola substancia Wolff se refería no necesariamente a una *substancia,* sino más bien a una substancia *una,* es decir, a una sola especie de substancia. En efecto, se puede ser monista y admitir que hay solamente materia o que hay solamente espíritu, pero no se deja de ser monista cuando se admite que hay una pluralidad de individuos siempre que éstos sean de la misma substancia. Ahora bien, ha sido común emplear los términos 'monismo' y 'monistas' para referirse respectivamente a la doctrina y a los filósofos que defienden la doctrina según la cual hay solamente una substancia. En este último sentido son monistas filósofos como Parménides y Spinoza. En el primer sentido, es decir, en el de 'monismo' como doctrina que afirma que hay solamente una especie de substancia, son monistas tanto los materialistas como los espiritualistas.

Wolff indicaba que los monistas y los dualistas son ambos dogmáticos (a diferencia de los escépticos). Los monistas pueden ser a su vez idealistas ("espiritualistas") o materialistas. En todos los casos, la doctrina que se contrapone al monismo es el dualismo; solamente se contrapone al pluralismo cuando se afirma que hay un solo tipo de substancia y hay, además, solamente una substancia.

Es característico del monismo en cualquiera de sus especies reducir cualquier substancia a la que se estima como única existente, declarando que o bien no existe o bien es únicamente una mera apariencia de la substancia, o del tipo de substancia, existente. El monismo es pues "reduccionista" (véase REDUCCIÓN).

El monismo puede ser gnoseológico o metafísico o ambas cosas a un tiempo. Cuando es solamente gnoseológico, la realidad a la cual el monista reduce cualquier "otra" es o bien el sujeto (en el idealismo) o bien el objeto (en el realismo [gnoseológico]). Cuando es solamente metafísico, las realidades que se han solido considerar como "tipo único de realidad" o como "única realidad" son las ya citadas de materia o espíritu, pero pueden ser otras — por ejemplo, una realidad que se suponga estar más allá, o más acá, de la materia y del espíritu. Pueden clasificarse también las doctrinas monistas, como ha hecho Nicolai Hartmann, en "monismo místico" y en "monismo panteísta". El primero es representado en parte ya por Parménides, cuya fórmula de la identidad del ser con el pensar ha predeterminado el curso ulterior de la mayor paite de las doctrinas monistas. El principal y más caracterizado representante del monismo místico es Plotino, cuya noción de "lo Uno" (VÉASE) constituye el principio que da lugar a la oposición del sujeto y del objeto mediante el proceso de sus emanaciones. Representante del monismo panteísta es, en cambio, Spinoza, que soluciona el problema del dualismo *cuerpo-alma* planteado por el cartesianismo por medio de la noción de la substancia infinita, en cuyo seno se hallan los atributos con sus infinitos modos. La reducción de todo ser a la causa inmanente de las cosas convierte este tipo de monismo en un monismo a la vez gnoseológico y metafísico, que resuelve tanto el problema de la relación entre las substancias pensante y extensa como la cuestión de la unidad última, de la existencia absolutamente independiente sin hacer de ella algo trascendente al mundo. En la misma línea se halla también Schelling, en cuyo sistema desempeña la absoluta indiferencia de sujeto y objeto el punto de coincidencia de todas las dualidades, de la Naturaleza y del Espíritu, que se presentan alternativamente como sujeto o como objeto, no obstante su última y esencial identidad.

En la época moderna el monismo ha surgido a veces como un espiritualismo que no niega la Naturaleza ni el mecanismo a que está sometida, pero que la engloba en la unidad más amplia de una teleología. La tendencia materialista y naturalista ha privado, sin embargo, en el monismo actual sobre la espiritualista. Esa tendencia ha sido defendida ante todo por diversos representantes de la ciencia natural y en particular por Ernst Haeckel, quien designa su punto de vista como un monismo naturalista. La solución de toda dualidad es resuelta en este caso mediante la afirmación de la materia como única realidad, pero a la vez como la atribución a la materia de las categorías del espíritu. Este tipo de monismo puede designarse con el nombre de monismo hilozoísta, pues el problema de la actividad, de la fuerza, de la energía y aun del espíritu es solucionado por medio de la consideración de la materia como algo vivo y dinámico, como el principio de todas las propiedades. Por eso Ostwald ha concebido como realidad única, no la materia, sino la energía, de la cual deriva toda pasividad ulterior. El monismo naturalista ha sido convertido por sus representantes en un monismo idealista, pues en él se considera que la materia experimenta un proceso de continua elevación hacia la conciencia de sí misma hasta llegar al autoconocimiento. En el devenir de la materia se forma, según este monismo, la propia divinidad.

El monismo ha sido defendido

asimismo por diversas de las corrientes afines al empiriocriticismo y a la filosofía de la inmanencia (VÉASE). Se trata en este caso de un "monismo neutralista" que niega la diferencia entre lo físico y lo psíquico, y que, por lo general, analiza el significado de ambos términos dentro del marco de una descripción neutral de los fenómenos, de suerte que en la mayor parte de los casos no puede decirse que sea una doctrina monista *stricto sensu.* Algunos autores situados en la mencionada tendencia se inclinan, sin embargo, hacia un monismo explícito. Esto ocurre sobre todo con el llamado "monismo primario" de Rudolf Willy, a quien nos hemos referido al hablar de los partidarios de Avenarius. Es también, y especialmente, el caso de Bruno Wille, cuyas doctrinas son a veces afines a las de Mach, pero que más propiamente ha sido influido por Fechner. Wille defiende un "cristianismo monista" y un "monismo fáustico" de carácter notoriamente pampsiquista. Hay que mencionar asimismo el movimiento monista positivista defendido en los EE. UU. por Paul Carus (1852-1919: profesor en Chicago), cuyas obras (*Metaphysik*, 1881. *The Ethical Problem,* 1890. *The Soul of Man,* 1891. *Fundamental Problems,* 1894. *Primer of Philosophy,* 1896. *Monism and Meliorism,* 1893. *God: An Inquiry into the Nature of Man's Highest Ideal and a Solution to the Problem from the Standpoint of Science,* 1908. *Introduction to Philosophy as a Science,* 1910 [ed. separada de parte de esta obra en el escrito: *The Philosophy of Form]* defienden una compenetración de campos opuestos dentro de un 'pambiotismo' panteísta. Según Carus, el monismo es la doctrina que afirma la existencia de una verdad única y absoluta que ha de manifestarse en todas las doctrinas. La concordancia de todas las verdades, inclusive de la religiosa y la científica, es un resultado de la existencia de esa verdad absolutamente universal y no contradictoria consigo misma. Carus no niega la metafísica, pero exige que sea edificada a base de los resultados de la ciencia; la filosofía comprende, así, una metodología, vinculada al método científico, una metafísica, que es la filosofía propiamente dicha, y una ética. El conocimiento unificador de estos campos es dado, según Carus, bajo una "filosofía de la forma" *(The Philosophy of Form)* según la cual la descripción de formas —que son a la vez subjetivas y objetivas— es el objeto propio de la actividad científica y filosófica. Paul Carus fundó en 1890 la revista *The Monist* con el fin de exponer y defender sus doctrinas, u otras análogas. Esta revista cesó su publicación en 1936, pero reapareció en 1962 (con el Vol. XLVIII, 1).

Eucken (op. *cit. supra)* señaló que durante un tiempo fue común llamar "monistas" a los que seguían las doctrinas de Hegel. También han sido calificados de "monistas" todos los que han identificado la realidad con algún Absoluto que se despliega o manifiesta, ya sea como sujeto y objeto, ya como materia y espíritu, etc. Un ejemplo típico de monismo es el de la doctrina de Bradley (VÉASE). En ésta aparece muy claramente una característica fundamental del dualismo metafísico o, si se quiere, lógico-metafísico: el de la llamada "doctrina de las relaciones internas". En efecto, para todo monismo, cuando menos del tipo del de Bradley, ninguna relación —de espacio, tiempo, causalidad, etc.— puede ser exterior a ninguna realidad; si tal fuera, tendríamos entonces que sostener la existencia de realidades "independientes". Las relaciones tienen que ser internas a la realidad considerada, es decir, constituir esta realidad como tal. De este modo ninguna "realidad" es independiente, sino que está relacionada o integrada con el Todo, que es a la postre la única realidad. Cualquier enunciado sobre cualquier cosa es imposible (o parcial) a menos de referirse al Todo. De ahí que en este tipo de monismo solamente pueda hablarse de verdad como un todo, según había ya propuesto Hegel. Como toda proposición, tomada aisladamente, es parcial y falsa, la verdad como tal es únicamente el despliegue del Todo mismo bajo la forma de una proposición acerca de sí mismo. Así, para el monista, como señala A. J. Ayer, una cosa es lo que es, porque tiene las propiedades que tiene, y porque todas las propiedades son constitutivas de su naturaleza. Pero, según el propio Ayer, esta afirmación monista, que parece de naturaleza filosófica, no es, en el fondo, más que la traducción al pensamiento de una estructura lingüística ambigua. Supongamos, dice Ayer, que hay un periódico sobre la mesa. Es verdad que si está sobre la mesa, no es verdad que no está sobre la mesa. Pero esto no es afirmación de que las propiedades de una cosa son constitutivas de su naturaleza. Esto es simplemente una tautología. Haber escrito *Hamlet,* termina Ayer, es una propiedad interna del autor de *Hamlet,* pero no del autor de *Macbeth* ni de Shakespeare. Así, según esto, sería contradictorio que el autor de *Hamlet* no hubiese escrito *Hamlet,* pero no sería contradictorio que el autor de *Macbeth* o Shakespeare no hubiesen escrito *Hamlet* (Cfr. *Language, Truth and Logic,* págs. 240-1).

Historia del monismo: Rudolf Eisler, *Geschichte des Monismus, I. Altertum,* 1910. — Ada Simigliana, *Monismo indiano e monismo greco net frammenti di Eraclito,* 1961 [Publicazzioni dell'Istituto universitario di Magisterio di Catania, serie filosófica, saggi e monografie, 24]. — A. Drews, *Geschichte des Monismus im Altertum,* 1913. — W. von Reichenau, *Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage,* 1881. — B. Erdmann, *Ueber den modernen Monismus,* 1914. — Exposiciones del movimiento monista naturalista se encuentran en la obra colectiva, ed. por A. Drews en 2 tomos: *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter,* 1908. — Exposición de los ideales del movimiento monista naturalista por J. Unold: *Der Monismus und seine Ideale,* 1908. — Véase también U. Stöckle, *Das deutsche Monistbund im Urteil seiner Mitglieder,* 1922. — Crítica del monismo: C. Gutberiet, *Der mechanische Monismus, eine Kritik der modernen Weltanschauung,* 1894. — Fr. Klimke, S. J., *Der Monismus und seinen philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen,* 1911, 4ª ed., 1929. — Sobre monismo psíquico: Gerardus Heymans: *Het psychisch Monisme,* 1915. — Sobre monismo real y monismo aparente: Ed. Loewenthal, *Wahrer Monismus und Scheinmonismus,* 1907. — Sobre concepciones monistas y dualistas: G. Portig, *Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung,* 1904. — Ludwig Stein, *Dualismus oder Monismus? Eine Untersuchung über die "doppelte Wahrheit",* 1909 [monog.]. — Exposición de una metafísica monista en L. Bardonnet, *L'Univers-Organisme (Néomonisme),* 2 vols., 1912, 2ª ed., 6 vols., 1923-1927.

MONTAGUE (WILLIAM PEPPERELL) (1873-1953) nació en Chelsea, Mass., EE. UU.), y estudió en la Universidad de Harvard con J. Royce. Hasta su jubilación, en 1937, Montague fue profesor en Bernard Collège (Nueva York). Según el propio Montague ha indicado, el problema que le ha preocupado siempre ha sido el de la relación de la conciencia con el cuerpo y, en general, el de lo psíquico con lo físico, pero ello no ha excluido, sino más bien implicado, la preocupación y tratamiento de otras cuestiones. En primer lugar, la cuestión epistemológica. La adhesión al neo-realismo (VÉASE), del que fue uno de los principales adalides, no era, sin embargo, una respuesta al problema central, sino la elaboración de un método. Pues en lo que toca al contenido mismo de las doctrinas de sus representantes, las divergencias eran considerables. Montague se oponía tanto a la interpretación behaviorista de la conciencia como al realismo a la vez físico e ingenuo de varios de sus colegas. El motivo esencial de esta divergencia era, por un lado, la actitud misma tomada frente al neo-realismo, y, por el otro, la prosecución en el fondo de su pensamiento del problema central ya citado. En lo que toca al primer punto, Montague estima el neo-realismo simplemente como un método que no presupone ningún contenido metafísico. En cuanto al segundo, su posterior meditación le conduce a una metafísica que el propio autor califica de materialismo animista y que se caracteriza por ser un "esplritualismo que puede ser expresado en categorías físicas". Según Montague, lo psíquico expresa la región de lo intenso y de lo denso, el reino de lo potencial —en un sentido esencialmente positivo de este término—, y ello de tal suerte que, en vez de contraponerse a lo físico como lo irreductible, lo penetra por todas sus partes. La traducción del movimiento externo a la actualidad de la experiencia interna se hace entonces posible, pero sin que se destruya, por así decirlo, la presencia efectiva del proceso físico. Un organicismo podría ser la conclusión última de esta doctrina, en la cual no se pretende simplemente hablar *acerca* de la realidad, sino directamente de ella.

Obras principales: *Time and the Fourth Dimensión*, 1925 (*University of California Publications in Philosophy*). — *The Ways of Knowing or the Methods of Philosophy*, 1925 (trad. esp.: *Los caminos del conocimiento*, 1944). — *The Ways of Things* (trad. esp.: *Los caminos de las cosas*, 1948). — *Gréât Visions of Philosophy*, 1950. — Sobre Montague: H. H. Parkhurst, R. B. Perry, VV. H. Sheldon, I. Edman, P. Romanell, H. A. Overstreet, arts. en *The Journal of Philosophy*, LI (1954), 593-637.

MONTAIGNE (MICHEL DE) (1533-1592) nació en el castillo de Montaigne, en Périgord. Desde 1557 fue consejero en el Parlamento de Burdeos y de 1570 a 1581 alcalde en la misma ciudad. En la vida y en la obra de Montaigne se precisan con el mayor vigor y claridad los caracteres del subjetivismo y del humanismo renacentista del siglo XVI, unidos a un escepticismo que, aunque procedente, en su aspecto externo, del escepticismo antiguo, tiene por origen una muy diferente experiencia. La experiencia de Montaigne se da sobre todo en el descubrimiento de la insignificancia del hombre que, al estimarse equivocadamente superior al resto de las cosas, olvida los vínculos que lo unen a la Naturaleza. El vivir conforme a la Naturaleza, que Montaigne toma de los estoicos y de los epicúreos, pero que siente como una necesidad individual y no sólo como una verdad doctrinal, resuena de modo constante dentro de ese pesimismo que no es, en el fondo, sino una preparación para conseguir, mediante la eliminación de toda actitud presuntuosa, la tranquilidad de ánimo y la prudencia en todas las cosas. Vida conforme a la Naturaleza, eliminación de la inquietud producida por la ambición y el egoísmo, consideración de todas las cosas como transitorias, discreción en la ciencia y en el comportamiento humano, cumplimiento de las leyes y usos vigentes para evitar los mayores males que produce la rebelión contra ellos, todas esas normas no tienen otro sentido que el de contribuir a la felicidad individual, que es la única felicidad efectiva y concreta frente a las pretendidas grandezas y a las engañosas abstracciones, pues "hay que prestarse al prójimo y no darse más que a sí mismo" (*Essais*, III, 10). O, como indica acertadamente R. Sáenz Hayes, "Montaigne reduce a lo justo cuanto solemos abultar en el deseo de mostrarnos como hijos predilectos del infortunio. Enseña el culto de lo relativo y enaltece las virtudes de la duda". Duda que no ha de confundirse, como apunta dicho autor, con una negación, pues la duda y el tan repetido *¿qué sé yo?* de Montaigne se refieren más bien a la propia persona, de la que se pretende excluir el fácil dogmatismo sobre lo externo y el afán de dominio a que conduce con frecuencia. Así, Montaigne corrige de continuo las negaciones mediante afirmaciones. Entre éstas destaca la proposición de una norma de vida para sí y para los pocos que quieren acercarse a él, pero una norma de vida que supone justamente la existencia de la afirmación y del dominio en el mundo y que busca la única actitud que corresponde asumir al sabio frente a lo inevitable.

La anterior descripción de las ideas y las experiencias de Montaigne no debe hacer creer que Montaigne puede ser presentado simplemente como un "ensayista" que utiliza pensamientos "antiguos" (especialmente estoicos y pirrónicos) y "renacentistas", adaptándolos a su situación particular y formando con todo ello una especie de "filosofía subjetivista" en la cual todo juicio aparece como relativo. Todo ello es en alguna medida cierto, en particular si tenemos en cuenta las intenciones "apologéticas" de Montaigne; en efecto, el relativismo citado confirma las verdades de la fe, ya que no dependen entonces de argumentos, sino sólo de una vida sana y simple: la vida de un "católico pirrónico". Pero a la vez es insuficiente, porque una vez hecho el inventario de cuanto Montaigne utilizó para expresar sus intuiciones sobre el hombre y la vida, queda un remanente que muestra la originalidad de Montaigne y su aguda percepción de cuestiones que hoy llamaríamos "existenciales". Al declarar que todo hombre lleva en sí el peso de la humana condición, Montaigne parece apegarse a un concepto "naturalista" y "universalista" de la existencia humana: he aquí, parece decirnos, el hombre; he aquí, por tanto, su "naturaleza". Mas esta humana condición no es nunca para

Montaigne invariable: "En verdad que es sujeto maravillosamente vano, diverso y ondulante el hombre" (*Essais,* I, 1). El ser "ondulante" (*ondoyant*) es aquí fundamental; el hombre no "es", sino que "se hace". Y se hace, además, "hacia" el futuro. En el siglo XVI Montaigne nos habla, pues, ya del "proyectar humano": "No estamos jamás en casa; estamos siempre más allá" (*ibid.,* I, iii). El "estar más allá de nosotros mismos", el proyectarnos hacia el futuro para realizarnos a nosotros mismos es posible justamente por la condición "ondulante" antes referida. Sin duda que Montaigne habla de continuo de "la naturaleza", escribiendo con frecuencia que "así procede la naturaleza" (véase, por ejemplo, III, iv). Pero no es una naturaleza invariable; es un llegar a ser lo que se es en tanto que se va a ser.

La primera edición de *Les Essais* fue publicada en 1580 y comprendía sólo parte del texto actual, que corresponde a la edición postuma de 1595 (con variantes de las ediciones de 1582 y 1588). La edición crítica, llamada *Edición Municipal* y actualmente considerada como base para todas las ediciones, es la de F. Strowski (5 vols., 1906-1933); el vol. IV comprende notas de P. Villey y el vol. V un léxico por Grâce Norton. Edición del *Journal de Voyage de Montaigne,* 1932. — Véase A. Leveau, *Étude sur les essais de Montaigne,* 1870. — H. Thimme, *Der Skeptizismus Montaignes,* 1876 (Dis. inaug.). — Arend Henning, *Der Skeptizismus Montaignes und seine geschichtliche Stellung,* 1879 (Dis. inaug.). — P. Bonnefon, *Montaigne, l'homme et l'oeuvre,* 1893. — Íd., íd., *Montaigne et ses amis,* 1898. — P. Stapfer, *Montaigne,* 1895. — M. E. Lowndes, *Michel de Montaigne,* 1898. — P. Schwabe, *Montaigne als philosophischer Charakter, ein Beitrag zur Kulturgeschichte der Renaissance,* 1899 (Dis.). — G. Guizot, *Montaigne. Études et fragments,* 1899. — E. Kühn, *Die Bedeutung Montaignes für unsere Zeit,* 1904. — G. Norton, *Studies in Montaigne. Early Writings of Montaigne,* 2 vols., 1906. — Fortunat Strowski, *Montaigne,* 1906, 2ª ed., 1931. — P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne,* 2 vols., 1908 (*I. Les sources et la chronologie des Essais; II. L'Évolution des Essais*). — H. Navon, *Montaignes Lebensanschauung und ihre Nachwirkung,* 1908 (Dis.). — W. Weigand, *Montaigne,* 1911. — E. Sichel, *Michel de Montaigne,* 1911. — I. C. Willis, *Montaigne,* 1927. — Jean Plattard, *Montaigne et son temps,* 1933. — Id., íd., *État présent des études sur Montaigne,* 1935. — Bruno Rech, *Grundbegriffe und Wertbegriffe bei M. de Montaigne,* 1934. — Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité,* 1935. — Maturin Dreano, *La pensée religieuse de Montaigne,* 1936. — Ricardo Sáenz Hayes, *Miguel de Montaigne,* 1939. — L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* 1942. — Maurice Weiler, *La pensée de Montaigne,* 1948. — Hugo Friedrich, *Montaigne,* 1949. — P. Moreau, *Montaigne, l'homme et l'oeuvre,* 1953. — D. M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man,* 1955.

MONTESQUIEU (CHARLES DE SECONDAT, BARÓN DE) (1689-1755), nac. en La Brède, en las proximidades de Burdeos. En sus viajes por Italia, Países Bajos e Inglaterra, particularmente por este último país, concibió sus ideas políticas e histórico-jurídicas, cuya expresión y sistematización culminó en su *Espíritu de las leyes* (1748). Montesquieu ataca el problema de la ley en sus aspectos natural e histórico, demostrando que lo natural y lo positivo no son forzosamente contradictorios en la legislación, sino correlativos. Cada pueblo tiene el conjunto de leyes que conviene a su naturaleza y a su altitud histórica, y las diferencias de legislación no demuestran sino las diferencias entre los pueblos mismos. De este modo brota toda ley de las circunstancias en que se desenvuelve la vida de un pueblo, circunstancias que no se hallan determinadas precisamente por una necesidad natural, por un determinismo completo, sino que son primordialmente el producto de la libertad humana. En las leyes de cada uno de los pueblos se expresa el alcance de su propia libertad. El ideal consiste justamente en alcanzar la libertad máxima dentro de las posibilidades dictadas por las circunstancias naturales e históricas. Para ello precisa, en primer lugar, una separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, tal como Montesquieu la encontró en la Inglaterra de su tiempo, en cuya constitución vio el ideal político deseable para Francia. Sólo la mencionada separación fundamenta una libertad suficiente, que queda destruida tan pronto como los poderes se unifican, ya sea en manos de un solo individuo o bien en las de todo el pueblo. Entre las tres formas de gobierno posibles —el despótico, el monárquico y el democrático—, Montesquieu se inclina decididamente por el segundo, pues no viendo posible el establecimiento de una democracia de tipo antiguo, la monarquía se le aparece como el ideal de su época. Pero la monarquía debe desprenderse de todo despotismo, debe alejarse en lo posible de las formas orientales y de las que iba adoptando poco a poco la francesa, sobre todo desde el auge del poder real en Luis XIV. Entre la democracia, como forma lícita, pero imposible, y el despotismo como una degeneración de la monarquía, se encuentra la constitución en la cual las jerarquías se hallan regidas por la ley y en donde los distintos poderes se armonizan y contrapesan de acuerdo con las normas legisladas. Las ideas de Montesquieu, que fue influido en gran parte por las doctrinas políticas de Locke, son características de las tendencias "moderadas" del primer período de la Ilustración francesa y prepararon el gran movimiento de ideas políticas, sociales e históricas que prosiguió a través y aun después de la gran Revolución.

En su biografía de M. (*M. A Critical Biography,* 1961), Robert Shackleton proporciona una completa biografía de las obras originales de M. en orden cronológico de composición. Figuran en esta lista varios manuscritos perdidos de los que hay referencias en otras obras, de M. u otros autores, o de los que hay resúmenes; así, por ejemplo: Le« *Prêtres dans le paganisme* (compuesto en 1711); *Discours sur le système des idées* (comp., 1716); *De la différence des génies* (comp., 1717); *Disertation sur le mouvement relatif* (comp., 1723). Otros varios escritos fueron publicados por primera vez en *Mélanges inédits de M.,* 1892, ed. Barón de Montesquieu [y R. Céleste], tales como: *De la politique* (comp., 1725); Essai *sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (comp., 1726/32). Algunos otros fueron publicados en *Pensées et fragments inédits,* 2 vols., 1889-1901, ed. Barón de Montesquieu [y H. Barckhausen].

Las obras de M. más importantes para nuestro propósito son: *Lettres persanes* (comp. 1717/1721; eds. críticas: H. Barckhausen, 1897, 1913; E. Carcassone, 1929; A. Adam, 1954; P.

Vernière, 1960). — *De l'esprit des lois* (comp. *ca.* 1734/1748, publicado, 1748; ed. crit.: J. Brethe de la Gressaye, 1950 y sigs.). — *Défense de l'Esprit des lois* (comp., 1750, publicado, 1750). — *Éclaircissements sur l'Esprit des lois* (comp., 1750, pub. [con la mencionada *Défense*], 1750). — También pueden considerarse importantes para nuestro propósito: *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (comp., 1731/1733, pub., 1734). — *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (comp., 1731/1733, pub., 1734; ed. crit.: C. Jullian, s/f.; H. Barckhausen, 1900).

Ediciones de obras: *Oeuvres de M.* (París, Año IV [1796], 5 vols.); *Oeuvres complètes de M.*, ed. A. Masson, 3 vols., 1950, 1953, 1955; *Oeuvres complètes de M.*, ed. Roger Caillois, 2 vols., 1949-1951.

Véase A. Sorel, *M.*, 1888. — H. Barckhausen, *M., ses idées et ses oeuvres*, 1907. — V. Klemperer, *M.*, 2 vols., 1911-1914. — J. Dedieu, *M.*, 1913. — G. Lanson, *M.*, 1932. — I. Berlin, *Montesquieu*, 1956 [monografía; British Academy Proceedings, XLI]. — Louis Althuser, M. *La politique et l'histoire*, 1959 ("Initiation philosophique"). — W. Stark, M. *Pioneer of the Sociology of Knowledge*, 1960.

MOORE (G[EORGE] E[DWARD]) (1873-1958) nació en Upper Norwood (cercanías de Londres), y fue primero "Fellow" en Trinity Collège, de Cambridge, y luego "Lecturer" (1911-1925) y profesor (1925-1939) en la Universidad de Cambridge.

Moore se ha interesado particularmente por analizar la significación de expresiones usadas en el lenguaje corriente, y por averiguar lo que los filósofos han querido decir al decir lo que dijeron y qué razones hay para suponer que lo que han dicho es verdadero o falso. En ambos casos se trata de un "análisis", por lo que el pensamiento o, mejor dicho, el "método" de Moore ha sido considerado como un método analítico y su autor como uno de los principales representantes del movimiento filosófico llamado "Análisis", particularmente en la forma de la calificada a veces de "Escuela de Cambridge" (VÉASE). Sin embargo, en cada caso se trata de un análisis distinto. En efecto, en el análisis de la significación de expresiones del lenguaje corriente no se trata de averiguar si tales expresiones son verdaderas —pues Moore supone que lo son casi siempre— ni qué significación tienen —pues su significación es clara—, sino lo que resulta de analizar tal significación. En cambio, en el análisis de lo que los filósofos han querido decir se trata no solamente de dilucidar su significación —que los propios filósofos muchas veces han ignorado—, sino también de poner de relieve la verdad o la falsedad de lo dicho.

El método analítico de Moore consiste en gran parte en una "práctica" del método más que en una dilucidación del método mismo. Ello no quiere decir que no pueda también averiguarse en qué consiste el método, pero hay que aceptar el hecho de que ninguna formulación del método en términos de "reglas" puede agotarlo. Por otro lado, el doble interés de Moore antes descrito hace que, aunque no sean dos métodos distintos, se trate cuando menos de dos partes muy distintas entre sí del mismo método, partes que no es legítimo, ni conveniente, confundir. A consecuencia de ello, toda exposición del "pensamiento" de Moore, inclusive sólo de su "pensamiento metódico", choca con la dificultad de que éste solamente puede superponerse con la práctica del método, y ello hace que sea más difícil exponer que seguir el método de Moore.

Debe advertirse que el interés mostrado por Moore por poner en práctica su método —o las dos partes principales de su método— no significa ni que Moore se desinterese de toda proposición filosófica en cuanto descripción de la realidad, ni tampoco que no haya en el método de Moore supuestos filosóficos. El propio Moore ha indicado que la filosofía tiene por misión "dar una descripción general del universo entero", con inclusión de las clases principales de "cosas buenas" que hay en el universo. Por otro lado, en el curso de su análisis de las significaciones Moore presupone que hay un universo de significaciones manifestado en las expresiones del lenguaje. Estas significaciones son los conceptos o las proposiciones representados o nombrados mediante expresiones.

Las anteriores indicaciones acerca del método analítico de Moore y acerca de las ideas filosóficas presupuestas en el método no constituyen, ni siquiera muy programáticamente, todo el pensamiento de Moore. Por un lado debe tenerse presente que en el mismo análisis de las significaciones hay varias operaciones que Moore ha propuesto o, más exactamente, ejecutado. En algunos casos, en efecto, ha procedido a analizar un concepto en tanto que división del concepto en ciertas unidades significativas estimadas básicas. En otros casos, en cambio, ha procedido a distinguir un concepto de otros conceptos. Se ha dicho a veces que el tipo de análisis practicado por Moore es similar al propugnado por Russell. Otras veces se ha dicho que es similar al llevado a cabo por el último Wittgenstein. Lo cierto es que Moore ha ejecutado los dos tipos de análisis y que, por tanto, hay en Moore algo de russelliano y algo de neowittgensteniano. Ello no quiere decir que Moore haya seguido en cada caso a Russell y al último Wittgenstein; en rigor, si de precedencia se trata, Moore podría haberla reclamado en varios casos. Es mejor, sin embargo, no plantearse aquí cuestiones de precedencia, sino únicamente subrayar los parecidos. Por lo demás, los antecedentes de Moore —desde el punto de vista histórico— son más bien filósofos como Berkeley y Thomas Reid.

Moore estimaba que aunque no pueden probarse (o refutarse) las proposiciones del sentido común, es mejor atenerse a ellas, por cuanto de lo contrario chocamos con muchas paradojas. Esta creencia de Moore ha llevado a algunos a pensar que este filósofo es un "filósofo del sentido común", Ahora bien, ello es cierto sólo en un sentido: en el de que Moore usa el sentido común en su análisis de lo que han querido decir los filósofos y en su aceptación o rechazo de lo que han querido decir. Desde este punto de vista hay que considerar su conocida "Refutación del idealismo" (su análisis de la fórmula *esse est percipi*, que da por resultado que en ninguno de los sentidos propuestos o que puedan proponerse el *esse* es identificable con el *percipi*). Sin duda que Moore defiende la filosofía del sentido común y también, como consecuencia, el llamado "realismo del sentido común", pero ello constituye solamente una parte y, en cierto modo, una parte ancillar de su pensamiento metódico.

A la práctica del método analítico

se debe asimismo lo que se ha llamado "la doctrina ética de Moore". Ésta tiene dos partes: primeramente, es una averiguación de "las cosas buenas"; luego, es un análisis del significado de 'bueno'. Este último análisis es capital en la citada doctrina. Puesto que no se puede descomponer la significación de 'bueno' en otras significaciones supuestamente más primarias, hay que aceptar que 'bueno' es un predicado básico. Este predicado corresponde a un concepto que designa algo *no* natural. Los filósofos que han intentado reducir el concepto de "bueno" a otro concepto, o han tratado de identificarlo con otro concepto, han cometido lo que desde Moore se conoce con el nombre de "falacia naturalista". Ello no quiere decir que 'bueno' sea el nombre de una cualidad misteriosa; es el nombre de una cualidad irreductible — como es irreductible, por ejemplo, la cualidad designada con el nombre de 'amarillo'. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Moore no se detuvo en este análisis de 'bueno'; posteriormente admitió que 'bueno' puede ser el nombre que designa una cierta "actitud": la de aprobación. Con ello pareció Moore sucumbir a la misma "falacia naturalista" que había denunciado. Sin embargo, la aprobación de referencia no es, o no necesita ser, una "actitud natural" adoptada por un "sujeto natural"; es, o puede ser, resultado de un "uso lingüístico", en un sentido muy amplio de 'lingüístico'.

Indicamos a continuación los escritos principales de M., incluyendo artículos. Detrás de los títulos de algunos de éstos figura, entre corchetes, un número; a estos números nos referiremos oportunamente para dar noticia de qué artículos han sido recogidos en las dos colecciones tituladas *Philosophical Studies* y *Philosophical Papers.*

"In What Sensé, if any, do Past and Future Time Exist?" (Symposium), *Mind,* VI (1897), 235-40. — "Freedom", *ibid.,* VII (1898), 179-204. — "The Nature of Judgment", *ibid.,* VIII (1899), 176-93. — "Necessity", *ibid.,* IX (1900), 289-304. — "Identity", *Proceedings of the Aristotelian Society,* I (1901), 103-27. — "The Value of Religion", *International Journal of Ethics,* XII (1901), 81-98. — "Mr. McTaggart's 'Studies in Hegelian Cosmology", *Proceedings,* etc., II (1902), 177-214. — *Principia Ethica,* 1903 (trad. esp.: *P. E.,* 1959). — "Expérience and Empiricism", *Proceedings,* etc., III (1903), 80-95. — "Mr. McTaggart's Ethics", *Intern. Journal,* etc., XIII (1903), 341-70. — "The Réfutation of Idealism", *Mind.,* XII (1903), 433-53 [1]. — "Kant's Idealism", *Proceedings,* etc., IV (1904), 127-40. — "Jahresbericht über 'Philosophy in the United Kingdom for 1902'", *Archiv für systematische Philosophie,* X (1904), 242-64. — "The Nature and Reality of Objects of Perception", *Proceedings,* etc., VI (1905), 68-127 [2]. — "Mr. Joachim's 'Nature of Truth'", *Mind,* XVI (1907), 229-35. — "Professor James' 'Pragmatism'", *Proceedings,* etc., VIII (1908), 33-77 [3]. — "Hume's Philosophy", *The New Quarterly* (Noviembre, 1909) [4]. — "The Subject Matter of Psychology", *Proceedings,* etc., X (1909), 36-62. — *Ethics,* 1912 (trad. esp.: *Ética,* 1962). — "The Status of Sense-Date" (Symposium), *Proceedings,* etc., XIV (1914), 355-80 [5]. — "The Implications of Récognition" (Symposium), *Proceedings,* etc., XVI (1916), 201-23. — "Are the Materials of Sense Affections of the Mind?" (Symposium), *Proceedings,* etc., XVII (1917), 418-29. — "The Concept of Reality", *Proceedings,* etc., XVIII (1917), 101-20 [6]. — "Some Judgments of Perception", *Proceedings,* etc., XIX (1918), 1-29 [7]. — "Is there 'Knowledge by Acquaintance?'" (Symposium), *Proceedings,* etc., Suppl. Vol. II (1919), 179-93. — "External and Internai Relations", *Proceedings,* etc., XX (1919), 40-62 [8]. — "Is the 'Concrete Universal' the True Type of Universality?" (Symposium), *Proceedings,* etc., XX (1920), 132-40. — "The Character of Cognitive Acts" (Symposium), *Proceedings,* etc., XXI (1921), 132-40. — *Philosophical Studies,* 1922 [incluye l, 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8, más los escritos: "The Conception of Intrinsec Valué", de 1914-1917, y "The Nature of Moral Philosophy", de 1920-1921]. — "Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular?" (Symposium), *Proceedings,* etc. Suppl. Vol. III (1923), 95-113 [9]. — "A Defence of Common Sensé", en el volumen colectivo *Contemporary British Philosophy,* 2ª serie, ed. J. H. Muirhead, 1925 [10]. — "The Nature of Sensible Appearances" (Symposium), *Proceedings,* etc. Suppl. Vol. VI (1926), 179-89. — "Facts and Propositions" (Symposium), *Proceedings,* etc. Suppl. Vol. VII (1927), 171-206 [11]. — "Indirect Knowledge" (Symposium), *Proceedings,* etc. Suppl. Vol. IX (1929), 19-50. — "Is Goodness a Quality?" (Symposium), *Proceedings,* etc. Supp. Vol. XI (1932), 116-31 [12]. — "Imaginary Objects" (Symposium), *Proceedings,* etc. Supp. Vol. XII (1933), 55-70 [3]. — "The Justification of Analysis", *Analysis,* I (1933), 28-30. — "Is Existence a Predicate?" (Symposium), *Proceedings,* etc. Supp. Vol. XV (1936), 175-88 [14]. — "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy,* XXV (1939), 273-300 [15]. — "Russell's 'Theory of Descriptions'", en H. Reichenbach, M. Weitz, K. Gödel *et al., The Philosophy of Bertrand Russell,* 1944, ed. P. A. Schilpp, págs. 175-225. — *Some Main Problems of Philosophy,* 1953 [escrito en 1910]. — "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", I, *Mind,* LXIII (1954), 1-15; *ibid.,* II, *Mind,* LXIII (1954), 289-316; *ibid.,* III, *Mind,* LXIV (1955), 1-27. — "Visual Sense-Data", en el volumen colectivo *British Philosophy in the Mid-Century,* 1957, ed. C. A. Mace. — Véase asimismo C. Lewy, ed., *The Commonplace Book of G.E. M., 1919-1953,* 1963. — M. escribió artículos: Cause and Effect; Change; Nativism; Quality; Real; Reason; Relation; Relativity of Knowledge; Substance; Spirit; Teleology; Truth, para el *Dictionary of Philosophy,* de Baldwin (1902).

Autobiografía y autoexposición en: "Autobiography" y "Reply to My Critics" en *The Philosophy of G. E. Moore* (Cfr. *infra*), págs. 3-39 y 535-677 respectivamente; "Addendum to Reply to my Critics", en *ibid.,* 2* ed.

Véase: C. D. Broad, Ch. L. Stevenson, N. Malcolm *et al., The Philosophy of G.E.M.,* 1942, ed. P. A. Schilpp, 2ª ed., 1952. — Ingjald Nissen, *Moralfilosofiog hersketeknikk; en Studie over Moore's verdilaere,* 1948. — Alan R. White, *G.E.M. A Critical Exposición,* 1958. — M. White, E. Nagel, A. Ambrose, arts. en *The Journal of Philosophy,* LVII (1960), 805-24. — C. D. Broad, "G. E. Moore's Latest Published Views on Ethics", *Mind,* LXX (1961), 435-57. — Domenico Campanale, *Filosofia ed etica scientifica nel pensiero di G.E.M.,* 1962. — Norman Malcolm, "G.E.M.", en el libro de Malcolm, *Knowledge and Certainty. Essay and Lectures,* 1963. — R. B. Braithwaite, G.E.M. *1873-1938,* 1963 [Conferencia].

MORAL se deriva de *mos,* costumbre, lo mismo que 'ética' de ἦθος y por eso 'ética' y 'moral' son empleados a veces indistintamente. Como dice Cicerón *(De fato,* I, 1), "puesto que se refiere a las costumbres, que los griegos llaman ἦθος, nosotros

solemos llamar a esta parte de la filosofía una filosofía de las costumbres, pero conviene enriquecer la lengua latina y llamarla moral". Sin embargo, el término 'moral' tiene usualmente una significación más amplia que el vocablo 'ética'. En algunas lenguas, y en español entre ellas, lo moral se opone a lo físico, y de ahí que las ciencias morales comprendan, en oposición a las ciencias naturales, todo lo que no es puramente físico en el hombre (la historia, la política, el arte, etc.), es decir, todo lo que corresponde a las producciones del espíritu subjetivo y aun el espíritu subjetivo mismo. Las ciencias morales o, como tradicionalmente se las llama, ciencias morales y políticas, comprenden entonces los mismos temas y objetos que las ciencias del espíritu, sobre todo cuando éstas se entienden como ciencias del espíritu objetivo y de su relación con el subjetivo, excluyéndose con frecuencia ese saber del espíritu subjetivo o psicología, que es considerado como otro tipo de ciencia. En ocasiones se opone también lo moral a lo intelectual para significar aquello que corresponde al sentimiento y no a la inteligencia o al intelecto. Y, finalmente, lo moral se opone comunmente a lo inmoral y a lo amoral en cuanto lo que se halla insertado en el orbe ético se opone a lo que se enfrenta con este orbe o permanece indiferente ante él. Lo moral es en tal caso lo que se somete a un valor, en tanto que lo inmoral y lo amoral son, respectivamente, lo que se opone a todo valor y lo que es indiferente al valor.

Kant ha distinguido entre la moralidad y la legalidad; nos hemos extendido sobre este punto en el artículo LEGALIDAD. Hegel ha distinguido entre la moralidad como moralidad subjetiva (*Moralität*) y la moralidad como moralidad objetiva (*Sittlichkeit*). Esta distinción es en algunos respectos fundamentales análoga a la kantiana antes mencionada. En efecto, mientras la *Moralität* consiste en el cumplimiento del deber por el acto de la voluntad, la *Sittlichkeit* es la obediencia a la ley moral en tanto que fijada por las normas, leyes y costumbres de la sociedad, la cual representa a la vez el espíritu objetivo, o una de las formas del espíritu objetivo. Sin embargo, a diferencia de Kant, y aun en oposición a Kant, Hegel considera que la mera buena voluntad "subjetiva" es insuficiente; en rigor, esta buena voluntad puede obtener laureles que no son sino "hojas secas que nunca han verdecido" (*Philosophie des Rechts*, § 129). Es menester que la buena voluntad "subjetiva" no se pierda en sí misma o, si se quiere, no tenga simplemente la conciencia de que aspira al bien. Lo "subjetivo" es aquí meramente "abstracto". Para que llegue a ser concreto es preciso que se integre con lo "objetivo", el cual se manifiesta moralmente como *Sittlichkeit*. Ahora bien, la *Sittlichkeit* no es tampoco una acción moral simplemente "mecánica": es la racionalidad de la moral universal concreta que puede dar un contenido a la moralidad subjetiva de la "mera conciencia moral".

El término 'moral' ha sido usado a menudo como adjetivo para aplicarse a una persona determinada, de la cual se dice entonces que "es moral". Ello ha planteado varios problemas: (1) en qué consiste ser moral; (2) si se puede ser moral; (3) si se debe ser moral. Este último problema ha sido debatido bajo la forma de "si debe (o no) hacer lo justo (en cuanto moralmente justo)". La respuesta a este problema parece obvia: se debe ser moral, o hacer lo (moralmente) justo. Sin embargo, tan pronto como se intenta encontrar una razón que explique por qué hay que ser moral se choca contra toda clase de dificultades. Son las dificultades inherentes al "fundamento de la moralidad" de que hemos tratado en diversos de los artículos agrupados en el "Cuadro sinóptico" bajo el epígrafe "Ética" (artículos como BIEN; BUENA VOLUNTAD; DEBER; DEONTOLOGÍA; ÉTICA; IMPERATIVO; OBLIGACIÓN; SANCIÓN; SENTIDO MORAL, etc.). Indiquemos ahora simplemente que la razón, o razones, dadas para responder a la pregunta en cuestión afirmativamente pueden ser de varios tipos; así, por ejemplo: se debe ser moral porque es lo justo, lo adecuado, lo conveniente, lo conforme al Bien; o porque es ordenado, o mandado, por alguien o algo, es decir, una persona, una institución, etc.; o porque es un mandato de Dios; o porque nos produce satisfacción o nos hace felices; o porque es útil para la sociedad; o porque es un mandato de la razón; o porque es un mandato de la conciencia (moral), de la vocación, etc. El análisis de cada una de estas respuestas implica un examen muy completo de las cuestiones éticas fundamentales, así como un examen del modo, o modos, de aprehender la razón de la moralidad.

De los conceptos de moral y moralidad tratan la mayor parte de las obras mencionadas en la bibliografía de ÉTICA. Además, o especialmente, véanse las siguientes obras que procedemos a ordenar en forma simplemente cronológica:

L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, 1903 (trad. esp., *La moral y la ciencia de las costumbres*, 1929). — L. Y. H. Hobhouse, *Morals in Evolution*, 2 vols., 1906. — Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 1907. — Hermann Schwarz, *Die Sittlichen Grundbegriffen*, 1925. — Jean Baruzi, *Le problème moral*, 1926 [colección: Philosophie genérale et métaphysique, t. III]. — Hans Driesch, *Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch*, 1927 (trad. esp.: *El acto moral*, 1929). — Eugène Dupréel, *Traité de Morale*, 2 vols., 1932. — A. Gresson, *Le problème moral et les philosophies*, 1933. — Yves Simon, *Critique de la connaissance morale*, 1934. — Giovanni Semeria, *La morale e le morali*, 1934. — Karl Menger, *Moral, Wille und Weltgestaltung. Grundlegung zur Logik der Sitten*, 1934. — Friedrich Wagner, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes*, 1936. — G. Gurvitch, *Morale théorique et science des moeurs*, 1937, 3ª ed., 1961. — Octavio Nicolás Derisi, Los *fundamentos metafísicos del orden moral*, 1940. — R. Le Senne, *Traité de morale générale*, 1942. — Luis Rouzic, *El contenido de la moral*, 1946. — Georges Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, 1949. — Rafael Virasoro, *Vocación y moralidad. Contribución al estudio de los valores morales*, 1949. — M. Mandelbaum, *The Phenomenology of Moral Expérience*, 1955. — G. Morris, *On the Diversity of Moráis:* I, 1956. — Angel Vassallo, *El problema moral*, 1957. — Kurt Baier, *The Moral Point of View*, 1958. — Eric Weil, *Philosophie morale*, 1961. — J. Maritain, *La philosophie morale*, 1960 (trad. esp.: *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*, 1962). — Georges Bastide, *Traité de l'action morale*, 2 vols., 1961 (I: *Analytique de l'action morale;* II. *Dynamique de l'action morale*). — W. K. Frankema, W. D. Falk, H. D. Aiken *et al*, *Morality and the Language of Conduct*, 1963, ed. Héctor-Neri Castañeda y G. Nakhnikian.

MORE (HENRY) (1614-1687) nac. en Grantham (Lincolnshire, Inglaterra), estudió en "Christ's College", Cambridge, en donde fue "Fellow" hasta el final de su vida. More es considerado como uno de los principales representantes de la llamada "Escuela de Cambridge" o "platonismo de Cambridge". Interesado por la filosofía y en correspondencia con varios pensadores de la época (entre otros, Descartes, F. M. van Helmont, John Norris), manifestó asimismo gran interés por las tradiciones herméticas, cabalísticas y teosóficas. En rigor, algunos autores consideran a More sólo desde el punto de vista de sus tendencias cabalísticas, teosóficas y espiritualistas y de su interés por los fantasmas, las apariciones y las brujerías. Sin embargo, más importante que dichas tendencias y dicho interés es en More su inclinación hacia la especulación filosófica; en parte su interés por los fantasmas y las apariciones procedían de su deseo de probar, por su existencia, la realidad del espíritu.

En los comienzos de sus especulaciones filosóficas More encontró gran mérito en la filosofía de Descartes, que estimó muy adecuada para combatir el deísmo y el materialismo de Hobbes y otros autores. No obstante, pronto consideró More que el dualismo cartesiano y la definición de la materia por la extensión conducían a resultados contrarios a los esperados. En vista de ello insistió en que, contrariamente a lo que muchos piensan, la idea de un espíritu "es una noción tal fácil como la de cualquier otra substancia" (An *Antidote,* IV, 3); por lo menos, sus "propiedades esenciales e inseparables" —autopenetrabilidad, automovimiento, dilatación, indivisibilidad— son perfectamente concebibles. En verdad, lo que caracteriza a un espíritu son propiedades contrarias a las que caracterizan la materia — la cual es impenetrable, no se mueve por sí misma, es divisible y separable, etc. De todo ello puede derivarse la idea de la existencia de la substancia espiritual como substancia que no es una mera modificación del cuerpo. Con todo ello More parece afirmar un dualismo de tipo cartesiano (Cfr., por ejemplo, *The Immortality,* III, 1, donde 'espíritu' es definido como *a substance penetrable and indiscerpible,* a diferencia de 'cuerpo', definido como a *substance impenetrable and discerpible*; y donde niega que haya ninguna "esencia" que posea una "condición media" entre las substancias incorporal y corporal). Pero resulta que lo que se llama "materia" se mueve, y ello no sería posible a menos que un espíritu la hubiese dotado de movimiento. Por tanto, lo espiritual precede a lo corporal y, desde luego, lo espiritual infinito precede a lo espiritual finito y a lo corporal. Así, la "animación" de la Naturaleza es, en última instancia, de índole espiritual.

Característico de More, y considerada su más original idea, es la afirmación, y el intento de prueba, de que lo corporal no es equiparable a lo extenso, sino que la extensión (el espacio) es distinta de la materia. La extensión (el espacio) es para More infinita y no material; el espacio es real y en cuanto espacio infinito es uno de los atributos divinos — o, cuando menos, los atributos del espacio infinito, uno y simple, son paralelos, si no idénticos, a los atributos, o a algunos de los atributos, de Dios.

More elaboró un sistema ético fundado en el innatismo de los principios morales; entre estos principios sobresale el de la concepción de la felicidad como realización de la bondad teniendo como finalidad la beatitud.

Obras principales: *Philosophical Poems,* 1647 (nueva ed.: *The Complete Poems of Dr. H. M.,* 1876, ed. A. B. Grosart). — *An Antidote against Atheisme, or an Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God,* 1652, 3» ed., 1662. — *Conjectura Cabbalistica,* 1653, otra ed., 1679. — *Enthusiasmus triumphatus,* 1656, otra ed., 1679 [con el pseudónimo "Philophilus Parresiastes"]. — *The Immortality of the Soul, so farre forth as it is demonstrable from the knowledge of nature and the light of reason,* 1659, otra ed., 1679. — An *Explanation of the Grand Mystery of Goddliness,* 1660. — *Enchridion Ethicum, praecipua Moralis Philosophiae Rudimenta complectens,* 1667, 2ª ed., 1669. — *Enchiridion metaphysicum: sive, De Rebus Incorporéis Succincta & luculenta Dissertatio,* 1671.

Ediciones de obras: *Opera omnia, tum quae Latine, tum quae Anglice scripta sunt; nunca vero Latinitate donata,* 3 vols. (Londres, 1675-1679); reimp., 1963. — *A Collection of Several Philosophical Weitings of Dr. H.M.,* 4» ed., 1708. — *The Theological Works of the Most Pious and Learned H.M., D.D.,* 1708. — Edición de *Philosophical Writings of H. M.,* 1925, por Flora Isabel Mackinnon [con bibliografía, págs. 233-56 y bosquejo de tesis filosóficas de More, págs. 257-71.

Además de la introducción y notas de F. I. Mackinnon a la ed. citada, véase: P. R. Anderson, *H.M.,* 1933. — H Reimann, *H. Mores Bedeutung für die Gegenwart, Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes,* 1941. — E. Neumann, *Die Archetypische Welt H. Mores,* 1961. — Aharon Lichtenstein, *H.M. The Rational Theology of a Cambridge Platonist,* 1962 [con un "Essay on Bibliography" y "Selected Bibliography", págs. 215-44]. — Véase asimismo bibliografía de CAMBRIDGE (ESCUELA DE) y A. Koyré, From *the Ciosed World to the Infinite Universe,* 1957, Cap. VI.

MORFOLOGÍA. Se llama usualmente *morfología* al estudio general de las formas o estructuras de los seres vivos. Este estudio puede llevarse a cabo de dos modos: o acentuando los aspectos estáticos, en cuyo caso la morfología equivale a una tipología, o acentuando los aspectos dinámicos, en cuyo caso el desenvolvimiento de los seres vivos está incluido dentro del estudio morfológico. Este último método fue el de Goethe al proponer la doctrina de las protoformas (por ejemplo, de la protoplanta). La proto-forma es un modelo a partir del cual se desarrollan diversas (y en principio infinitas) formas del reino orgánico, algunas de las cuales son realmente existentes y otras posibles pero no excluibles en el futuro. La morfología permite así examinar las metamorfosis de los seres vivos y establecer comparaciones entre "partes" de seres vivos de distintas especies que se han desarrollado a partir del mismo modelo originario. La doctrina goethiana de la morfología supone la posibilidad del "libre" desenvolvimiento de las formas orgánicas.

El estudio y el método morfológicos han sido aplicados posteriormente al mundo del espíritu como investigación de las formas culturales (morfología de la cultura) e históricas (morfología de la historia). Según Spengler, "todos los métodos para comprender el universo pueden, en última instancia, llamarse morfología". Se distingue entre una morfología de la existencia, de lo mecánico, de lo so-

metido a ley de causalidad (sistemática) y una morfología de lo orgánico y de la historia (*fisiognómica*). La aplicación de las categorías biológicas a la historia es uno de los resultados más patentes de esta concepción morfológica, que reduce las culturas a organismos, a estructuras orgánicas sometidas a los mismos procesos que los seres vivientes.

A. Meyer, *Logik der Morphologie im Rahmen einer Logik der gesamten Biologie*, 1926.

MORGAN (CONWY LLOYD) (1852-1936) nació en Londres. De 1878 a 1883 fue profesor en el Diocesan College, de Rondesbosch (Ciudad del Cabo), y a partir de 1884 fue profesor de zoología y geología en el University College, de Bristol. La filosofía de C. L. Morgan pertenece a la tendencia llamada del evolucionismo emergente (VÉASE), íntimamente conectada con los círculos neorrealistas ingleses de la época, aunque no forzosamente dependiente de ellos. Su filosofía es, pues, en muchos respectos, análoga a la de Samuel Alexander, sobre la cual influyó, a la vez que recibió de ella múltiples influencias. Formado en los estudios biológicos y psicológicos, consagrado a investigaciones originales sobre la psicología animal en un sentido próximo al behaviorismo, el pensamiento filosófico de Morgan sigue, por un lado, estrictamente los resultados de su trabajo científico, mas por otro lado, y de un modo más bien inconsciente, los precede y orienta. Morgan parte, en su teoría del conocimiento, de un supuesto empirista y aun fenomenista, de modo que un realismo del fenómeno en tanto que objeto conocido parece inevitable. Ahora bien, este realismo no es para Morgan, como lo era para Alexander, el resultado de una mera yuxtaposición de objeto y sujeto, sino la consecuencia de una vinculación de cada sujeto con su mundo, al cual pertenecen todas las "apariciones" de la realidad "externa". El objeto no es engendrado por la conciencia ni simplemente "recibido" por ella, sino que es el término de una referencia que puede tener diversos grados. Por eso la relación entre objeto y conciencia no es inteligible si no los situamos a uno y a otro dentro del marco de una evolución en el curso de la cual se van interpenetrando. Esta evolución es, desde luego, emergente; no sólo se efectúa a través de mutaciones o saltos bruscos, sino que, además, resulta imprevisible, a la inversa de lo que acontece con la evolución "resultante". No hay en el curso de la evolución posibilidad de calcular, por lo menos exactamente, los estadios ulteriores. Pero esta teoría no es, según Morgan, una ilegítima inserción de una interpretación metafísica dentro de la ciencia natural, sino un método positivo, y más cercano a los hechos reales, utilizado por esta ciencia. Morgan ha señalado que existen dos modos, relativamente satisfactorios, de explicación de un proceso: o lo explica un orden natural, o lo explica el acto de un agente. La primera explicación es científico-natural; la segunda es dramático-histórica. Aun cuando ninguna de estas dos explicaciones sea enteramente descartable y se trate, en rigor, de explicaciones complementarias, el propio Morgan se inclina por la segunda. Esta preponderancia del modo de explicación dramático-histórico no significa, sin embargo, a su entender, que haya que mantener un punto de vista idealista en la teoría de la conciencia; por el contrario, ello demuestra la estrecha e interna correlación de lo físico y de lo psíquico dentro del proceso de la evolución emergente y la demostración de que el sujeto o "quién" de esta evolución —y no simplemente su término final— es una realidad activa, operativa, y aun personal, a la que cabe llamar Dios.

Obras: *Animal Life and Intelligence*, 1890-91. — *Introduction to Comparative Psychology*, 1894. — *Psychology for Teachers*, 1895. — *Habit and Instinct*, 1896. — *Animal Behavior*, 1900. — *The Interpretation of Nature*, 1905. — *Instinct and Experience*, 1912. — *Herbert Spencers Philosophy of Science*, 1913. — *Emergent Evolution*, 1923 (Gifford Lectures). — *Life, Mind and Spirit*, 1926. — *Mind at the Crossways*, 1929. — *The Animal Mind*, 1930. — *The Emergence of Novelty*, 1933.

MORO (SANTO TOMÁS) (1480-1535) nac. en Londres, canciller de Enrique VIII, decapitado por orden del monarca y canonizado por la Iglesia, describió en su obra *Sobre la mejor condición del Estado y sobre la nueva isla Utopía*, un Estado ideal de tipo platónico donde, al hilo de una crítica de la situación social de la Inglaterra de su época, introdujo los postulados del socialismo económico, cuyo fundamento religioso no impedía la predicación de la tolerancia contra toda persecución por motivos de creencias, si bien Moro hacía una excepción con quienes negaban a Dios y la inmortalidad del alma, pues éstos no eran dignos de vivir dentro del marco de un tal Estado perfecto. Santo Tomás Moro, que creó el vocablo 'utopía', localizaba en su Estado toda perfección: la virtud como fundamento de la moralidad del Estado, la sustitución de la servidumbre económica por una rigurosa distribución del trabajo que permitiera el ocio para el perfeccionamiento moral e intelectual, son algunos de los caracteres de su Estado, basado, para decirlo con términos de Vaz Ferreira, tanto sobre la "utopía psicológica" —principio de perfección de los miembros componentes— como sobre la "utopía histórica" — principio de perfección de las condiciones existentes.

La citada obra capital de Santo Tomás Moro se titula, en su original latino: *De optimo reipublicae statu deque nova insula utopia libelle uere aureus*, 1518 [ed. con *Epigrammata* de Tomás Moro y de Erasmo]. — Ediciones de obras: *Thomae Morae Opera omnia*, 1543, 1566, 1689 y otras [reimp. de la ed. de 1689: *Thomae Morí Opera omnia latina*, 1962]. También: *The Workes of Sir Thomas More*, 1557. — Correspondencia: The *Correspondance of Sir Thomas More*, 1947, ed. Elisabeth Francés Rogers. — Trad. al esp. de la *Utopía*, 1935; otra trad., 1955.

Bibliografías: Frank Sullivan y M. P. Sullivan, *Moreana 1478-1945*, 1946. — R. M. Gibson, *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and Moreana to the Year 1750*, 1961. — Biografía: Andrés Vázquez de Prada, *Sir T.M., Lord Canciller de Inglaterra*, 1962.

Entre las primeras obras sobre Tomás Moro figuran: Fernando de Herrera, *Tomás Moro* (Sevilla, 1592). — Sobre el pensamiento de T.M.: M. J. Walter, Sir *Th. M., His Life and Times*, 1839. — Karl Kautsky, *Th. More und seine Utopie, mit einer historischen Einleitung*, 1888 [Internationale Bibliothek 5]. — Theobald Ziegler, *Thomas Morus und seine Schrift von der Insel Utopia*, 1889. — *Thomas Morus und seine Utopia*, 1896. — Raymond Wilson Chambers, *Thomas More*, 1935, nueva ed., 1948. — Alfonso Erb, *Thomas Morus*, 1935. —

Russell Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia,* 1949. — F. Battaglia, *Saggio sull'Utopia di T. Moro,* 1949. — J. H. Hexter, *More's Utopia. The Biography of an Idea,* 1952. — Edward Louis Surtz, *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in Mores Utopia,* 1957. — íd., íd., *The Praise of Wisdom. A commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of Sí. Thomas More's Utopia,* 1957. — P. Huber, *Traditionsfestigheit und Traditionskritik bei Th. MOTUS,* 1953 [Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 47].

Sobre la influencia de Tomás Moro en América: Silvio Zabala, *La "Utopia" de Tomás Moro en la Nueva España, y otros estudios,* 1937 [se refiere a Vasco de Quiroga]. — Véase la bibliografía del artículo UTOPÍA.

MORRIS (CHARLES) nac. (1901) en Denver, Colorado (EE. UU.), fue "instructor" de filosofía en Rice Institute (Houston, Texas) (1925-1931), profesor ayudante y luego profesor titular en la Universidad de Chicago (1931-1947), y ha sido desde 1958 "Research Profesor" en la Universidad de Florida. Morris ha trabajado en estrecha relación con los principales representantes del empirismo lógico y del pragmatismo, en la teoría de los signos (véase SIGNO). Se debe a Morris la influyente sistematización de dicha teoría en una semiótica (v.) y la conocida división de ésta en sintaxis (v.), semántica (v.) y pragmática (v.). Morris ha desarrollado con detalle los conceptos fundamentales semióticos; en particular ha trabajado en el problema del uso de los signos y de las diferentes especies de conducta humana relativa a tal uso. Contribución importante a este respecto ha sido la teoría general del discurso (v.) y el análisis de los diferentes tipos de discurso. A base de estas investigaciones Morris se ha ocupado asimismo de problemas éticos y políticos como problemas de comportamiento, destacando el papel que desempeña el lenguaje en los mismos. Siendo concebido el hombre como un ser que vive en un universo de signos, el examen de la relación entre éstos y el hombre acaba por ser, desde el punto de vista humano, la cuestión más importante.

Obras: *Six Theories of Mind,* 1932. — *Logical Positivism. Pragmatism, and Scientific Empiricism,* 1937 [Actualités scientifiques et industrielles, 449]. — *Foundations of the Theory of Signs,* 1938 [International Encyclopedia of Unified Science, I, 2] (trad. esp., *Fundamentos de la teoría de los signos,* 1958 [Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos. México, Segunda Serie, 12]). *Paths of Life,* 1942. — *Signs, Language and Behavior,* 1946. — *The Open Self,* 1948. — *Varietes of Human Valué,* 1956. — Véase F. Rossi-Landi, *Ch. Morris,* 1953. — L. N. Roberts, "Art as Icon; An Interpretation of C. W. Morris", en *Studies in American Philosophy,* 1955 [Tulane Studies in Philosophy, 4].

MOSTRACIÓN. Véase DEMOSTRACIÓN, DESCRIPCIÓN.

MO-TSE (*c.* 468-c 376 antes de J. C.) nac. probablemente en el Estado de Lu (Shantung, China), desarrolló un pensamiento filosófico basado en enseñanzas confucionistas (véase CONFUCIONISMO) y dio con ello origen a una escuela filosófico-religiosa y filosófico-política llamada *mohismo,* de considerable importancia en la historia de la cultura china. El principio fundamental del mohismo es la afirmación del amor universal y la consiguiente defensa del pacifismo. Ligado a ello hay en el mohismo una moral que se basa en la frugalidad. Según Fung Yu-lan, el mohismo de Mo-tse es de carácter utilitario, pues Mo-tse admitía solamente lo que podía rendir un provecho (moral). En su ulterior desenvolvimiento, el utilitarismo de Mo-tse fue considerablemente modificado. Comenzaron a prestarse atención a otros problemas, tales como los del conocimiento; frecuente fue al respecto una epistemología basada en el sentido común y hostil a la "dialéctica".

MOTIVO. 'Motivo' se entendía tradicionalmente como 'lo que mueve', esto es, como la causa que produce un movimiento. Se hablaba, así, de la "causa motiva", que era con frecuencia la causa directa. Las dificultades que suscita la causa eficiente correspondían también, pues, a la causa motiva. En un sentido más restringido, y a la vez más propio, el motivo se entendió ya muy pronto, sin embargo, como "motivo psicológico", es decir, como lo que mueve o puede hacer mover la voluntad. Justamente las discusiones en torno a este último concepto y las posiciones adoptadas en lo que se ha llamado la disputa del voluntarismo (VÉASE) tenían como ingrediente principal la cuestión del papel desempeñado por el motivo. Para algunos, en efecto, el intelecto mueve a la voluntad como motivo o conjunto de motivos. Para otros, en cambio, los motivos —intelectuales o no— se limitan a "inclinar" a la voluntad. Otras discusiones se han referido a la naturaleza o a la "situación" del motivo. En efecto, los motivos pueden ser intelectuales, pero también sentimentales, o instintivos, o representativos. Pueden ser, a su vez, internos o externos. Finalmente, los motivos pueden ser individuales o sociales, morales o no morales. En la actualidad se tiende por lo común a restringir el término 'motivo' a su significado psicológico y se procura distinguirlo de otras expresiones con las cuales habitualmente se confunde en el lenguaje cotidiano: causa, móvil, razón, etc. Una doctrina muy extendida supone que, sea cualquiera su influencia sobre la voluntad, los motivos han de ser considerados siempre como elementos "ideales". Esto no significa, ciertamente, que el motivo pertenezca al orden de las "ideas". Significa que, sea cualquiera su procedencia, puede ser siempre *traducido* al orden ideal con el fin de poder ser sometido a un análisis. En tal caso, podría estimarse que los motivos concurren en la producción de los actos. Ahora bien, esto no significa tampoco identificación del motivo con el impulso. El impulso puede producir el acto, pero su determinación puede ser debida al motivo, al modo como el espíritu, según Scheler, puede ser concebido como aquello que, sin poseer propiamente fuerza o energía, determina y señala la dirección al impulso, a lo que carece en principio de orientación.

Julius Bahnsen, *Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv,* 1870. — Paul Diel, *Psychologie de la motivation. Théorie et application thérapeutique,* 1948. — L. Ancona, F. J. Buytendijk *et al., La motivation,* 1959 [Symposium Florencia, 1958]. — R. S. Peters, *The Concept of Motivation,* 1958. — P. Diel, *Psychologie de la motivation,* 2ª ed., 1962. — K. B. Madsen, *Theories of Motivation. A comparative Study of Modem Théories of Motivation,* 2ª ed., 1962.

MOUNIER (EMMANUEL) (1905-1950) nac. en Grenoble, ha sido uno de los principales representantes del

personalismo cristiano en Francia. Para difundirlo, y sobre todo para tratar a la luz del mismo todas las cuestiones políticas, sociales y educativas que se iban suscitando, fundó en 1932 la revista *Esprit,* que se ha seguido publicando después de la muerte de Mounier y que sólo tuvo que suspender su aparición entre 1941 y 1944, durante la ocupación alemana. Mounier considera que es deber de los cristianos afrontar los grandes problemas de la época sin refugiarse en cómodas posiciones conservadoras; el cristianismo es, ante todo, una doctrina de renovación de las almas, pero ello no excluye que sea asimismo el fermento para una renovación de la sociedad. De ahí el interés de Mounier por posiciones tales como el marxismo, en la medida en que aspira a combatir la cosificación del hombre, aunque no en la medida en que niega la persona. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, el pensamiento de Mounier se acerca en diversos respectos al de Jaspers, especialmente en lo que toca a la cuestión de la comunicación. Hemos indicado en el artículo Personalismo (VÉASE) las características que, según Mounier, tiene "el universo personal"; subrayamos aquí dos condiciones que Mounier ha mencionado con frecuencia: la eminente dignidad de la persona y el motivo de la trascendencia. Sin este último —que explica la persona como "el movimiento de ser hacia el ser"— el carácter personal se desvanecería falto de apoyo o, mejor dicho, de "radicación". V. también EXISTENCIALISMO.

Obras: *La pensée de Charles Péguy,* 1931. — *Révolution personnaliste et communautaire,* 1934. — *De la propriété capitaliste à la propriété humaine,* 1936. — *Manifeste au service du personnalisme,* 1936. — *L'affrontement chrétien,* 1944. — *Liberté sous conditions,* 1946 — *Traité du caractère,* 1946 (trad. esp., *Tratado del carácter,* 1955). — *Introduction aux existentialismes,* 1946. — *Qu'est-ce que le personnalisme?,* 1947 (trad. esp.: *¿Qué es el personalismo?,* 1956). *La petite peur du XXe siècle* (trad. esp.: *El pequeño miedo del siglo XX,* 1957). — *Le personnalisme,* 1949 (trad. esp.: *El personalismo,* 1962). — *Carnet de route,* 1950. — *Feu de la chrétienté,* 1950 (trad. esp.: *Fe cristiana y civilización,* 1958) [Cuadernos Taurus]. — *Emanuel Mounier et sa génération,* 1956 (notas, carnets, cartas y recuerdos de E. Mounier). — Ed. de *Oeuvres Complètes: I, Oeuvres, 1931-1939,* 1961; *II. Traité du caractère,* 1961; *III. Oeuvres 1944-1950,* 1962; IV. *Recueils posthumes. Correspondance,* 1963 [con bibliografía]. — Véase N. Zaza, *Étude critique de la notion d'engagement chez E. Mounier,* 1955. — A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. M.,* 1957. — Candide Moix, *La pensée d'E. M.,* 1960. — Lucien Guissard, *M.,* 1963 [Classiques du XXe siècle, 50].

MOVIMIENTO. El término 'movimiento' tiene con frecuencia la misma significación que los vocablos 'cambio' y 'devenir'. En principio, pues, lo que hemos dicho acerca del concepto de devenir (VÉASE) puede aplicarse al concepto de movimiento. Se hablará entonces de las diversas especies de movimiento a que se refería Aristóteles (generación, corrupción, aumento, disminución, alteración, traslación), así como del problema del movimiento como uno de los problemas fundamentales de la filosofía.

Sin embargo, puede adoptarse la convención de usar 'movimiento' para referirse a dos conceptos más específicos: uno, el de traslación, desplazamiento o movimiento local; otro, el de movimiento en el sentido en que esta noción ha sido empleada en la moderna ciencia de la Naturaleza y en la filosofía de esta ciencia. Estos dos conceptos están, por lo demás, estrechamente relacionados entre sí. En efecto, una de las características de esta ciencia es la de negarse a tratar el problema del "cambio ontológico" y el reducir la cuestión del cambio a la del desplazamiento de partículas en el espacio. Ya los atomistas griegos habían anticipado esta reducción, pues los átomos no se "alteraban" en su naturaleza, y los cambios de los cuerpos eran explicados por medio de traslaciones espaciales. Y el propio Aristóteles siguió a veces el mismo camino, sobre todo al tratar con detalle lo que llamaba el "movimiento local".

El movimiento en el sentido apuntado ha sido un tema central en la moderna ciencia y filosofía de la Naturaleza; como ha señalado Einstein, ha sido una de las claves fundamentales para la "lectura del libro de la Naturaleza". Las nociones más importantes a este respecto han sido las siguientes:

1. Principio de inercia (VÉASE) de Galileo (v.), en parte anticipado en la concepción medieval del ímpetu (VÉASE).

2. Concepción de la relatividad de los movimientos en la física moderna anterior a la teoría de la relatividad: los movimientos de los sistemas son relativos, pero dentro de dos sistemas de referencia absolutos (el espacio y el tiempo — luego, el éter).

3. Principio cartesiano de la conservación del movimiento. Según el mismo, la cantidad de movimiento (producto de la masa por la velocidad) es constante.

4. Corrección leibniziana del principio de Descartes: la constancia apuntada vale sólo para el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad.

5. Leyes newtonianas del movimiento: I. todo cuerpo persevera en su estado de reposo o de movimiento uniforme y en línea recta, salvo en cuanto mude su estado obligado por fuerzas exteriores (inercia galileana). II. El campo del movimiento es proporcional a la fuerza motriz imprimida, y se efectúa según la línea recta en dirección de la cual se imprime dicha fuerza. III. A toda acción se opone siempre una reacción contraria e igual, es decir, las acciones entre dos cuerpos son siempre iguales entre sí y dirigidas en sentido contrario.

6. Teoría de la relatividad (VÉASE) einsteiniana: todos los movimientos son relativos al sistema de referencia en el cual se halla el observador que los mide. Einstein declara, además, que debe distinguirse entre la imagen estática y la imagen dinámica del movimiento: la primera "consiste en imaginar el movimiento como una serie de sucesos en el continuo unidimensional del espacio, sin mezclarlo con el tiempo"; la segunda, en considerar el movimiento efectuándose en un continuo bidimensional *espacio-tiempo.* En el primer caso, hay simple movimiento; en el segundo, "el movimiento está representado como algo que *es,* que existe en dicho continuo". (Cfr. *La física, aventura del pensamiento,* capítulo III).

Concepto de movimiento: Filippo

Masci, *Sul concetto del movimento,* 1892. — Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung,* 1957 — Realidad del movimiento: Jean Rivaud, *La réalité du mouvement* (tomo II de la obra *De la matière à l'esprit*), 1946. — Principios del movimiento físico: von Dungern, *Ueber die Prinzipien der Bewegung, das Wesen der Energie und die Ursache des Stossgesetzes,* 1921. — Evolución histórica del concepto de movimiento: L. Lange, *Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs und ihr voraussichtliches Endergebnis. Ein Beitrag zur historischen Kritik der mechanischen Prinzipien,* 1886. — El movimiento en los presocráticos: M. T. A. O'Neill, *The Presocratic Use of ἀρχή as Term for the Principle of Motion,* 1915 (tesis). — El movimiento en Aristóteles: W. Barrett, *Aristotle's Analysis of Movement: Its Significance for its Time,* 1938 (tesis). — El movimiento en Nicolás de Oresme: Ernst Borchert, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme,* 1934. — El movimiento en Newton, Leibniz y Huygens: Hans Reichenbach, "Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens", *Kantstudien,* XXIX (1924). — El movimiento en la teoría de la relatividad: Karl Vogtherr, Das *Problem der Bewegung in naturphilosophischer und physikalischer Sicht,* 1956 [Monographien zur Naturphilosophie, ed. Eduard May, 5]. — Véase también la bibliografía del artículo DEVENIR.

MUERTE. Platón señalaba ya que la filosofía es una meditación de la muerte. Toda vida filosófica, escribió después Cicerón, es una *commentatio mortis.* Veinte siglos después Santayana ha dicho que "una buena manera de probar el calibre de una filosofía es preguntar lo que piensa acerca de la muerte". Una historia de las formas de la "meditación de la muerte" podría coincidir, según esto, con una historia de la filosofía. Ahora bien, tales proposiciones pueden entenderse en dos sentidos. En primer lugar, en el sentido de que la filosofía sea o exclusiva o primariamente una reflexión acerca de la muerte. En segundo término, en el sentido de que la piedra de toque de numerosos sistemas filosóficos esté constituida por el problema de la muerte. A nuestro entender, sólo este segundo sentido es plausible.

Por otro lado, la muerte puede ser entendida de dos maneras. Ante todo, de un modo amplio; luego, de una manera restringida. Ampliamente entendida, la muerte es la designación de todo fenómeno en el que se produce una cesación. En sentido restringido, en cambio, la muerte es considerada exclusivamente como la muerte humana. Lo habitual ha sido atenerse a este último significado, a veces por una razón puramente terminológica, y a veces porque se ha considerado que sólo en la muerte humana adquiere plena significación el hecho de morir. Esto es especialmente evidente en las direcciones más "existencialistas" del pensamiento filosófico, no sólo las actuales, sino también las pasadas. En cierto modo, podría decirse que el significado de la muerte ha oscilado entre dos concepciones extremas: una que concibe el morir por analogía con la desintegración de lo inorgánico y aplica esta desintegración a la muerte del hombre, y otra, en cambio, que concibe inclusive toda cesación por analogía con la muerte humana.

Una historia de las ideas acerca de la muerte supone, en nuestra opinión, un detallado análisis de las diversas concepciones del mundo —y no sólo de las filosofías— habidas en el curso del pensamiento humano. Además, supone un análisis de los problemas relativos al sentido de la vida y a la concepción de la inmortalidad, ya sea bajo la forma de su afirmación, o bien bajo el aspecto de su negación. En todos los casos, en efecto, resulta de ello una determinada idea de la muerte. Nos limitaremos aquí a señalar que una dilucidación suficientemente amplia del problema de la muerte supone un examen de todas las formas posibles de cesación aun en el caso de que, en último término, se considere como cesación en sentido auténtico solamente la muerte humana. Hemos realizado en otro lugar este examen (Cfr. *El sentido de la muerte,* 1947, especialmente Cap. I). De él resulta, por lo pronto, que hay una distinta idea del fenómeno de la cesación de acuerdo con ciertas últimas concepciones acerca de la naturaleza de la realidad. El atomismo materialista, el atomismo espiritualista, el estructuralismo materialista y el estructuralismo espiritualista defienden, en efecto, una diferente idea de la muerte. Ahora bien, ninguna de estas concepciones entiende la muerte en un sentido suficientemente amplio, justamente porque, a nuestro entender, la muerte se dice de muchas maneras, de tal modo que puede haber inclusive una forma de muerte específica para cada capa de la realidad. La *analogia mortis* que con tal motivo se pone de relieve puede explicar por qué —para citar casos extremos— la concepción atomista materialista es capaz de entender el fenómeno de la cesación en lo inorgánico, pero no el proceso de la muerte humana, mientras que la concepción estructuralista espiritualista entiende bien el proceso de la muerte humana, pero no el fenómeno de la cesación en lo inorgánico.

No se trata, pues, de adoptar una determinada idea del sentido de la cesación en una determinada esfera de la realidad y aplicarla por extensión a todas las demás esferas — por ejemplo, de concebir la muerte principalmente como cesación en la naturaleza inorgánica y luego de aplicar este concepto a la realidad humana; o, a la inversa, de partir de la muerte humana y luego concebir todas las demás formas de cesación como especies, por acaso "inferiores", de la muerte humana. Se trata más bien de ver de qué distintas maneras "cesan" varias formas de realidad y de intentar ver si estas distintas formas tienen algo de común. Tenemos que referirnos a este respecto a otra investigación (Cfr. *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista,* 1962), efectuada ésta no ya desde el punto de vista de la muerte, sino desde el de la realidad. Como hemos intentado mostrar en la citada obra, el problema de la muerte es filosóficamente importante sólo en cuanto que obliga a reformular las cuestiones capitales ontológicas y a bosquejar, junto a una filosofía de la naturaleza orgánica, una filosofía de la naturaleza inorgánica, y una filosofía de la persona humana. De ahí la "relación" entre "ser y muerte" o, de modo más general, "ser" y "cesabilidad".

Ahora bien, es común estudiar especialmente el problema de la muerte como muerte humana. Algunos han pensado que esta muerte es una simple cesación; otros, que la muerte humana es "la propia muerte". Estimamos, de acuerdo con los resultados formulados en la mencionada obra, que la pura cesación (y la correspon-

diente "pura exterioridad" de la cesación), por un lado, y la muerte como muerte absolutamente propia, por otro, son no realidades efectivas, sino más bien conceptos-límites. De la muerte humana se puede decir que es más propia que otras formas de cesación, pero a menos de cortar por completo la persona humana de sus raíces naturales, debe admitirse que tal propiedad no es nunca completa.

Junto a una investigación filosófica de la muerte, puede procederse a una descripción y análisis de las diversas ideas que se han tenido acerca de la muerte en el curso de la historia, y en particular en el curso de la historia de la filosofía. Puede entonces examinarse la idea de la muerte en el naturalismo, en el estoicismo, en el platonismo, en el cristianismo, etc., etc. También pueden estudiarse las diversas ideas de la muerte en diversos "círculos culturales" o en varios períodos históricos. En la mayor parte de los casos este estudio va ligado a un examen de las diversas ideas acerca de la supervivencia y la inmortalidad (VÉASE).

Sobre el problema general de la muerte: O. Bloch, *Vom Tode. Eine allgemeinverständliche Darstellung,* 2 vols., 1909. — G. Simmel, "Zur Metaphysik des Todes", *Logos, I (* 1910-1911), 57-70 (recogido en *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel.* Cap. III: "Tod und Unsterblichkeit", 1918, 2» ed., 1922 (trad. esp.: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica,* 1950). — M. Heidegger, *Sein und Zeit,* I, 1927, $ 46-53 (trad. esp.: *El ser y el tiempo,* 1951, 2" ed., 1961). — A. F. Dina, *La destinée, la mort et ses hypothèses,* 1927. — R. Ruyer, "La mort et l'existence absolue", *Recherches philosophiques,* II (1932-1933), 131-74. — Max Scheler, "Tod und Fortleben", en *Schriften aus dem Nachlass,* I, 1933, reimp. en *Gesammelte Werke,* vol. 10, 1957 (trad. esp.: *Muerte y supervivencia. Ordo amoris,* 1934). — P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes,* 1937 (trad. esp.: *Experiencia de la muerte,* 1940). — Leopold Ziegler, *Vom Tod,* 1937. — I. Feier, *Essais sur la mort,* 1939. — J. P. Sartre, *L'Être et le Néant,* 1943, Parte IV (trad. esp.: *El ser y la nada,* 1950). — Romano Guardini, *Tod, Auferstehung, Ewigkeit,* 1946. — Paul Chauchard, *La mort,* 1947. — José Ferrater Mora, *op. cit.* en el texto del artículo. — R. Troisfontaines, M. d'Halluin *et al, La Mort,* 1948 [Cahiers Laënnec]. — Raoul Montandon, *La mort, acte inconnu,* 1948. — J. Vuillemin, *Essai* sur *la signification de la mort,* 1949. — Béla von Brandenstein, *Leben und Tod. Grundlagen der Existenz,* 1949. — C. J. Ducasse, *Nature, Mind and Death,* 1951 [The Paul Carus Lectures, 1949]. — F. K. Feigel, Das *Problem des Todes,* 1952. — A. Metzger, *Freiheit und Tod,* 1955. — José Echeverría, *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet,* 1952. — Ursula von Mangoldi, *Der Tod als Antwort auf das Leben,* 1957. — Ewald Wasmuth. *Vom Sinn des Todes,* 1959. — M. F. Sciacca, *Morte ed immortalità,* 1959 [Opere complete, vol. 9] (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad,* 1962). — A esta bibliografía hay que agregar los trabajos de los autores que sin haber consagrado obras especiales al problema de la muerte lo han considerado como central; así Unamuno (especialmente en *Del sentimiento trágico de la vida*), K. Jaspers, etc. — Véase también la bibliografía del artículo INMORTALIDAD. — Sobre el problema de la muerte especialmente en sentido biológico: A. Weismann, *Die Dauer des Lebens,* 1882. — A. Dastre, *La vie et la mort,* 1909. — Doflein, *Das Unsterblichkeitsproblem im Tierreich,* 1913. (Para resumen popular de las investigaciones sobre el llamado problema de la inmortalidad de la célula, véase Metalnikof, *La lucha contra la muerte,* trad. esp.; en él se hace referencia a las investigaciones de Metchnikoff, Maupas, Woodruff, Calkins, etc.). — Lipschütz, *Allgemeine Physiologie des Todes,* 1915. — P. Kammerer, *Einzeltod, Völkertod, biologische Unsterblichkeit,* 1918. — G. Bohn, *Les problèmes de la vie et de la mort,* 1925. — M. Vernet, *La vie et la mort,* 1952 (contra las tesis mecanicistas de A. Dastre). — Sobre el problema de la muerte, con particular atención a la cuestión del envejecimiento: Ewald, *Ueber Altern und Sterben,* 1913. — Korscheit, *Lebensdauer, Altern und Tod,* 3* edición, 1924. — Rafael Virasoro, *Envejecimiento y muerte,* 1939. — Hans Driesch, *Zur Problematik des Alterns,* 1942. — R. Mehl, *Le vieillissement et la mort,* 1955. — M. Arniou, A. Berge, R. Biot *et al., La vieillesse, problème d'aujourd'hui,* 1961 [Groupe lyonnais d'études médicales philosophiques et biologiques]. — El problema de la muerte en diversas culturas, épocas y autores: F. Lexa, Das *Verhältnis des Geistes, der Seele und Leibes bei den Aegyptern des alten Reiches,* 1918. — E. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römer,* 1934. — E. Benz, Das *Todesproblem in der stoischen Philosophie,* 1929. — J. Fallot, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure,* 1952. — J. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche,* I, 1954. — Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death; Life, Death, and Immortality in the Early Fathers,* 1961. — J. Wach, *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit,* 1934. — A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung über M. Heideggers Existentialontologie,* 1934. — K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage: Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie,* 1938. — Régis Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre,* 1950.

MÚLTIPLE, MULTIPLICIDAD. El concepto de lo multiple y de la multiplicidad, o concepto de "los muchos" o "muchas cosas", πολλά, *multa, multiplicitas,* se halla en estrecha relación con el concepto de lo uno y de la unidad. Se trata primariamente de una relación de correlación y de contraposición: lo múltiple se halla correlacionado con lo uno y a la vez es contrapuesto a lo uno. Lo múltiple puede entenderse de dos modos: como multiplicidad de un solo elemento (así, por ejemplo, multiplicidad de átomos) o multiplicidad de varios elementos (así, por ejemplo, multiplicidad de átomos, planetas, árboles, etc.). En el primer caso la multiplicidad equivale simplemente al "mucho", *multum.* En el segundo caso equivale a lo vario, *multitudo.*

Consideraremos aquí el concepto de lo múltiple como lo vario, porque la relación entre este tipo de multiplicidad y la unidad es la que ha planteado con más frecuencia problemas a los filósofos. En cierto modo puede decirse (y, en rigor, se ha dicho) que la relación entre lo múltiple (como vario) y lo uno es el problema capital de la filosofía. En efecto, muchos filósofos han tratado de reducir de alguna manera lo múltiple a lo uno por lo menos en dos sentidos: metafísicamente, o reducción real, y gnoseológicamente, o reducción cognoscitiva. Algunos pensadores han estimado que la última reducción depende de la primera; otros han considerado que la reducción de lo múltiple a lo uno es una cuestión gnoseológica y no metafísica. En todo caso, encontramos numerosos ejemplos de

esfuerzos tendientes a practicar una u otra de dichas reducciones o ambas a un tiempo. El problema fundamental al respecto ha sido desde los orígenes del pensamiento filosófico el siguiente: cómo es posible tratar lo múltiple desde el punto de vista de lo uno (o de "algún uno") y a la vez admitir que la "realidad" se da como multiplicidad.

Nos hemos referido a estos puntos en varios artículos de la presente obra; remitimos especialmente a los artículos IDEA, NÚMERO y UNO (LO). Aquí nos confinaremos a algunas indicaciones sobre el concepto de multiplicidad tal como se manifiestan en varios autores.

La contraposición de lo múltiple a lo uno y el predominio del último sobre el primero fueron dos temas capitales en la filosofía de Parménides y de los eleatas, los cuales consideraron que sólo lo Uno es objeto de saber; la multiplicidad y la variedad son objetos de la opinión y de la sensación. Un compromiso entre la multiplicidad y la unidad fue alcanzado por los pluralistas. En cambio, muchos sofistas insistieron en la realidad de lo múltiple y lo vario frente a lo Uno. En todo caso, el problema de la multiplicidad en correlación con la unidad y en contraposición a ella era ya un "viejo" problema en tiempos de Platón, como éste hace constar en el *Filebo* (14 D y siguientes) al hablar "de las maravillas en torno a lo uno y lo múltiple", τῶγ θαυμαστών περὶ τ?) εν καὶ πολλά. Platón trató con frecuencia de lo que se ha llamado "el problema de lo Uno y de lo Múltiple", especialmente bajo la forma de la cuestión: ¿Cómo es posible que lo Uno sea múltiple y lo múltiple uno? (Cfr., por ejemplo, *Soph.*, 251 C). En efecto, algunos habían proclamado que no se puede decir que el hombre sea bueno, porque lo bueno es lo bueno y el hombre es el hombre; no hay, pues, "hombre bueno" como unidad de una multiplicidad (o, en este caso, de una dualidad), sino que hay dos unidades: hombre y bueno. Esta dificultad se debe, según Platón, a que se olvida que dos propiedades expresan dos esencias y que estas esencias no se identifican con el sujeto en el cual inhieren. Por eso se puede decir que Sócrates es alto y bajo: alto en cuanto comparado con alguien bajo y bajo en cuanto comparado con alguien alto. En otros términos, el ser alto y bajo no es una contradicción, sino el resultado de participar en dos esencias que en este caso son de carácter "relacional". Ello no significa que las esencias (ideas, formas) concuerden siempre entre sí; hay esencias que se excluyen mutuamente. Así, Platón enfocó el problema de lo Uno y de lo Múltiple desde el punto de vista de su doctrina de las ideas. La idea misma (la forma, la esencia) puede ser considerada como la unidad (visible inteligiblemente) de la multiplicidad. Pero a la vez que Platón resolvió el citado problema planteó otro: el de cómo engranan, por así decirlo, lo múltiple y lo Uno. En el caso de las ideas mismas, este engranar de lo múltiple en lo uno es posible gracias a la jerarquía de las ideas. Pero en el caso de la relación entre cada idea y la multiplicidad, la solución platónica parecía poco satisfactoria. Consistía, en efecto, en yuxtaponer lo uno a lo múltiple, παρὰ τὰ πολλά, con lo cual el último quedaba separado del primero. Para evitar esta dificultad Aristóteles propuso la doctrina según la cual lo uno es inmanente a lo múltiple, κατὰ τῶν πολλῶν, como hemos puesto de relieve en el artículo IDEA. Desde entonces "el problema de lo Uno y de lo Múltiple" fue resuelto de distinta forma según se destacara la noción de "yuxtaposición" o la noción de "inmanencia". Pero dicho problema se complicó con muchos otros. No bastaba ya decir que lo múltiple equivale a lo sensible, y lo uno a lo inteligible; en efecto, podía admitirse una pluralidad de inteligibles, bien que arraigados en la unidad (Cfr. Plotino, *Enn.*, V, iii, 6 *et al.*).

Entre los filósofos cristianos, y especialmente entre los escolásticos, hallamos la idea de multiplicidad tratada desde varios respectos: como multiplicidad (*multitudo*) de cosas; como multiplicidad numérica; como multiplicidad trascendental, etc. La multiplicidad de cosas resulta (lógica y metafísicamente) de una división del ente. La multiplicidad numérica puede resultar de la división (como en la línea) o de la multiplicación (como en el número). La multiplicidad numérica o multiplicidad medida es aplicable a la multiplicidad de las cosas. Especialmente importante es el concepto de multiplicidad absoluta o trascendente, que se contrapone rigurosamente al concepto de unidad trascendente. Algunos escolásticos han hablado de multiplicidad extrínseca e intrínseca como especies de la multiplicidad trascendente. En todos estos casos la noción de multiplicidad es idéntica (o cuando menos paralela) a la noción de multitud, la cual es a la vez una especie de la pluralidad.

Sería largo indicar siquiera las principales ideas formuladas en la época moderna sobre la idea de multiplicidad. Recordaremos sólo que de acuerdo con la tendencia de muchos autores modernos a subrayar las cuestiones gnoseológicas frente a las ontológicas, el citado "problema de lo Uno y de lo Múltiple" ha sido tratado a menudo en la época moderna bajo la cuestión de la posibilidad de la síntesis (v.). El ejemplo más eminente al respecto es Kant, en cuya teoría del conocimiento la noción de multiplicidad *(Mannigfaltigkeif)* como "material para la síntesis" desempeña un papel capital. En efecto, el conocimiento se constituye, según Kant, a medida que se sintetizan multiplicidades: lo múltiple es uno de los caracteres de lo dado (v.) frente a lo uno, que es uno de los caracteres de lo puesto. Como lo dado y lo puesto son no sólo correlativos, sino también relativos (relativos al nivel en que algo es dado respecto a algo que es puesto), la multiplicidad ofrece diversos aspectos: multiplicidad de sensaciones, de percepciones, etc. Debe advertirse, sin embargo, que no todas las ideas sobre lo múltiple y la multiplicidad en la filosofía moderna son exclusivamente, o siquiera primariamente, gnoseológicas. Hay asimismo nociones ontológicas de lo múltiple y la multiplicidad como las que, por ejemplo, encontramos en Wolff, el cual define lo múltiple (*multum*) como la simultaneidad de varios elementos, cada uno de los cuales es uno sin ser ninguno de ellos igual al otro (*Ontologia*, § 331 [definición entresacada por el autor de los *Elementi Arithmeticae*, $ 7]).

Pacques Rolland de Reneville, *L'un multiple et l'attribution chez Platon et les sceptiques*, 1962.

MÜLLER (ALOYS) (1879-1952) nació en Euskirchen (Renania). Estudió y se "habilitó" en la Universidad de Bonn (1921), en la cual fue "profesor extraordinario" desde 1927. Aloys Müller se ha interesado sobre todo en el problema de la relación

entre la filosofía y las ciencias. Hostil por un lado al irracionalismo y por el otro al cientificismo positivista, Aloys Müller ha tendido cada vez más a considerar la filosofía de la ciencia como un análisis ontológico de los conceptos científicos capitales. Aloys Müller ha defendido una teoría del conocimiento realista, una teoría de los valores objetivista y una ontología basada en una previa clasificación general de tipos de objetos. Esta última clasificación, según la cual los objetos son distribuidos en reales, ideales, metafísicos y valores, ha tenido notoria influencia en los países de lengua española por la traducción y difusión de la introducción a la filosofía de Müller. Típico del pensamiento de éste es el considerar que la verdad es una forma de realidad y no un valor.

Obras *Das Problem des absoluten Raumes,* 1911 (2ª ed. con el título: *Die philosophischen Problemen der Einsteinschen Relativitätstheorie,* 1922) *(El problema del espacio absoluto;* 2* ed.: Los *problemas filosóficos de la teoría de la relatividad, de Einstein*). — *Wahrheit und Wirklichkeit,* 1913 *(Verdad y realidad).* — *Der Gegenstand der Mathematik, mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie,* 1922 *(El objeto de la matemática, con especial referencia a la teoría de la relatividad).* — *Einleitung in die Philosophie,* 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* reed., 1937). Refundición de esta obra en el libro: *Welt und Mensch in ihrem realen Aufgau,* 1947, 4» ed., 1951 *(Mundo y hombre en su estructura real).* — *Psychologie,* 1927 (trad. esp.: *Psicología,* 1933, reed., 1937). — Véase F. Kluge, *Die Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft bei A. Müller,* 1935 (Dis.). — H. Stoffer, "Die gegenständstheoretische Naturphilosophie A. Müllers", *Philosophia Naturalis,* III (1954), 98-150.

MÜLLER-FREIENFELS (RICHARD) (1882-1949) nació en Bad Ems. Desde 1930 fue profesor en la Academia pedagógica de Stettin; desde 1933, profesor en la Escuela Superior de Comercio, de Berlín; a partir de 1946, profesor en la Universidad de Berlín.

Müller-Freienfels se interesó por la psicología del arte, rechazando las orientaciones positivistas y sensualistas y apoyándose en una concepción de la vida psíquica como una "totalidad" que incluye, estrechamente enlazados entre sí, los fenómenos voluntarios y los emotivos. Se trata, pues, de una "psicología vital" para la cual Müller-Freienfels encontró apoyo en Nietzsche, Klages y también en algunas orientaciones pragmatistas (como las de James). Ello le llevó a una concepción del conocimiento fundada en la idea de que la llamada "objetivación" es sólo, a lo sumo, un momento derivado de una "posición de lo real" efectuada por el sujeto. El conocimiento de lo real está determinado por una serie de "intenciones" que no necesitan ser forzosamente "finalidades útiles". Las "intenciones" son expresión del sujeto como "sujeto total". Müller-Freienfels se opuso a quienes descartan los elementos irracionales en el conocimiento, tratando de mostrar que todo conocimiento —y, en general, toda actividad humana— está fundada en complexos en los cuales los datos racionales son solamente un aspecto o un elemento.

Müller-Freienfels desarrolló una psicología y metafísica de la individualidad en tanto que ligada a un mundo y a la "concepción del mundo". Se trata de una "metafísica de lo irracional" en la cual las "fuerzas irracionales" se hallan trabadas en un sistema. Este sistema es en última instancia "el sistema de las vivencias", que es inadecuado, según Müller-Freienfels, escindir en aspectos o inclusive en actividades específicas.

Obras principales: *Psychologie der Kunts,* 2 vols., 1912 *(Psicología del arte).* La segunda edición de esta obra (1920) ha sido muy ampliada: *I. Allgemeine Grundlegung und Psychologie des Kunstgeniessens (Fundamento general y psicología del goce artístico); II. Psychologie des Kunstschaffens, des Stils und der Wertung (Psicología de la creación artística, del estilo y de la valoración); III. System der Künste. Die psychologischen Grundlagen der einzelnen Kunstzweige (Sistema de las artes. Los fundamentos psicológicos de las diversas ramas artísticas).* — *Poetik auf psychologischer Grundlage,* 1914 *(Poética sobre fundamento psicológico).* — *Individualität und Weltanschauung. Differentialpsychologische Untersuchungen zur Religion, Kunst und Philosophie,* 1916 *(Individualidad y concepción del mundo. Investigaciones de psicología diferencial para la religión, el arte y la filosofía).* — *Psychologie der Religion,* 2 vols., 1920. — *Bildungs- und Erziehungsideale in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft,* 1921 *(Ideales de la educación y de la formación cultural en el pasado, presente y futuro).* — *Philosophie der Individualität,* 1921. — *Irrationalismus. Umrisse einer Erkenntnislehre,* 1922 *(Irracionalismo. Bosquejos de una teoría del conocimiento).* — *Das Gefühls- und Willensleben,* 1923 *(La vida emotiva y volitiva).* — *Das Denken und die Phantasie,* 1925 *(El pensamiento y la fantasía).* Estas dos últimas obras son consideradas por el autor como partes de unos *Grundzüge einer Lebenspsychologie (Rasgos fundamentales de una psicología de la vida).* — *Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie,* 1923 *(Personalidad y concepción del mundo. Los tipos psicológicos fundamentales en la religión, el arte y la filosofía).* — *Metaphysik des Irrationalen,* 1927 *(Metafísica de lo irracional).* — *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie,* 1930 *(Psicología general social y cultural).* — *Psychologie der Wissenschaft,* 1936 *(Psicología de la ciencia).* — *Der Mensch und das Universum. Philosophische Antworten auf kosmologische Fragen,* 1948 *(El hombre y el universo. Respuestas filosóficas a cuestiones cosmológicas).* — *Schicksal und Zufall,* 1949 *(Destino y azar).*

MÜLLER (JOHANNES) (1801-1858) nac. en Coblenza, profesor de fisiología desde 1826 en Bonn y desde 1833 en Berlín, ha ejercido gran influencia sobre la psicología y sobre la teoría del conocimiento especialmente por su doctrina de la energía específica de los sentidos. Nos hemos referido a ella en el artículo sobre la noción de energía (VÉASE). Agreguemos aquí que la afirmación de que hay una subjetividad de las cualidades sensibles no significa en Johannes Müller que haya cualidades "innatas"; en su propósito, la doctrina en cuestión se refiere a la estructura de los nervios sensoriales. Müller trabajó asimismo en el problema de las afecciones como manifestaciones del impulso de conservación de sí mismo.

Obras: *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere,* 1826 *(Para la fisiología comparada del sentido de la vista en los hombres y en los animales).* — *Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen,* 1826 *(Sobre los fenómenos visuales fantásticos).* — *Handbuch der Physiologie des Menschen,* 2 vols., 1833-1840 *(Manual de fisiología del hombre).* — Véase K.

Post, *J. Müllers philosophische Anschauungen*, 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 35]. — M. Müller, *Ueber die philosophische Anschauungen des Naturforschers J. Müller*, 1927.

MUNDANO (INTRAMUNDANO, TRASMUNDANO). En lenguaje filosófico 'mundano' significa "perteneciente al mundo", "tocante al mundo", y, a veces, "relativo a *este* mundo". 'Intramundano' significa literalmente "dentro del mundo", pero el término 'intramundano' ha adquirido un sentido más determinado en Heidegger, el cual distingue entre 'intramundano' (*innerweltlich*) y 'mundano' (*weltlich*). Algo es "mundano" cuando es una forma de ser del Dasein (VÉASE); algo es "intramundano" o "perteneciente al mundo" (*weltzugehörig*) cuando está en el mundo al modo como lo están los entes "presentes", cuando es una manera de estar-"en" del ente presente (*vorhandene Seiendes*).

Ahora bien, se ha empleado asimismo 'intramundano' para referirse a las realidades que están en el mundo a diferencia de lo "trasmundano", que se refiere a una realidad, o a unas realidades, allende el mundo. Lo intramundano se contrapone en este caso de algún modo a lo trasmundano. Se habla, por ejemplo, de una metafísica intramundana, la cual sería una metafísica de todas las realidades del mundo como mundo. Lo que se incluya en tales realidades, es asunto a debatir. Algunos tienden a incluir en ellas solamente las realidades llamadas "naturales" o, de un modo general, las realidades "físicas" (abarcando las "mentales"); otros incluyen la conciencia; podrían incluirse, en alguna medida, los entes de razón, los valores, etc. Pero la contraposición entre lo intramundano y lo trasmundano no significa que sean opuestos entre sí: lo trasmundano puede ser concebido como fundamento de lo intramundano, o lo intramundano puede ser concebido (cuando menos *quoad nos*) como punto de partida para una "metafísica trasmundana".

MUNDO. El término 'mundo' designa: (a) el conjunto de todas las cosas; (b) el conjunto de todas las cosas creadas; (c) el conjunto de entidades de una clase ("el mundo de las ideas", "el mundo de las cosas físicas"); (d) una zona geográfica ("el Nuevo Mundo", "el Viejo Mundo"); (e) una zona geográfica en un período histórico ("el mundo antiguo"); (f) un horizonte o marco en el cual se hallan ciertos saberes, cosas, acontecimientos, etc. ("el mundo de la física", "el mundo de los sueños"). Conviene, pues, en cada caso en que se emplee el vocablo 'mundo' precisar su significación. Los sentidos más empleados en filosofía son (a), (b), (c) y (f); los más frecuentes son (a) y (b). El sentido (a) es el que predominó entre los antiguos. Pero aun dentro de este sentido se dieron varias definiciones de 'mundo' (Cfr., por ejemplo, las que se encuentran en Hornero, *Il.*, VI, 492; en Hesíodo, *Theog.*, 587, en Anaxímenes, 13 B 2; en Filolao, 44 B 2). En ocasiones 'mundo' designa el orden del ser, κόσμος. Es el significado que tiene 'mundo' entre los pitagóricos. Pero aun dentro del concepto de orden o mundo ordenado, pueden encontrarse varios órdenes. Dos de ellos fueron predominantes: el del mundo sensible (*mundus sensibilis*) y el del mundo inteligible (*mundus intelligibilis*). Estos dos "mundos" se presentaron con frecuencia como contrapuestos. Pero a la vez se reconoció que hay una unidad que los fundamenta y aun que los hace posibles como distintos: la existencia humana. En efecto, cada uno de ellos es definido por la relación en que se halla con respecto al hombre, el cual está "sumergido" habitualmente en el mundo sensible, pero vive en continua trascendencia hacia el mundo del pensamiento y de las "cosas verdaderas". Los estoicos distinguían, según manifiesta Diogenes Laercio (VII, 137 *sigs.*), entre tres significados del término κόσμος (1) el propio Dios; (2) la disposición ordenada de los cuerpos celestes; (3) el conjunto del cual los dos anteriores son partes. También se define el mundo como un ser individual que cualifica el conjunto de la substancia o, como dice Posidonio en su tratado sobre los *Fenómenos celestes*, un compuesto de cielo y tierra y las naturalezas que hay en ellos, o bien un sistema constituido por dioses y hombres y todas las cosas creadas por ellos. En el cristianismo persiste la oposición entre los mundos, pero bajo un carácter peculiar, que llega a destruir las bases de la concepción antigua. El mundo como tal parece, por lo pronto, identificarse con "este mundo". Trascendente a él, pero a la vez relacionado con él como creación suya, se halla el "mundo de Dios", el cual ya no puede ser llamado propiamente mundo en el preciso sentido del *mundus intelligibilis*. Hallarse en el mundo, vivir en el mundo, significa, según ello, vivir "aquí abajo", ya sea en el pecado, en cuyo caso este mundo es el objeto más directo del amor del hombre, ya sea en estado de gracia, en cuyo caso el alma humana trasciende del mundo para dirigirse a Dios. Ahora bien, esta trascendencia del mundo no significa ni mucho menos su aniquilación. El amor a Dios no se contrapone, como se ve claramente en San Agustín, al amor al mundo; por el contrario, es posible "amar a Dios en el mundo", así como es posible "amar el mundo en Dios". Es "el punto de vista" de Dios, por lo tanto, el que puede justificar "este mundo" y convertirlo inclusive en objeto de amor por un medio divino. En todo caso, la "relación" entre el mundo y Dios es uno de los temas capitales del pensamiento cristiano. Y ello hasta tal punto que la afirmación de que el mundo posee una razón propia para su existencia, es decir, la afirmación de que el mundo es *a se*, es lo que conduce siempre a la máxima heterodoxia: al panteísmo. El término *mundus* designa entonces un "todo" a la vez completo y finito, un verdadero "compuesto". Ahora bien, aun en este caso, el mundo designa una suma de seres existentes o, como dice Leibniz, "toda la serie y toda la colección de todas las cosas existentes a fin de que no se diga que diversos mundos podían existir en diferentes tiempos y diferentes lugares" (*Théodicée*, I, 5 8). El mundo entendido como esta colección es el objeto de la cosmología (VÉASE) o, más exactamente, de lo que los filósofos de la "Escuela de Leibniz-Wolff" llamaron "cosmología racional", *cosmologia rationalis*. Esta cosmología trata del mundo como un todo, de su origen y composición, a diferencia de las ciencias que tratan de partes determinadas del mundo.

Kant se enfrentó con el problema de la cosmología racional al plantearse la cuestión de la significación de 'mundo' (*Welt*). Según indica Kant, existen dos expresiones —'mun-

do' y 'Naturaleza'—, las cuales a veces coinciden. Sin embargo, mientras 'mundo' puede usarse más propiamente para designar "la suma total de todas las apariencias y la totalidad de su síntesis", 'Naturaleza' —o "el mundo en cuanto Naturaleza"— puede usarse para designar el mismo mundo anterior como un todo dinámico. En este último caso "no nos ocupamos del agregado en el espacio y en el tiempo con vistas a determinarlo como magnitud, sino de la unidad en la *existencia* de las apariencias" (*K. r. V.*, A 419 / B 447). El mundo como "todo dinámico" muestra dos clases de causas: la causa natural o causalidad condicionada, y la libertad, o causalidad incondicionada. Ahora bien, se trata de saber en qué medida es posible hablar acerca del mundo como un todo dinámico sin traspasar los límites de la experiencia posible. Según Kant, no es posible, porque la razón choca entonces con las antinomias cosmológicas (véase ANTINOMIA). En suma, no podemos determinar por medio de la pura razón si el mundo ha tenido o no un comienzo en el espacio y en el tiempo, y si está o no compuesto de partes simples: tanto la tesis como la antítesis pueden "demostrarse" igualmente. En cuanto a las otras antinomias cosmológicas —la que se refiere a la libertad y la que se refiere a la supuesta existencia de un ser absolutamente necesario concebido o como parte o como causa del mundo— son solubles únicamente mediante la distinción entre fenómeno y noúmeno (VÉASE). En todo caso, lo que llama Kant "la idea cósmica" es para este autor una idea demasiado amplia o demasiado restringida para que podamos aplicar los conceptos del entendimiento (las categorías). La idea de mundo no es, pues, como lo son los conceptos del entendimiento, una idea constitutiva. Sin embargo, puede ser considerada como una idea regulativa, ya que todo hablar acerca de los contenidos del mundo presupone de algún modo una idea del mundo, la cual puede orientar la investigación.

La idea del mundo como totalidad ha sido tratada por numerosos filósofos después de Kant. Algunos han equiparado el concepto del mundo con el de realidad. Otros han entendido el mundo como una "realidad objetiva", correlativa o, según los casos, contrapuesta al "yo". Se ha seguido hablando de diversos "mundos" o de diversos conceptos de "mundo". En estos respectos son importantes las ideas del mundo forjadas por autores como Hegel y Schopenhauer. Ahora bien, el concepto de mundo ha sido investigado filosóficamente de nuevo como un concepto muy central en la filosofía por varios autores contemporáneos, tales como, por ejemplo, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger y Ortega y Gasset. Especialmente importante ha sido en todos estos casos el problema de cómo el sujeto se inserta, por así decirlo, en el mundo. Las investigaciones de los citados autores han estado relacionadas con la frecuente aspiración a superar las dificultades planteadas por las posiciones realista e idealista: la primera, considerando el sujeto como una parte del mundo; la segunda, considerando el mundo como "contenido" (pensante) del sujeto. De los conceptos elaborados por los autores indicados hemos tratado separadamente el del llamado "mundo de la vida" (véase LEBENSWELT). Resumamos ahora brevemente la idea de mundo en Heidegger. Como ha indicado Walter Biemel (op. cit. *infra*), siguiendo al propio Heidegger, el concepto de mundo tiene varias significaciones, de las cuales se destacan cuatro: 1. 'Mundo' empleado como término óntico que designa la totalidad de los entes; 2. 'Mundo' empleado como término ontológico que designa el ser de los entes, y con frecuencia el ser de una región determinada de entes; 3. 'Mundo' empleado como término óntico, pero en tanto que se refiere al propio *Dasein; 4.* 'Mundo' como concepto que designa la noción ontológico-existenciaria de la mundanidad *(Weltlichkeit).* Las significaciones 3 y 4 son las más importantes en Heidegger. En una de ellas se advierte el sentido de la concepción del *Dasein* como un "estar-en-el-mundo"; aquí "mundo" no es una cosa (o totalidad de cosas) en la cual está el *Dasein,* porque éste consiste en su "estar". El mundo no es, pues, algo "objetivo", contrapuesto por ventura a algo "subjetivo". Por esta razón no puede decirse que esta concepción de "mundo" sea idealista. Pero tampoco puede decirse que sea "realista". En la otra significación se advierte la posibilidad de una descripción del ser del ente intramundano distinta de cualquier otra descripción (de la ciencia, del sentido común) o, mejor dicho, previa a cualquier otra descripción. La "mundanidad" del mundo no es una característica común a todos los objetos del mundo, sino que es el modo de *ser* del mundo.

Apuntemos que Zubiri considera "mundo" como un trascendental (VÉASE). En efecto, el término 'mundo' designa aquí lo que dicho autor llama "la respectividad en orden a la realidad", a diferencia de la "respectividad en orden a la talidad". Esta última es la que caracteriza el cosmos a diferencia del *mundo.*

Sobre las ideas de "mundo" y "cosmos" en la antigüedad: W. Franz, "Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit", *Philologus,* XCIII (1939), 430 y sigs. — Íd., íd., "Kosmos", *Archiv für Begriffsgeschichte,* II (1955), 5-113. — Ernst Cassirer, "Lobos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie", *Götebergs Högskolas Årskrift,* XLVII (1941). — R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate,* 1951. — J. Moreau, *L'idée d'Univers dans la pensée antique,* 1953 [de la Biblioteca del *Giornale di Metafisica,* 105. — H. Diller, "Der philosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν", *Festschrift Bruno Snell,* 1956, págs. 47-60. — F. Lämmli, Von *Chaos zum Kosmos; zur Geschichte einer Idee,* 2 vols., 1962. — Jula Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen su den Vorsokratikern,* 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 30]. — Véanse también las obras de A. Meyer y R. Allers en la bibliografía de Macrocosmo, y también la bibliografía de MUNDO (CONCEPCIÓN DEL). — Sobre las concepciones del mundo físico en la antigüedad: S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks,* 1956 [trad. del hebreo]. — Id., íd., *Physics of the Stoics,* 1959. — íd., íd., *The Physical World of Late Antiquity,* 1962.

Sobre las ideas de "mundo" y "cosmos" en el paso de la antigüedad a la Edad Media y en la época moderna: W. Kranz, *Kosmos. Die Brücke von der Antike zum Mittelalter in der Auffassung vom Kosmos-Mundus.* Das *neue Weltbild. Neueste Kosmosvorstellung und Begriffswendung,* 1957 [Archiv für Begriffsgeschichte, II, 2]. — Sobre las concepciones del mundo físico en la antigüedad y en la Edad Media: P. Duhem, *Le système du*

monde [Cfr. la bibliografía de DUHEM (PIERRE)]; también obras en bibliografías de FÍSICA, MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE).

Sobre el problema del origen y eternidad del mundo, véase bibliografía de ETERNIDAD, y especialmente; J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne,* 1931. — A. Antweiler, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant,* 2 vols., 1961.

Sobre el problema de la estructura y legalidad del mundo: Erich Becher, *Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung,* 1915 .— Véase también artículo COSMOLOGÍA.

Para la idea del mundo en Wolff: Ernst Kohlmeuer, *Kosmos und Kosmogonie bei Ch. Wolff. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie der Aufklärungsalters,* 1911.

Sobre la idea del mundo en Heidegger y en la época contemporánea: Jean Wahl, A. de Waelhens, J. Hersch, E. Levinas, *Le choix, le monde, l'existence,* 1948. — W. Biemel, *Le concept du monde chez Heidegger,* 1950. — L. Landgrebe, "Il concetto di 'Mondo' nel pensiero contemporáneo", *Rivista di Filosofia,* XLIV (1953), 3-15. — Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt,* 1958. — Para el mundo como "mundo de la vida" *(Lebenswelt)*, véase LEBENSWELT.—Para la idea de X. Zubiri: *Sobre la esencia,* 1962, especialmente págs. 427 y sigs.

MUNDO (CONCEPCIÓN DEL). La imagen del mundo propia de la ciencia no equivale *siempre* a la cosmovisión o concepción del mundo que penetra la vida espiritual del hombre; es más bien una idea general de la organización del cosmos material de acuerdo con los descubrimientos científicos. Esta imagen del mundo se consigue mediante una generalización de los datos parciales de la ciencia y es susceptible de modificación y desarrollo, en tanto que la cosmovisión o concepción del mundo es dada de una vez en su totalidad, es inalterable y depende en gran medida del carácter individual, del pueblo o conjunto de pueblos, del momento histórico, etc. La confusión entre imagen y concepción del mundo, así como la confusión entre ésta y la filosofía han sido desentrañadas recientemente cuando un estudio más atento del pasado cultural ha advertido la posibilidad de una separación de las mismas y, con ello, la posibilidad de una teoría de las concepciones del mundo íntimamente relacionada, según Dilthey, con el problema de la filosofía de la filosofía. La concepción del mundo se presenta de este modo como un conjunto de intuiciones que dominan no sólo las particularizaciones teóricas de un tipo humano o cultural y, como Scheler sostiene, condicionan toda ciencia, sino que abarcan también y en particular las formas normativas, haciendo de la concepción del mundo una norma para la acción. Desde este ángulo se presentan como concepciones del mundo vastos sistemas, que usualmente vienen siendo considerados como filosofías o como simples posiciones metafísicas: tales, por ejemplo: el materialismo, el espiritualismo, etc. Más difícil resulta separar, en cambio, concepción del mundo y metafísica o concepción del mundo y religión. Los caracteres comunes de todas ellas —afán de saber integral, referencia a la totalidad, solución de los problemas del sentido del mundo y de la vida— son insuficientes para una dilucidación completa del problema de las cosmovisiones en cuanto tales, problema cuya solución requiere no sólo una determinación de su estructura, mas también un estudio histórico de las distintas concepciones que han aparecido en el curso de la historia. La multiplicidad de concepciones del mundo, determinadas por la psicología, por la raza, por la clase social, por la fase histórica y aun por la misma biología, permiten así la *reducción* de sus formas a una serie de tipos. En general, puede afirmarse que existe una jerarquía de las concepciones del mundo por la cual las más amplias y elevadas comprenden en su seno las cosmovisiones más angostas en un entrecruzamiento acaso imposible de separar en toda su pureza. Las investigaciones realizadas a este efecto desde diversos ángulos y con ayuda de varias ciencias por Dilthey, Scheler, Spranger, Litt, Jung, Jaspers, etc., constituyen hasta el momento la mayor aportación realizada para la aclaración del problema. Cada una de estas investigaciones parte de un ángulo distinto. Así, Dilthey establece una tipología (véase TIPO) que, más atenta a los tipos metafísicos, comprende como cosmovisiones básicas el materialismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad; Scheler funda la teoría de las formas de la concepción del mundo en una sociología de la cultura y en una teoría de las preferencias estimativas; Spranger determina seis tipos humanos puros que corresponden a la relación en que se encuentra su estructura espiritual con el predominio de un valor en la estructura del espíritu objetivo; Jung y Jaspers atacan el problema predominantemente desde el punto de vista psicológico; según Wundt, existen tres filosofías o "diferentes concepciones ontológicas fundamentales", lo cual equivale a decir en parte tres distintas concepciones del mundo: el materialismo (dividido en dualista y monista), el idealismo (dividido en objetivo, subjetivo y absoluto) y el realismo (dividido en dualista —o espiritualista— y monista — trascendente o inmanente). Santayana ha establecido una clasificación basada en el naturalismo, el supernaturalismo y el romanticismo. Lucien Goldmann define las concepciones del mundo (o "visiones del mundo") como conceptualizaciones de "un conjunto de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reúne a los miembros de un grupo (casi siempre, de una clase social) y las opone a los otros grupos"; las concepciones del mundo fundamentales son, según dicho autor, la racionalista (Descartes, Leibniz), que a veces está ligada a la empirista (Hume), la trágica (Pascal, Kant) y la dialéctica (Marx, Engels). La concepción del mundo racionalista se caracteriza por el individualismo, la afirmación de la infinitud del espacio, el descubrimiento de respuestas limitadas; la trágica, por el totalismo, la historicidad, la visión del Dios escondido, la escisión, la angustia, la ambigüedad y la falta de respuesta; la dialéctica, por la temporalidad, la integración de opuestos y la respuesta completa. Relacionada con esta división se halla la que articula las concepciones del mundo en una concepción clásica (unidad del hombre y del mundo), una concepción trágica (desgarramiento) y una concepción neoclásica (reintegración). Pueden mencionarse otras clasificaciones de concepciones del mundo — a menudo ligadas con clasificaciones de "fi-

losofías fundamentales"; a algunas de ellas nos hemos referido en los artículos FILOSOFÍA (HISTORIA DE), PERIFILOSOFÍA y TIPO.

Nota común de las investigaciones mencionadas es el supuesto de que el estudio de la concepción del mundo en general y de las concepciones del mundo en particular pertenece a una esfera de estudios distinta de la filosófica. La concepción del mundo se refiere al conjunto de intuiciones por las cuales se tiene un saber en su mayor parte no teórico del mundo y de la vida en su totalidad. En esta totalidad van implícitas, por una parte, la estructura del mundo, por la cual no hay que entender la cuestión de su composición material, sino la cuestión de la forma de la realidad —mecánica, orgánica, racional, irracional—; por otra, su sentido, problema que comporta un saber de la finalidad del mundo, y con él de la finalidad de la historia. Filosofía, metafísica, imagen científica del mundo, religión y otros diversos elementos se hallan *en* la concepción del mundo sin que ésta sea una mera suma, sino más bien un elemento distinto que baña con su luz todos los elementos parciales. Justamente la crisis de una concepción del mundo se advierte cuando hay inadecuación entre ella y la visión teórica objetiva, cuando esta visión, realizada desde el ángulo de la filosofía y de las ciencias, señala en la concepción del mundo imperante en un momento histórico, en un tipo humano o en una cultura, sus errores y fallas más patentes. La tensión entre la concepción del mundo y el saber teórico se agudiza así en los momentos de crisis hasta que una nueva época trae, con una nueva cosmovisión cuyos fundamentos no son advertidos, una nueva adecuación entre los dos tipos de saber.

Los problemas de las formas de la concepción del mundo quedan centrados, por lo tanto, en varios grupos de cuestiones, de los que citamos como principales las siguientes: (1) Estructura de la concepción del mundo. (2) Función de la concepción del mundo en la vida humana. (3) Diferencia entre concepción del mundo e imagen del mundo, metafísica, religión y filosofía. (4) Tipos de la concepción del mundo: (a) tipos permanentes de carácter psicológico, social o racial; (b) tipos variables de carácter histórico; (c) tipos intermedios o mixtos. (5) Concepción del mundo y verdad.

Origen y desarrollo del término "Weltanschauung": Alfred Götze, "Weltanschauung", *Euphorion*, XV (1924), 42-51. — Concepto de la concepción del mundo: H. Gomperz, *Weltanschauungslehre*, 2 vols., 1905-1908. — O. Braun, *Grundlage einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre*, 1912. — Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1937, Cap. VII). — R. Romero y E. Pucciarelli, *Lógica*, 1938 [17ª ed., 1961], Apéndice C.—L. Gabriel, *Logik der Weltanchauung*, 1929 (véase también el artículo PERIFILOSOFÍA). — José María del Corral, *El problema de las causas de la vida y de las concepciones del mundo*, 1956. — Diether Wendland, *Von der Philosophie zur Weltanschauung. Reflexionen auf die Frage: Ist Philosophie noch Wissensschaft? Ein Beitrag zur Philosophie der Gegenwart*, 1960. — Problemas de la concepción del mundo: Hermann Schwarz, *Grundfragen der Weltanschauung*, 1912. — Paul Menzer, *Weltanschauungsfragen*, 1918. — Psicología de las concepciones del mundo: Willy Hellpach, *Nervenleben und Weltanschauung. Ihre Wechselbeziehungen im deutschen Leben von heute*, 1906. — K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919. — Tipos de la concepción del mundo: W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung*, 1911 *(Gesammelte Schriften* VII, 1931). — E. Spranger, *Lebensformen. Ein Entwurf*, 1914 (traducción esp.: *Formas de vida*, 1935). — Paul Hofmann, *Die antithetische Struktur des Bewusstseins. Grundlegung einer Theorie der Weltanschauungsformen*, 1914. — C. G. Jung, *Psychologische Typen*, 1921 (trad. esp.: *Tipos psicológicos*, 1935; varias ediciones). — R. Müller-Freienfels, *Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie*, 1923. — A. Grünnbaum, *Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen*, 1925. — Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1955, especialmente Partes I y II. — Sociología de la concepción del mundo: Max Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens" (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. Scheler, 1924; 2ª ed. modificada: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926: trad. esp.: *Sociología del saber*, 1935). Véase también la bibliografía del artículo IDEOLOGÍA. — Concepción del mundo y ciencia: Th. Litt, *Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung*, 1928. — A. Wenzl, *Natur und Geist als Problem der Metaphysik, Wissenschaft und Weltanschauung*, 1936. — Estilo y concepción del mundo: Hermann Nohl, *Stil und Weltanschauung*, 1920. — Concepción del mundo y verdad: S. Behn, *Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung*, 1924. — Historia de la concepción del mundo: W. Bender, *Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen. I. Die Entstehungen der Wehanschauungen im griechischen Altertum*, 1899. — Alfred Heussner, *Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter*, 1910 (reed. por Gerda von Bredow, 1949). — Karl Joël, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophie geschichte als Geschichtsphilosophie*, 2 vols., 1934. — Hans Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauungs*, 5 vols. *(I. Die Weltanschauung der Altertums; II. Vom Urchristentum bis zu Augustin*, 1947; *III. Die Weltanschauung des Mittelaters*, 1948; *IV. Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus*, 1950; *V* [en prensa)].

MUNDO-VIDA [MUNDO VITAL, MUNDO DE LA VIDA]. Véase LEBENSWELT.

MUNDO VITAL [MUNDO DE LA VIDA, MUNDO-VIDA]. Véase LEBENSWELT.

MUNGUÍA (CLEMENTE) nac. en los Reyes de Michoacán (1810), desterrado en 1861, regresó a su país en 1863 y a la caída del Imperio se dirigió a Roma, donde falleció (1868). Llamado el más distinguido filósofo católico de México, así como el "Balmes mexicano", Munguía combatió el racionalismo y el endiosamiento de la razón humana autónoma y compendió su pensamiento filosófico en su obra capital: *Del pensamiento y su enunciación, considerado en sí mismo, en sus relaciones y en sus leyes, o sea: La Sociología, la Ideología, la Gramática General, la Lógica, la Retorica, la Poética y la Crítica, llamadas a la verdad de sus principios por un nuevo método de exposición*, publicada en 1852, obra en que la enunciación

del pensar es concebida a la vez como el contenido mismo de la ciencia. Munguía no limitó su actividad al campo filosófico, sino que desarrolló asimismo considerable labor en la literatura y en la crítica.

Otras obras filosóficas: *Estudios fundamentales sobre el hombre* y *Examen filosófico sobre las relaciones entre el orden material y el sobrenatural.*

MUNICH (CÍRCULO DE). En un sentido el "Círculo de Munich" designa el grupo de estudiantes de Theodor Lipps (v.) que se agrupaban a comienzos de siglo en la "Akademisch-Psychologischer Verein" o "Unión académico-psicológica" para discutir cuestiones derivadas de la "psicología descriptiva" o, mejor dicho, de la "psicología filosófico-descriptiva" de Lipps. De este grupo formó parte, entre otros, Alexander Pfänder (v.). Como tanto Pfänder como otros filósofos y estudiantes de filosofía en Munich empezaron a interesarse grandemente por las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y como el propio Husserl habló en el Círculo en 1904, la expresión "Círculo de Munich" ha llegado a designar uno de los grupos fenomenológicos que se formaron en la época. El "Círculo de Munich" estuvo en estrecha relación con el "Círculo de Göttinga"; del primero formaron parte, además de Johannes Daubert —que no publicó nada, pero que ejercía cierta autoridad en la interpretación de Husserl—, Aloys Fischer, Moritz Geiger (v.), Theodor Conrad, Adolf Reinach (v.) (antes de su traslado a Göttinga), Max Scheler, Ernst von Aster, Hans Cornelius (v.) y Dietrich von Hildebrand (v.) — algunos de ellos discípulos también de Lipps, pero separándose cada vez más de las doctrinas centrales de este filósofo. El toteres principal de los "miembros" del Círculo de Munich fueron las cuestiones psicológicas —bien que en un sentido *sui generis* de 'psicología'—, éticas y axiológicas. Debe observarse también que por su mayor permanencia en Munich y su modo propio de concebir y desarrollar la fenomenología, Alexander Pfänder llegó a ser considerado como una figura central en Munich, de modo que, más tarde, se llamó asimismo "Círculo de Munich" al "círculo fenómenológico" de Pfänder.

MÜNSTERBERG (HUGO) (1863-1916) nació en Dantzig. Estudió medicina en Leipzig, con Wilhelm Wundt, y se "habilitó" en filosofía en Friburgo i.B., donde trabó gran amistad con Rickert. En 1892, y a instancias de William James, se dirigió a Harvard, donde enseñó y fundó un laboratorio de psicología experimental. Tres años después regresó a Friburgo, pero no encontrando un puesto se fue de nuevo, en 1897, a la Universidad de Harvard. Algunos años después regresó a Alemania, estableciéndose en Berlín, donde fundó, en 1908, el "Amerika Institut".

Münsterberg desarrolló el método de cuestionarios en psicología y se ocupó asimismo de psicotecnia y de psicología animal. En filosofía intentó aprovechar los resultados psicológicos para establecer una síntesis, inspirada por Wundt, entre la psicología fisiológica y el idealismo ético en el sentido de Fichte. Ello le llevó a una metafísica fundada en el acto voluntario o, mejor dicho, en "un acto fundamental mediante el cual la voluntad afirma la existencia de un mundo", el cual se presenta de este modo independientemente de la conciencia, pero a la vez dando un sentido a la conciencia y a la vida personal. Esta afirmación del mundo por la voluntad constituye a la vez, según Münsterberg, el fundamento de un sistema de valores. Los valores son, pues, resultado de una acción libre de afirmación, pero al mismo tiempo se establecen como valores independientes organizados en una jerarquía.

Según Münsterberg, el sistema de valores abarca principalmente tres esferas correspondientes a los objetos lógicos, objetos éticos y objetos estéticos. A su vez cada esfera del valor se organiza de acuerdo con el origen del valor, según haya surgido de una experiencia vital o de un acto consciente. Los valores surgidos de los actos vitales o de la vida espontánea se contraponen a los que han resultado de actos procedentes de actividades conscientes en el mundo de la cultura y del conocimiento.

El sistema completo de valores se halla arraigado en un mundo metafísico absoluto, o absolutamente válido, dentro del cual se dan tanto la vida espontánea como la conciencia reflexiva. Esto no quiere decir que haya un abismo insuperable entre valores conscientes, pues cualquiera que sea su origen los valores se resuelven últimamente en una unidad suprema. Esta unidad es el mundo entendido como un Absoluto, como producto de una "voluntad de valor".

Obras principales: *Die Lehre von der natürlichen Anpassung in ihrer Entwicklung*, 1885 *(La doctrina de la adaptación natural en el curso de su evolución). — Die Willenshandlung*, 1888 *(La acción voluntaria). — Der Ursprung der Sittlichkeit*, 1889 (Ei *origen de la moralidad). — Beiträge zur experimentalen Psychologie*, 2 vols., 1889-1892 *(Contribuciones a la psicología experimental). — Aufgaben und Methoden der Psychologie*, 1891 *(Temas y métodos de la psicología). — Psychology and Life*, 1899 (trad. esp.: La *psicología y la vida*, 1911). — *Grundzüge der Psychologie. I. Die Prinzipien der Psychologie*, 1900 *(Rasgos fundamentales de la psicología. 1. Los principios de la psicología). — Science and Idealism*, 1906. — *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, 1908 *(Filosofía de los valores. Rasgos fundamentales de una concepción del mundo). — Psychology and Crime*, 1909. — *Psychotherapy*, 1909. — *Psychology and the Teacher*, 1910 (trad. esp.: *La psicologie und Wirtschaftsleben*, 1912 *(Psicología y vida económica). — Vocation and Learning*, 1912. — *Grundzüge der Psychotechnik*, 1914 *(Rasgos fundamentales de la psicotécnica). — Psychology and Social Sanity*, 1914. — *Psychology, General and Applied*, 1914. — Además, varios trabajos sobre EE. UU. y la vida americana.

MUSONIO (C. MUSONIUS RUFUS), de Volsinii (Etruria), filósofo del nuevo estoicismo, desterrado por Nerón (Cfr. también Cornuto) hacia 65 antes de J. C., y llamado de nuevo por Tito, se destacó por haber difundido la mayor parte de las doctrinas morales características del estoicismo de la época imperial y por haber acuñado algunos de los más célebres apotegmas de la escuela. Musonio se preocupó sobre todo por deducir de la moral estoica normas para la vida cotidiana e influyó como modelo de vida moral. Algunas de sus máximas lo acercan al cinismo; otras son muy semejantes a las de Séneca. Se ha debatido si Musonio influyó sobre las reflexiones éticas de San Clemente de Alejandría en vista de la sorprendente identidad de al-

gunos de los apotegmas de los dos filósofos, pero la cuestión hasta ahora ha quedado sin solución en vista de la posibilidad de una fuente común, que algunos autores encuentran en Posidonio.

Los fragmentos de las enseñanzas de Musonio se hallan en el *Florilegio* de Estobeo. Edición por O. Hense: *Reliquiae* (Teubner, 1905). — Véase P. Wendland, *Quaestionae Musonianae. De Musonio Stoico démentis Alex. aliorumque auctore*, 1886. — C. Schmich, *De arte rhetorica in M. diatribis conspicua*, 1902 (Dis). — A. van Geyte-beek, *M.R. en de griekse Diatribe*, 1949.

N

N. La letra *"N"* es usada por Lukasiewicz para representar la conectiva 'no' o negación (VÉASE), que nosotros simbolizamos por '—'. 'N' se antepone, como " ∼ ', a la fórmula, de modo que '— *p*' se escribe en la notación de Łukasiewicz '*Np*'.

NAASENOS. Véase GNOSTICISMO.

NADA. Bergson ha declarado que la idea de la nada ha sido con frecuencia el invisible motor de la especulación filosófica. En todo caso, pocas son las grandes filosofías que han dejado de considerar la nada como un problema. Ello se advierte ya en numerosos sistemas de la filosofía griega. Se ha alegado a veces (É. Gilson) que la idea de la nada no se halla, ni puede hallarse, en la filosofía griega; se ha puesto de relieve (X. Zubiri) que la filosofía griega ha sido fundamentalmente una "filosofía desde el ser", a diferencia de la filosofía cristiana, desde San Agustín a Hegel, que puede caracterizarse como una "filosofía desde la nada". Pero aunque la idea de la nada haya sido menos importante en la filosofía griega y, en todo caso, no haya sido fundamento del pensar filosófico, ha sido cuando menos un problema" (É. Bréhier).

De varias maneras surgió en la filosofía griega el problema de la nada: como problema de la negación del ser, como problema de la imposibilidad de afirmar la nada, como problema del espacio, del vacío, etc. Común a muchos pensadores fue seguir la idea más común: la nada es negación del ser: lo que hay, por lo pronto, es el ser (o un ser) y sólo cuando se niega éste "aparece" la nada. Ciertos filósofos (como Gorgias) sostuvieron que nada existe, que si algo existe es incognoscible y que si es cognoscible es inexpresable, pero no sabemos aún si se trata de tesis filosóficas o de ejercicios retóricos. Otros mantuvieron que solamente puede hablarse con sentido del ser, ya que, como afirmaba Parménides (y los eleatas), sólo el ser es, y el no ser no es; a diferencia de Gorgias se declara aquí que el no ser no se puede ni conocer ni siquiera enunciar. Ello implicaba en ciertos casos (como sucedió entre los megáricos) que solamente se admitieran como proposiciones que poseían sentido aquellas que se referían a algo existente; las proposiciones sobre lo que no es no son, propiamente hablando, proposiciones. Muchos pensadores griegos se atuvieron a la tesis de que de la nada nada adviene; afirmar lo contrario equivaldría, como puso de relieve Lucrecio (*De rerum natura,* I, 150-210) a destruir la noción de causalidad, a admitir que de cualquier cosa podría surgir cualquier otra cosa, a suponer que las cosas podrían surgir del azar y en sazones impropias. Otros pensadores, sin poner en tela de juicio el principio del *ex nihilo nihil fit,* trataron de ver cuál es la función que una "participación en la nada" puede desempeñar en la concepción de los entes que son. Ejemplo al respecto lo encontramos en Platón (Cfr. especialmente *Parménides,* 162 A.) Aristóteles declaraba que, aunque puede hablarse de privación y de negación, éstas se dan dentro del contexto de afirmaciones, ya que aun del no ser puede afirmarse que es. En general, pues, los filósofos griegos afrontaron el problema de la nada desde el punto de vista del ser. Pero el hecho de que se plantearan la cuestión del no ser confirma, como apuntamos, su preocupación por el problema. Por lo demás, la "positividad" de la nada emergió en diversas ocasiones, por ejemplo cuando se suscitó el problema de la materia (VÉASE) en tanto que pura indeterminación y cuando se hizo servir esta indeterminación para constituir lo determinado.

El pensamiento cristiano recogió también aquí muchos de los hilos proporcionados por la filosofía griega, pero, a diferencia de la mayor parte de las manifestaciones de ésta, tendió a considerar la noción de nada como una noción "positiva". La sustitución del principio según el cual nada adviene de la nada *(ex nihilo nihil fit* [v.]) por el principio según el cual de la nada advierte el ser creado *(ex nihilo fit ens creatum),* es decir, la concepción según la cual Dios ha creado el mundo de la nada, transformaron por entero las bases de la especulación filosófica. La nada ya no es entonces pura privación del ente, aunque no sea tampoco aquello con lo cual simplemente se hace el ente. Esta concepción ha ejercido gran influencia sobre la filosofía moderna. Ahora bien, en el curso de ésta se ha dado no solamente una concepción de la nada (o un filosofar desde ella o teniendo a la nada en cuenta), sino también una serie de análisis de su concepto. Procederemos a continuación a referirnos a los más significados de entre ellos.

El análisis kantiano de la idea de la nada tiende a completar, según sus propias palabras, el sistema de la analítica trascendental. Kant señala que el concepto supremo del que suele partir una filosofía trascendental es la división entre lo posible y lo imposible. Como toda división supone, empero, un concepto dividido, hay que remontarse a éste; es, prescindiendo de que se trate de un algo o de una nada, el concepto de objeto en general. Kant aplica así los conceptos categoriales a este objeto en general; de ahí surge la nada como un concepto vacío sin objeto *(ens rationis),* como un género sin individuo, al modo de los *noumena,* que no pueden figurar entre las posibilidades, aun cuando no puedan ser tampoco excluidos como imposibles, o al modo de aquellas fuerzas naturales que pueden pen-

sarse sin contradicciones, pero de las que no hay ejemplos procedentes de la experiencia. Esta nada corresponde a la categoría de la cantidad; la de cualidad da origen a una idea de la nada como objeto vacío sin concepto (*nihil privativum*), como simple negación y ausencia de una cualidad; la de relación, a una nada que es una intuición vacía sin objeto (*ens imaginarium*), como el espacio puro y el tiempo puro; finalmente, la de modalidad da origen a la idea de la nada como objeto vacío sin concepto (*nihil negativum*), como lo contradictorio e imposible, tal como una figura rectilínea de dos lados. El primero se distingue del cuarto en que es algo que no puede figurar entre las posibilidades, aun cuando no sea contradictorio, mientras que el último se anula a sí mismo. En cambio, el segundo y el tercero son, como dice Kant, datos vacíos para los conceptos (*K. r. V.*, A 290-293/B 346-350). El sentido ontológico de la privación y de la negación es recogido, y aun acentuado, por Hegel cuando, en los comienzos mismos de la *Lógica*, manifiesta que el ser y la nada son igualmente indeterminados: en efecto, "el ser, lo inmediatamente determinado es, en realidad, nada", y "la nada tiene la misma determinación o, mejor dicho, la misma falta de determinación que el ser". Tal identificación es posible, según Hegel, porque el ser ha sido vaciado previamente, con el fin de alcanzar su absoluta pureza, de toda referencia; así purificado, del ser se dice lo mismo que del no ser, y, de consiguiente, el ser y la nada son lo mismo. La absoluta inmediatez del ser lo coloca en el mismo plano que su negación, y sólo el devenir podrá surgir como un movimiento capaz de trascender la identificación de la tesis y de la antítesis. Esta concepción de Hegel ha sido muy criticada; se ha alegado que la identificación del ser con la nada ha tenido lugar por haber usado antes un concepto determinado de la abstracción (VÉASE), por haber entendido el procedimiento abstractivo en un sentido puramente nominal-total y no en un sentido formal, como una parte de la escolástica la había aceptado. De modo muy distinto han pensado al respecto Spencer y Bergson. El primero declara que un objeto no existente no puede *concebirse* como no existente. El segundo rechaza toda posibilidad de un pensamiento de la nada. Bergson señala, en efecto, que la metafísica ha rechazado siempre la duración y la existencia como fundamentos del ser por creerlas contingentes. De ahí la adscripción al ser de un carácter lógico-matemático y los intentos, siempre fracasados, de deducir la existencia a partir de la esencia. Esta dificultad queda solucionada, según Bergson, cuando se demuestra que la idea de la nada es una pseudo-idea, cuando se advierte que no se puede ni imaginar ni pensar, y que el pensar únicamente suprime una parte del todo y no el todo mismo, es decir, únicamente suplanta un ser por otro ser. Siendo, como mostró Kant, igual la representación de un objeto a su representación como existente, la representación del objeto como inexistente no consiste, debido a tal igualdad, en retirar de la idea del objeto la idea del atributo "existencia". La representación de dicho objeto como inexistente agrega, pues, algo a la idea del objeto; le agrega la idea de exclusión. Al pensar un objeto como inexistente se piensa el objeto y luego algo incompatible con su existencia. Pero el hecho de que pensemos en la exclusión más bien que en la causa de la misma no elimina ésta; como dice Bergson, el acto mediante el cual se declara irreal un objeto "pone" (véase PONER, POSICIÓN) la existencia de lo real en general. En otros términos, representarse un objeto como irreal no puede consistir en privarle de toda especie de existencia, pues la representación de un objeto es necesariamente la representación de este objeto como existente. De ahí que haya *más y no menos* en la idea de un objeto concebido como inexistente, que en la del objeto concebido como existente. Mejor aun: no basta poner una realidad total y luego suprimirla con un "no". Afirmación y negación no son operaciones de la misma índole; en vez de ser esta última un "no" agregado a un "sí", es el hecho de afirmar algo de una afirmación que, a su vez, afirma algo de un objeto. Por eso la negación no es el acto de un puro espíritu desligado de todo móvil y enfrentado con los objetos en cuanto objetos. Bergson encuentra la raíz de la idea de la nada en la transposición al plano especulativo de la actitud vital, hecha para la acción. Al tener toda acción su motivo en una insatisfacción, se piensa esta insatisfacción como una nada de algo que debería ser o, cuando menos, que podría ser. Por eso la negación no tiene más contenido que el del juicio afirmativo juzgado: la nada es, por consiguiente, ausencia de un ser parcial que es suplantado por otro y abolición de un juicio y no de una cosa. Al suprimirse por Bergson la posibilidad de un pensamiento de la nada se suprime, por lo tanto, la posibilidad de su experiencia o, mejor dicho, es la imposibilidad de esta última la que elimina la posibilidad de un pensamiento. Esto ha sido puesto en duda por varios filósofos. Ya Lachelier señalaba, sin discutir el rigor de la argumentación bergsoniana, que es imposible suprimir la idea de la nada y al mismo tiempo sostener la libertad de un espíritu que, por ser libre, puede precisamente negarse a afirmar la existencia de un ser cualquiera.

Distinta de la de Bergson es también la meditación de Heidegger sobre la nada. Mientras Bergson trata de explicar por qué se *afirma* que hay una nada, Heidegger se pregunta por qué no la hay, es decir, se formula la misma célebre pregunta de Leibniz: "¿Por qué hay algo y no más bien nada?" Heidegger no tropieza, pues, con la ausencia de lo que busca; además, no busca un ente — lo que, por lo demás, cambia la dirección misma de "la pregunta leibniziana". La nada no es para Heidegger la negación de un ente, sino aquello que posibilita el no y la negación (VÉASE). La nada sería en este caso el "elemento" dentro del cual flota, braceando por sostenerse, la Existencia. Esta nada es descubierta por un fenómeno primordial de índole existencial: la angustia (VÉASE). Así, la nada es lo que hace posible el trascender del ser, es lo que "implica" —en sentido ontológico y no lógico— el ser. Por eso hay una "patencia" de la nada sin la cual no habría mismidad ni libertad. Esta concepción ha sido vigorosamente criticada por quienes, desde un punto de vista lógico-analítico, han considerado tales "proposiciones" sobre la nada como pseudo-proposiciones. El análisis de Carnap es el más conocido ejemplo; decir,

señala Carnap, que "la nada anonada" significa lógicamente lo mismo que decir "la lluvia llueve". Así, tales tesis acerca de la nada serían, como dice Russell, un ejemplo de "mala gramática", una insumisión a las reglas sintácticas del lenguaje. Ahora bien, lo característico de la tesis de Heidegger es que no pretende ser una "proposición" *acerca* de la nada. La concepción de Jean-Paul Sartre pone nuevamente de relieve esta característica. Admitiendo en principio la descripción heideggeriana de la nada, Sartre la corrige y pone de relieve que en vez de decirse de la nada que es, hay que contentarse con declarar que *"es sida"*. Lo mismo acontece con el anonadar de la nada. La nada, dice Sartre, no se anonada; la nada "es anonadada". Por eso el ser por el cual la nada viene al mundo debe ser, señala Sartre, su propia nada. Es probable que para dichos autores sólo la libertad radical del hombre permita enunciar significativamente tales "proposiciones". Sartre lo reconoce explícitamente al decir que el problema de la libertad condiciona la aparición del problema de la nada, por lo menos en la medida en que la libertad es entendida como algo que precede la esencia del hombre y la hace posible, es decir, en la medida en que la esencia del ser humano se halla suspendida en su libertad. En este autor habría, por consiguiente, como en Heidegger, un supuesto último: el de la "impotencia" de la lógica para afrontar semejante problema, pues la "lógica" aparecería solamente en el instante en que hubiese un ser enunciador que se haría posible justamente por haber trascendido la nada. Una conciliación del punto de vista existencial con el punto de vista lógico-analítico parece, pues, totalmente imposible. Se trata, en efecto, de supuestos últimos que son justamente los que permiten otorgar una significación determinada a las ulteriores proposiciones. En todo caso, la periódica reaparición del problema de la nada en el área de la especulación filosófica parece confirmar lo que se había dicho al comienzo de este artículo: que se trata de un motor invisible de la meditación filosófica y que es improbable que en el futuro deje de funcionar como tal.

G. R. Malkam, *The Problem of Nothing,* 1918. — É. Bréhier, "L'idée de néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec". *Revue de Métaphysique et de Morale,* XXVI (1919), 448-75, reimp. en la obra del autor, *Études de philosophie antique,* 1955, págs. 248-83. — Martin Heidegger, Was *ist Metaphysik?,* 1919 (ver las traducciones en el artículo sobre Heidegger; la crítica del análisis de la nada, por Heidegger, se halla en R. Carnap," Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis,* II [1931], 219-41). — Louis Vialle, *Le désir du néant. Contribution à la psychologie du divertissement,* 1933. — Kurt Sternberg, *Die Geburt des Etwas aus dem Nichts,* 1933. — Hans Pichler, "Vom Wesen der Verneinung und das Unwesen des Nichtseins", *Blätter für deutsche Philosophie,* VIII (1934). — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique,* 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada,* 1950). — H. Kuhn, An *Encounter with Nothingness,* 1949 (trad. esp. *Encuentro con la nada,* 1953) [sobre los existencialistas]. — B. Fabi, *Il Tutto e il Nulla,* 1952. — E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo,* 1950. — Eugen Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie,* 1959. — G. Siegmund, *Sein oder Nichtsein,* 1961. — Las observaciones de Spencer se hallan en *First Principies,* II, 4; los análisis de Bergson, en *L'Évolution créatrice*; las observaciones de Lachelier, en el *Vocabulaire* de Lalande. — Además de los textos clásicos a que se ha hecho referencia y que pueden completarse con los conocidos pasajes de las *Pensées* de Pascal, es curioso comprobar la existencia de algunos tratados filosóficos sobre la nada; así el de Martinus Schookus, del año 1601, titulado *Tractatus philosophicus de nihilo,* con un *Poema de nihilo,* por Ioannes Passerati. Leibniz *(Textes,* ed. G. Grua, pág. 364) cita (en 1965) una obra de Passentius titulada *De nihilo.* Agreguemos, a guisa de ejemplo, un escrito *De substancia nihili et tenebrarum,* debida a Fridugisio de Tours (véase Concettina Gennaro, *Fridugiso di Tours e il* De substantia nihili et tenebrarum, 1963).

NAESS (ARNE [DEKKE EIDE]) nac. (1912) en Oslo, es profesor en la Universidad de Oslo desde 1939. Miembro destacado del llamado "grupo de Oslo", estrechamente relacionado con la Escuela de Uppsala (VÉASE), Naess ha trabajado en sentido positivista o, mejor, neopositivista y antimetafísico. Sus dos más importantes contribuciones son: los estudios de los significados de 'verdad', y los análisis del problema del valor. En lo que toca a los primeros, Naess se ha preocupado sobre todo de investigar, mediante cuestionarios, distintos modos de concebir la verdad, y estos modos han sido considerados como otros tantos "comportamientos". En lo que se refiere a los segundos, Naess ha investigado asimismo reacciones ante diversos tipos de actos de preferencia y rechazo. Los estudios de Naess se hallan orientados en lo que podría calificarse de "positivismo behaviorista".

Escritos principales: *Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten,* 1936 (*Conocimiento y comportamiento científico*). — "Über die Funktion der Verallgemeinerung", *Erkenntnis,* VII (1937-1938), 198-210 ("Sobre la función de la generalización"). — *'Truth' as Conceived by Those who are not Professional Philosophers,* 1939. — *Noen verditeoretiske standpunkter,* 1948 *(Algunos puntos de vista sobre teoría de los valores*). — *Interpretation and Preciseness.* I. A *Survey of Basic Concepts,* 1949. — An *Empirical Study of the Expressions 'True', 'Perfectly Certain and 'Extremely Probable'",* 1953. — *Filosofiens historie. Een innföring i filosofiske problemer,* 1953 (*Historia de la filosofía. Introducción a los problemas filosóficos*) .

NAGEL (ERNEST) nac. (1901) en Novemesto (Checoslovaquia); se trasladó en 1911 a Estados Unidos. Ha sido profesor ayudante (1931-1937), "profesor asociado" (1937-1939) y profesor titular (1939-1946) en la Universidad de Columbia (Nueva York), y desde 1946 es "Dewey Professor" de filosofía en la misma universidad.

Puede considerarse a Nagel como naturalista con ciertas tendencias instrumentalistas e influencias recibidas del positivismo lógico. El título de una de sus colecciones de trabajos —"La razón soberana" (Cfr. bibliografía)— puede asimismo caracterizar su pensamiento. Nagel se ha consagrado especialmente a los estudios de filosofía de la ciencia, y con particular detalle al estudio de la naturaleza y formas de la explicación científica, de los problemas planteados por los intentos de reducción (VÉASE) de determinadas teorías a otras teorías y cuestiones similares. En el examen de todas estas cuestiones ha manifestado una constante confianza en el poder de la razón; la razón es, en

efecto, "soberana", pero esta razón no es para Nagel especulativa, sino esencialmente crítica. Contra los filósofos que reducen la filosofía a un análisis de expresiones lingüísticas, Nagel ha manifestado que la filosofía no debe renunciar a "una amplia visión de las cosas"; la filosofía es "comentario crítico sobre la existencia". El filósofo debe, pues, poseer amplitud de miras e imaginación, si bien esta última debe estar siempre disciplinada. Característico del modo de pensar de Nagel es el rigor lógico en el análisis de los problemas y a la vez la consideración de cada problema dentro de un contexto filosófico más general. Nagel estima que este contexto puede proporcionarlo el naturalismo siempre que éste no sea dogmático, sino crítico.

Nos hemos referido más detalladamente a algunas de las ideas de Nagel en otros artículos de la presente obra; como ejemplos, véanse EXPLICACIÓN y REDUCCIÓN.

Nagel ha escrito numerosos trabajos para revistas *(Journal of Philosophy; Erkenntnis; Philosophy of Science; Philosophy and Phenomenological Research; Philosophical Review,* etc.) y ha colaborado en varios volúmenes colectivos; gran parte de estos escritos han sido recogidos en los dos volúmenes citados *infra,* o incorporados, con algunos cambios, a algunas de sus obras mayores. De los libros publicados mencionamos: *An Introduction to Logic and Scientific Method,* 1934 [en colaboración con Morris R. Cohen]. — *Principies of the Theory of Probability,* 1939 [International Encyclopedia of Unified Science, I, 6]. — *Sovereign Reason,* 1954 [colección de escritos; de ellos destacamos "Sovereign Reason", antes publicado en el volumen *Freedom and Experience,* 1947, ed. Sidney Hook]. — *Logic Without Metaphysics, and Other Studies in the Philosophy of Science,* 1956 [colección de trabajos; de ellos destacamos "Naturalism Reconsidered", antes publicado en *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association,* XXVIII, 1954-1955; "Logic Without Ontology", antes publicado en el volumen *Naturalism and the Human Spirit,* 1944, ed. Y. H. Krikorian] (trad. esp. de la obra: *La lógica sin metafísica,* 1962; y de uno de los trabajos: "Lógica sin ontología", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Runge). — *Gödel's Proof,* 1958 [en colaboración con James R. Newman] (trad. esp.: *La prueba de Gödel,* 1959 (Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional de México. Cuaderno 6). — *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation,* 1961 [esta obra es el vol. I de *The Structure of Science;* vol. II en preparación].

NATIVISMO. Véase INNATISMO.

NATORP (PAUL) (1854-1924) nació en Düsseldorf, estudió en Berlín, en Bonn (con Hermann Usener), en Estrasburgo, y en Marburgo, donde se "habilitó" (1881) junto con Hermann Cohen. De 1885 a 1892 fue "profesor extraordinario" en Marburgo, y desde 1892 profesor titular en la misma Universidad. A partir de 1887 dirigió los *Philosophische Monatshefte.*

Natorp ha sido uno de los más eminentes representantes de la dirección neokantiana conocida con el nombre de "Escuela de Marburgo" (v.) y capitaneada por Hermann Cohen (v.). El método filosófico de Natorp ha sido, pues, el "método crítico". Pero, aunque importante, la metodología es insuficiente para caracterizar su pensamiento filosófico. Ante todo, porque el contenido desborda con frecuencia la forma del pensar, pero también porque sus intereses filosóficos no se han limitado en ningún caso a un análisis epistemológico de la estructura lógica de las ciencias naturales, especialmente de las físico-matemáticas. En rigor, la actividad filosófica de Natorp se ha iniciado con investigaciones de carácter psicológico y, sobre todo, bajo la inspiración de Pestalozzi, de pedagogía social, incluyendo en esta última el problema de la función de la religión en la comunidad humana. Ahora bien, la pedagogía social no es accesoria para la comprensión del pensamiento propiamente filosófico y metodológico de Natorp; en ella se nos muestra, por el contrario, una de las condiciones fundamentales de la estructura de la conciencia, la cual no es, según Natorp, una mera substancia individual ni tampoco el simple reflejo pasivo de la sociedad, sino el producto dinámico de una correlación incesante. En verdad, es un radical funcionalismo el que penetra, de punta a punta, toda la filosofía de Natorp y el que puede permitir hallar un denominador común en la multiplicidad de intereses y aun de orientaciones que se manifiestan en ella. Este funcionalismo no debe ser interpretado, sin embargo, como la expresión conceptual de los hechos, sino como una norma sin la cual los hechos carecerían de sentido. Así, tanto la idea de la conciencia como la de la voluntad y la de la reflexión se hallan dominadas por una concepción normativa o, si se quiere, por una concepción que en vez de detenerse en el sujeto o en el objeto, en el término o en su predicado, aspira de continuo a encontrar una razón que permite hasta cierto punto engendrarlos. 'Engendrar' significa aquí crear las condiciones necesarias para la inteligibilidad de lo real y, de consiguiente, para que lo real pueda ser objeto de reflexión y de ciencia. La lógica de Natorp tiene, pues, por objeto aquello que para Natorp son las ideas platónicas: no entidades metafísicas, sino "puras posiciones del pensar", hipótesis, *logoi.* Sólo desde este ángulo podrá comprenderse en efecto, la tesis fundamental del idealismo; la identidad del pensamiento y del ser. Y sólo desde este ángulo, además, podrá establecerse una relación entre pensar y "legalizar". El análisis de Natorp sobre las ciencias exactas estaba ya destinado a mostrar de un modo efectivo y concreto el modo de operación propio del pensar que sólo visto desde su cara puramente formal puede ser calificado de lógico. No menos confirmadas resultaban, a su entender, las mencionadas tesis cuando eran aplicadas al examen del sujeto tal como se da en los actos tradicionalmente estudiados por la psicología. De ahí el continuo y constante acercamiento de todos los términos aparentemente opuestos en la unidad trascendental de la síntesis. En primer lugar, la lógica es para Natorp una especie de ontología, ya que su aprioridad no puede ser el resultado de una previa formalización. En segundo término, la psicología es una especie de teoría del conocimiento, pues el sujeto por ella estudiado es el núcleo de toda posible objetivación y el "lugar" donde se da la experiencia transformable. Ahora bien, la unidad sintética de los actos de la conciencia, así como la unidad sintética de todo pensamiento, son únicamente aspectos de la más última y radical unidad: la del pensamiento y de la acción, la de la filosofía teórica y la práctica. El

combate contra la interpretación unilateral del idealismo como doctrina puramente especulativa es llevado a cabo por Natorp cuando ve justamente en su propio idealismo la única posibilidad de realizar una práctica que sea al mismo tiempo una norma, de forjar una ley que sea a la vez un pensamiento. Pues la síntesis en que se resume todo lo real de la realidad no es para Natorp el producto de una dialéctica meramente intelectual ni de una operación meramente activa: es el lugar en que se asienta primaria e inevitablemente todo lo que engendra el ser como ser.

Obras principales: *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus,* 1882 *(La teoría cartesiana del conocimiento. Estudio sobre la prehistoria del criticismo).* — *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode,* 1888 *(Introducción a la psicología según el método crítico):* 2* ed. con el título *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode.* — *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik,* 1894 (hay trad. esp.: *Religión y Humanidad,* 1914). — *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft,* 1899 (trad. esp.: *Pedagogía social,* 1915). — *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre,* 1899 *(Herbart, Pestalozzi u los temas actuales de la doctrina de la educación).* — *Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus,* 1903 (trad. esp.: *La teoría de las ideas, de Platón,* 1948). — *Gesammelte Abhandlugen zur Sozialpädagogik,* 1907 *(Ensayos reunidos sobre pedagogía social).* — *Philosophie und Pädagogik. Unterschungen auf ihrem Grenzgebiet,* 1909 *(Filosofía y pedagogía. Investigaciones sobre sus límites fronterizos).* — *Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen,* 1909 (trad. esp.: *Pestalozzi,* 1931). — *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften,* 1910 (trad. esp.: *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas,* 1948). — *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme,* 1911 *(Filosofía, su problema y sus problemas).* — "Kant und die Marburger Schule", *Kantstudien,* XVII (1912) (trad. esp.: *Kant y la escuela filosófica de Marburgo,* 1915). — *Deutscher Weltberuf,* 2 vols., 1918: *I. Die Seele der Deutschen; II. Das Weltalter des Geistes (La misión universal de Alemania. I. El alma del alemán. II. La edad del espíritu).* — *Sozialidealismus,* 1920 *(Idealismo social).* — *Der Deutsche und sein Staat,* 1924 *(El alemán y su Estado).* — *Vorlesungen über praktische Philosophie,* 1925 *(Lecciones sobre filosofía práctica).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. I, 1921. — *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlass,* 1958. Ed. Hans Natorp, int. y notas por H. Knittermayer. — Véase J. Volkelt, *Natorps Einleitung in die Psychologie,* 1905. — Friedrich Meyerhols, *Erkenntnisbegriff und Erkenntniserwerb. Eine Natorpstudie,* 1908. — E. Weck, *Der Erkenntnisbegriff bei P. Natorp,* 1914 (Dis.). — J. Gräfe, Das *Problem des menschlichen Seins in der Philosophie P. Natorps,* 1933. _ H. Gschwind, *Die philosophischen Grundlagen von Natorps Sozialpädagogik,* 1920. — M. Fichtner, *Transzendentalphilosophie und Lebensphilosophie in der Begründung von Natorps Pädagogik,* 1933 (Dis.). — Hans Schneider, *Die Einheit als Grundprinzip der Philosophie P. Natorps,* 1936 (Dis.). — J. Klein, *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie P. Natorps,* 1942 (Dis.). — Miguel Bueno, *Natorp y la idea estética,* 1958 [mesa redonda].

NATURA NATURANS y NATURA NATURATA. Estos términos son conocidos sobre todo por el uso que de ellos hizo Spinoza. Sin embargo, como lo han mostrado H. Denifle, J. E. Erdmann y, sobre todo, Hermann Siebeck, son expresiones que tienen una larga historia, y hasta una prehistoria. Dentro de esta última pueden incluirse los conceptos de παράγον —lo que conduce a la existencia— y de παραγόμενον —lo conducido a la existencia—, los cuales fueron usados por Proclo en sus *Elementos de Teología.* En efecto, παράγον y παραγόμενον designan respectivamente la entidad creadora y la entidad creada por la primera. Los mismos conceptos, y con significaciones parecidas, hallamos en el Pseudo-Dionisio *(De div. nominibus,* IX), de quien Juan Escoto Erigena tomó su noción de la *divina natura quae créât et creatur (De divisione naturae,* I, 13). Ahora bien, la historia de los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* se inicia propiamente sólo cuando se desarrollan algunos conceptos aristotélicos, especialmente los que se encuentran en la *Physica* (II 1, 193 b 12) y en *De coelo* (I 1, 268 a 13 sigs.). En el primero de los citados textos el Estagirita había distinguido, en la φύσις, entre el crecer de lo que crece, y lo crecido. En la versión averroísta de tal texto se utilizaron las expresiones: *esse artifici(in actu) per artem y esse naturati per naturam.* Y en el comentario de Averroes en versión latina *(Comm. ad Ar. Phys.,* II 1, 11, Venetiis 1553) aparecieron las expresiones: *Necesse enim est, ut initium medicinandi sit ex medicina et non inducit al medicinam, et non est talis dispositio naturae apud naturam; ser naturatum* [φυόμενον] *ab aliquo ad aliquid venit, et naturatur aliquid; ipsum igitur naturari aliquid non est illud ex quo incipit sed illud ad quod venit.* Este texto se comentó introduciéndose explicaciones sobre la contraposición de *naturari* (en tanto que producir o engendrar algo) y *naturatum* (en tanto que aquello que es producido o engendrado). En el segundo de los mencionados textos, el Estagirita habla (al modo pitagórico) de que el número 3 y la tríada determinan la estructura de lo real, y de que, después de haber tomado el número 3 de la Naturaleza, lo aplicamos para la adoración de los dioses. Al comentar este pasaje Averroes *(Comm. ad De coelo,* I 1) introdujo la expresión *natura naturata,* la cual designaba el mundo en tanto que producido y especialmente en tanto que obra relacionada con la producción. Estos conceptos fueron también desarrollados por Averroes en su *Destrucción de la destrucción* (disp. 5, dub. 5) al distinguir en la naturaleza entre la *causa primera* (equivalente a la *natura naturans)* y lo *primero causado* (equivalente a la *natura naturata).* Desde entonces las expresiones *natura naturans* y *natura naturata* se extendieron entre los escolásticos (como había indicado ya G. J. Vossius en *De vitiis sermonis et glossematis latini-barbaris libri IV* (Amsterdam, 1645), cap. xiv, pág. 716). También fueron usadas por algunos místicos y por varios pensadores del Renacimiento. La diferencia entre *natura naturans y natura naturata* fue entendida como la diferencia entre Dios en tanto que naturaleza formadora de las cosas naturales o ley del conjunto de estas cosas o ser total y unitario frente a lo creado, y lo creado que encuentra su unidad en Dios. Muchos ejemplos

pueden darse. Los más conocidos son el de San Buenaventura (in *Sent.*, III dist. 8 dub. 2) al indicar que [con lo anteriormente dilucidado] no quiere decir [el maestro] que la generación del Hijo tenga lugar *supra naturam aeternam* (que es la *natura naturans*), sino *super naturam creata* (que se acuerda llamar *natura naturata*); el de Vicente de Beauvais (*Spec. quad.*, XV, 4) al indicar que la Naturaleza puede decirse de dos modos, uno la *natura naturans* (la misma suma ley de la Naturaleza que es Dios) y otro la *natura naturata*; el del Maestro Eckhart, con sus conceptos de *ungenatûrten nature* y *genatûrten nature.* Algo análogo ocurre en autores como Giordano Bruno y Nicolás de Cusa. Ahora bien, se ha planteado el problema de hasta qué punto el uso de los términos en cuestión roza tendencias panteístas. En efecto, algunos autores interpretaron la *natura naturans* como una fuerza y la *natura naturata* como el resultado de ella, o, mejor dicho, como *la misma* fuerza bajo otro aspecto. Puede decirse que aunque la interpretación panteísta no es forzosa (como no lo fue en los autores medievales citados), los conceptos en cuestión se prestaban a ser usados por una concepción panteísta. Es lo que sucedió con Spinoza, quien entiende por *natura naturans* la Substancia infinita, el *Deus sive Natura* como el principio creador o la unidad vivificadora de la *natura naturata,* de lo que se encuentra en Dios, pero en tanto que conjunto de los modos de la Substancia. Toda la *natura naturata* se halla así, según Spinoza, en el seno de la *natura naturans,* la cual es esencia, principio y fundamento de aquélla. O, como dice Spinoza, "ha de entenderse por *natura naturans* lo que es en sí y por sí es concebido, es decir, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios en tanto que se le considera como causa libre. Por *natura naturata* entiendo, en cambio, todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o la que se sigue de cada uno de sus atributos, o todos los modos de los atributos de Dios en tanto son considerados como cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ser ni ser concebidas" (*Eth., I,* prop. xxix, schol.).

La expresión *natura naturans* fue usada, en sentido distinto de los anteriores, por Francis Bacon en *Novum Organum* (Lib. II, aph. 1). Bacon indica que la tarea propia de la ciencia consiste en descubrir *naturae Formam, sive differentiam veram, sive naturam naturantem, sive fontem emanationis.* La *natura naturans* es aquí la causa productora de efectos (naturales); la ciencia consiste en descubrir tal causa, porque, según Bacon, *vere scire, esse per Causas scire* (*op. cit.*, Lib. II, aph. 2).

Hermann Siebeck, "Ueber die Entstehung der Termini: Natura naturans und Natura naturata", *Archiv für die Geschichte der Philosophie,* III (1890), 370-78.

NATURAE SIMPLICES. Véase DESCARTES, NATURALEZAS SIMPLES.

NATURALEZA. Como el término griego φύσις (transcrito: *physis*) ha sido traducido con frecuencia por 'naturaleza' —correspondiendo al vocablo latino *natura*— consideramos que el artículo Physis (VÉASE) es una introducción al presente. En éste trataremos del concepto de "naturaleza" en dos sentidos, por lo demás no siempre independientes entre sí: el sentido de 'naturaleza' principalmente como la llamada "naturaleza de un ser" y el sentido de 'naturaleza' como *"la* Naturaleza". En este último caso propendemos a escribir el término con mayúscula, pero no será siempre fácil seguir esta convención, por cuanto a veces *"la Naturaleza"* ha sido entendida por analogía con aquello que tiene por sí mismo "naturaleza". La cuestión se complica, además, porque a veces se ha entendido "lo que es por naturaleza" como contrapuesto a "lo que es por convención", y a veces se ha tratado de "Naturaleza" en contraste con "Arte", con "Espíritu", con "lo sobrenatural", etc.

El contraste entre "lo que es por naturaleza" y "lo que es por convención" fue tratado por los sofistas (y luego por Platón y otros autores) para distinguir entre aquello que tiene un modo de ser que le es propio y que hay que conocer tal como efectiva y "naturalmente" es, y aquello cuyo ser, o modo de ser, ha sido determinado de acuerdo con un propósito (humano). Así, por ejemplo, se discutió si los vocablos del lenguaje, y especialmente los nombres son "naturales" o "convencionales" (véase LENGUAJE; NOMBRE). También se discutió —y se ha seguido discutiendo hasta el presente— si las "leyes" en cuanto "leyes de una sociedad" o la "constitución" (de una comunidad) derivan de un modo, o modos de ser, previos, o son resultado de un pacto o "contrato social" (VÉASE). En todas estas discusiones la noción de "ser por naturaleza" estaba cerca de la noción de "tener algo propio de sí y por sí". Ahora bien, esta última noción no es ajena al modo como Aristóteles propuso sus influyentes definiciones de 'naturaleza'. Dicho filósofo escribió que hay varios sentidos de 'naturaleza' (φύσις): la generación de lo que crece (φύεσθαι); el elemento primero de donde emerge lo que crece; el principio del primer movimiento inmanente en cada uno de los seres naturales en virtud de su propia índole; el elemento primario del que está hecho un objeto o del cual proviene; la realidad primaria de las cosas (*Met.*, Δ 4, 1014 b 16 - 1015 a 12). Según estas definiciones, puede darse el nombre de "naturaleza" a muchas cosas o a muchos procesos: a un principio de ser, a un principio de movimiento, a un elemento componente, al elemento del cual están hechos todos los cuerpos, etc. Pero el propio Aristóteles indica que todas estas definiciones tienen algo de común: la naturaleza es "la esencia de los seres que poseen en sí mismos y en cuanto tales el principio de su movimiento" (*ibid.*, 4, 1015 a 13). Por eso se puede llamar "naturaleza" a la materia, pero sólo en cuanto es capaz de recibir dicho principio de su propio movimiento; o también al cambio y al crecimiento, pero sólo en cuanto son movimientos procedentes de tal principio. "Naturaleza" es, así, "un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente por sí y no por accidente (*Phys.*, II, 1, 192 b 20).

De todo ello se desprende que la "naturaleza" de una cosa —y aun, podría decirse, la "naturaleza" de todas las cosas en cuanto "cosas naturales"— es lo que hace que la cosa, o las cosas, posean un ser y, por consiguiente, un llegar a ser o "movimiento" que les es propio. Por eso lo que existe por naturaleza se contrapone a lo que existe por otras causas, por ejemplo, por el arte, τέχνη (*Phys.*, II, 192 b, 18). Una cosa que no posea

el principio del movimiento —y, podríamos decir, más generalmente, del "comportamiento"— que le hace desenvolverse y actuar de acuerdo con lo que es, no tiene esa "substancia" que se llama "naturaleza". La naturaleza es, pues, a la vez substancia *y* causa — y la causa es a la vez eficiente y final.

La noción aristotélica de 'naturaleza' es más compleja de lo arriba indicado, porque dentro de lo que llamamos "mundo natural", "mundo de las cosas naturales" o, simplemente, "Naturaleza", hay acontecimientos que no son producidos por "el arte" y, sin embargo, son de algún modo "contrarios a la naturaleza". Tal sucede con los llamados "movimientos violentos", a diferencia de los "movimientos naturales". El estudio de la diferencia entre estos dos tipos de movimiento fue muy importante no sólo en la Antigüedad, sino también en la Edad Media y en los comienzos de la época moderna, cuando se establecieron los fundamentos de la llamada "física (v.) *clásica"*. Pero, además, el ser "contrario a la naturaleza" podía darse en cuerpos naturales y en sus movimientos. Así, por ejemplo, se podía decir que un "monstruo" es algo contrario a la naturaleza. Ello no convertía al "monstruo" en un ser "artificial". Pero con el fin de aclarar en qué sentido se podía decir que hay "cosas naturales" que son "contra natura", hubo que poner en juego los conceptos fundamentales de la filosofía, de la "física", de la cosmología, etc. Así, mientras algunos autores (y Aristóteles entre ellos) afrontaban el problema subrayando, entre las causas, las causas finales —lo que les obligaba, por lo demás, a reducir considerablemente el ámbito de "lo natural" como "natural", en el cual no caben "movimientos violentos", "monstruos", "despropósitos", etc.—, otros autores (entre ellos, sobre todo, los atomistas, pero también muchos estoicos) lo afrontaban subrayando o bien las causas puramente eficientes, o el carácter fundamentalmente "mecánico" de los fenómenos naturales, o bien "la unidad de la Naturaleza" como un "todo", del cual nada puede quedar excluido.

Al referirnos a "la unidad de la Naturaleza" como un "todo" apuntamos a ideas acerca de la "Naturaleza" más cercanas a las modernas, en las cuales, como veremos luego, 'naturaleza' ha sido entendida con frecuencia como "el conjunto de las cosas naturales". Ello no quiere decir que los autores para quienes 'naturaleza' era sobre todo un principio de movimiento de ciertas cosas no trataran también del "todo de la Naturaleza" — admitiesen o no otras "cosas", además de semejante "todo". Lo que sucede es que en algunos casos el concepto de Naturaleza como "un todo" fue dilucidado usando otros nombres que 'Naturaleza' — nombres tales como "el cosmos", "el universo", "el todo", "la realidad sublunar", etc., etc.

Buen número de escolásticos, especialmente desde Alberto Magno y Santo Tomás, emplearon el término *natura* en sentidos parecidos, y a veces idénticos, a los de Aristóteles, pero no sólo en ellos. Así, por ejemplo, el vocablo *natura* tiene en Santo Tomás muy diversas significaciones. Por lo pronto, *natura* puede entenderse de cuatro modos: 1. Como generación de un ser viviente, por cuanto *normen naturae a nascendo est dictum.* 2. Como principio intrínseco [inmanente] de un movimiento, *principium intrinsecum* motos. 3. Como forma y materia de un ser corporal. 4. Como *essentía, forma, quidditas,* de una cosa (Cfr. S. *theol.*, I, y. X a 1). Pero se llama también, según Santo Tomás, *natura* cualquier cosa del mundo, sea substancia o sea accidente; la substancia dicha en cierto modo; el conjunto de las cosas reales en cuanto siguen un cierto orden, el *ordo naturae.* El término *natura* aparece en un número considerable de expresiones, tales como *natura intellectiva, natura sensibilis, natura completa, natura corrupta, natura spiritualis*, etc., etc. Se puede preguntar, en vista de ello, si hay o no algunas significaciones predominantes. Estimamos que las hay y que son tres: *natura* como principio intrínseco de movimiento; *natura* como esencia, forma, índole, etc., de una cosa, y *natura* como lo que se llamó en la Edad Media el *complexum omnium substanciarum* — lo que nosotros llamamos "Naturaleza" en cuanto cosmos o universo. En el primer caso, el sentido de *natura* es el de un modo de ser propio de ciertas entidades. En el segundo caso, es o lo que constituye ciertas entidades o parte de ciertas entidades. En el primer caso, el concepto de naturaleza es un concepto de la "física" o, si se quiere, de la "ontología de la realidad corporal" y, más específicamente, de la "ontología de la realidad corporal-orgánica". En el segundo caso, el concepto de naturaleza está co-relacionado con conceptos tales como los de hipóstasis, substancia, persona, supuesto, etc., etc., es decir, conceptos metafísicos o, si se quiere, de "filosofía primera". En el tercer caso el concepto de Naturaleza es un concepto análogo al de "mundo" (VÉASE) o de ciertos aspectos del "mundo". No podemos detenernos en cada uno de estos significados, pero señalaremos que cada uno de ellos puede entenderse mejor si lo contrastamos con algún otro. Así, por ejemplo, si tomamos el concepto de *natura* en la segunda significación, podemos ver mejor lo que se ha entendido por *natura* con relación a lo que se ha entendido por *persona* (v.). La *natura* aquí equivale al "qué" de una cosa, *lo que* una cosa es, el *sistere* o lo que se tiene en los distintos modos en que puede tenerse, mientras la *persona* equivale al "quién" — cualquiera que sea el supuesto (v.) que constituya este "quién" de acuerdo con los distintos entes. Los escolásticos señalan que el supuesto se dice *esse ut quod.* La naturaleza, en cambio, se dice *esse ut quo.* El supuesto es entonces lo que tiene *natura,* y la *natura* es aquello por lo cual el supuesto se constituye en su especie. Por eso *natura* se dice también de aquello en lo cual actúa el supuesto. Y el supuesto es aquello por lo que se es *(natura ut quo).*

El término *natura* puede aplicarse a toda clase de entes: creados, increados, finitos, infinitos, etc. o, mejor dicho, este término puede adjetivarse de muy distintas maneras. Pero fue muy común, cuando se trató de la *natura* (Naturaleza) como el conjunto de "las cosas naturales", "de aquí abajo", "intramundanas", etc., etc., aplicar a este conjunto, más que a cualquier otro, el término *natura.* Por ser este conjunto *natura,* se podía hablar de lo que cada uno de sus elementos tiene de *natura.* Ahora bien, en uno de tales "elementos" el concepto de *natura* pareció sobremanera importante: en el hombre. Hemos dicho antes que se han manifestado varias "contraposiciones" en las que ha intervenido el concepto de Naturaleza: Naturaleza y Arte, etc. Una de

ellas es la contraposición entre la Naturaleza como lo creado y Dios. Otra, de alguna manera derivada de la anterior, es la contraposición de naturaleza y gracia.

Esta contraposición no es en la mayor parte de los casos una mutua exclusión; por el contrario, casi todos los autores cristianos, empezando por San Agustín, estimaron que la *natura* no es mala por sí misma. En rigor, en cuanto creada por Dios la *natura* es fundamentalmente buena. Así, la *natura* no es una potencia mala que se opondría a una potencia buena. Lo malo en la *natura* ha surgido a consecuencia del pecado, el cual puede ser interpretado, metafísicamente, como un "movimiento de alejamiento de la fuente creadora". Con el fin de redimir la *natura* así corrompida, es necesaria la gracia. De ahí que la gracia no elimine la naturaleza, sino que la perfeccione. San Agustín llegó a decir que la *natura* es una gracia común y universal; sobre esta gracia hay otra, que es aquella por la cual algunos hombres son elegidos. Se observará que aquí el concepto de *natura* está muy próximo al concepto de criatura, es decir, de lo creado, y hasta puede decirse que se identifica con ella. La *natura* no es, o no es sólo, aquello por lo cual una cosa posee una índole propia suya, sino que es la índole propia de toda cosa en cuanto creada por Dios. Por eso la *natura es* cada cosa y además todas las cosas en cuanto creadas. En las direcciones a las que aludimos ahora, las cosas creadas lo han sido de acuerdo con las ideas residentes en el seno de Dios. Desde este punto de vista se puede decir que la *natura* misma no es inteligible, sino sensible, pero que participa de lo inteligible — sin el cual, por lo demás, no se podría decir que "es". No hay duda de que, filosóficamente hablando, hay mucho en esta concepción de platónico o, si se quiere, de neoplatónico. Pero en virtud de los últimos supuestos cristianos, no puede equipararse la contraposición mencionada entre *natura y* creador, *natura y* gracia, etc., con la contraposición platónica y neoplatónica entre lo sensible y lo inteligible.

En todo caso, el concepto de "naturaleza" dentro del pensamiento cristiano es básicamente comprensible como concepto "teológico" y sólo por derivación adquiere un sentido "cosmológico". En la época moderna no se abandonó por entero el sentido "teológico" de "naturaleza" —o, si se quiere, de *natura*—, como lo prueba el que durante un tiempo estuvieron muy vivas las discusiones acerca del concepto de gracia (v.) y, por tanto, acerca de las distintas "relaciones" posibles entre *natura y gratta.* Pero es característico de buena parte del pensamiento moderno el afrontar otras "contraposiciones". Durante los dos últimos siglos especialmente, las siguientes "contraposiciones" han sido objeto de múltiples debates: naturaleza (en cuanto conjunto de fenómenos naturales que se suponen determinados por leyes) y libertad; naturaleza y arte; naturaleza y espíritu; naturaleza y cultura.

Hemos tratado de algunos de los problemas que han suscitado las mencionadas "contraposiciones" en varios artículos (por ejemplo, CULTURA; ESPÍRITU, ESPIRITUAL; LIBERTAD). Además, hemos tratado algo *in extenso* del "concepto cosmológico" de "Naturaleza" en el artículo FILOSOFÍA NATURAL, que consideramos un complemento del presente. Recordemos ahora que las "contraposiciones" de que hemos hablado —las cuales no son, como podría imaginarse, enteramente nuevas, puesto que ya en la Antigüedad (por ejemplo, entre los sofistas) se había tratado ampliamente de "Naturaleza" y "Cultura", bajo la forma de la indicada contraposición entre "lo natural" y "lo convencional"— han suscitado muy diversas doctrinas. Para resumir muy a la carrera algunas de ellas, mencionaremos simplemente varias "posiciones" adoptadas. Según algunos, ninguna de estas "contraposiciones" es legítima, puesto que "lo que hay" es simplemente "la Naturaleza", a la cual debe reducirse todo (véase NATURALISMO). Según otros, la Naturaleza está subordinada o a la libertad, o la cultura, o al espíritu, cada uno de los cuales, o todos ellos a un tiempo, terminarán por "absorber" la Naturaleza. Según otros, cada uno de los términos de cualquiera de estas contraposiciones excluye al otro sólo en cuanto no se tiene en cuenta la posibilidad de un "tercer término", que sería como una "síntesis". Observemos que este enfoque "sintético" ha sido muy común desde el idealismo alemán, que en gran parte puede caracterizarse como un intento de resolver la contraposición "Naturaleza-Espíritu". Otros prefieren hablar de una complementación recíproca, según la cual, y de modo análogo a lo que se había dicho con respecto a *natura y gratta,* la libertad, la cultura, el espíritu, etc., no se oponen propiamente a la Naturaleza, sino que la complementan o completan.

Las indicaciones anteriores acerca de varios modos de concebir 'Naturaleza' en la época moderna son extremadamente esquemáticas, porque justamente en el curso de dicha época se han dado centenares de definiciones del término 'naturaleza' y ello, además, en diversos terrenos: en las ciencias positivas, en la jurisprudencia, en la ética, en la teología, en la estética, etc., etc. Parece ser, pues, lo más razonable concluir que no hay en la modernidad ningún concepto común de 'naturaleza'. Aun reduciendo tal concepto a lo que hemos llamado "concepto cosmológico", es decir, a la idea de la Naturaleza como el conjunto de los "cuerpos naturales", de los "fenómenos naturales", etc., etc., tenemos durante la época moderna varios conceptos básicos muy distintos entre sí. Así, por ejemplo, tenemos el concepto de Naturaleza como lo que podríamos llamar "una región del ser" (o de "la realidad"), región caracterizada por determinaciones espacio-temporales y por categorías tales como la causalidad; como un orden que se manifiesta mediante leyes (deterinísticas o estadísticas); como "lo que está ahí" o "lo nacido por sí", el "ser-otro" o "exterioridad" del Espíritu, de la Idea, etc., etc.; como un modo de ver la realidad, o parte de la realidad, que se ha dado en el curso de la historia y, por tanto, engendra un "concepto histórico" o "idea de la Naturaleza como historia", etc., etc. En suma, no parece haber, ni siquiera dentro de límites previamente fijados, "un concepto de Naturaleza", sino varios, y posiblemente, muchos conceptos de Naturaleza distintos entre sí y posiblemente incompatibles entre sí. Ello plantea a la filosofía actual el problema de ver si se puede elaborar *"un* concepto de Naturaleza" y de averiguar cuál es, o puede ser, este concepto. A tal elaboración y averiguación pueden contribuir varias disciplinas filosóficas, pero sugerimos que las investigaciones correspondien-

tes pueden unificarse mediante una "ontología de la Naturaleza". Tarea principal de esta ontología es dilucidar las cuestiones siguientes: (1) Determinar si hay un concepto de Naturaleza al que convengan diversos modos de tratar la Naturaleza; (2) Precisar qué relación hay, o puede haber, entre el concepto de Naturaleza y conceptos ontológicos fundamentales tales como el de "ser", "realidad", etc.; (3) Determinar qué características más generales tiene el concepto en cuestión; (4) Establecer qué relaciones hay, o puede haber, entre el concepto de Naturaleza y otros conceptos tales como los de espíritu, cultura, historia, etc. Una vez llevada a cabo esta serie de investigaciones ontológicas es necesario todavía proceder a un análisis de conceptos que pueden relacionarse con el de Naturaleza — conceptos tales como los de "orden", "ley", "necesidad", "observabilidad", "fenomenalidad", etc., etc.

Para el concepto de φύσις y también de "naturaleza" en general entre los griegos, véase el artículo sobre este término. Sobre el concepto de Naturaleza: Hans Driesch, *Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchungen zur reinen und empirischen Naturwissenschaft*, 1904. — A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920. — F. J. E. Woodbridge, *An Essay on Nature*, 1940. — R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, 1935 (trad. esp.: *Idea de la Naturaleza*, 1950). — Alfred Holländer, *Vom Wesen der Natur*, 1948. — Raimundo Paniker, *El concepto de Naturaleza*, 1951. — Hedwig Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, 2* ed., 1961. — Sobre naturaleza y hombre: Paul Weiss, *Nature and Man*, 1947 (además, la bibliografía de los artículos ANTROPOLOGÍA y HOMBRE). — Sobre razón y naturaleza: Morris R. Cohén, *Reason and Nature*, 1931 (trad. esp.: *Razón y Naturaleza*, 1956). — Sobre naturaleza y cultura, y naturaleza y espíritu, véase la bibliografía de los artículos CULTURA y ESPÍRITU, ESPIRITUAL; además: F. J. E. Woodbridge, *Nature and Mind*, 1937. Hans Pichler, *Das Geistvolle in der Natur*, 1939. — Sobre filosofía de la naturaleza (además de la obra de Whitehead antes mencionada y de algunas de las que figuran en la bibliografía de los artículos FÍSICA y MATERIA): Tilmann Pesch, S. J., *Philosophie der Natur*, 1883 y sigs., 3» edición, 1907. — Carveth Read, *The Metaphysics of Nature*, 1905, 2ª edición con apéndices, 1908. — Hugo Dingler, *Die Grundlagen der Naturphilosophie*, 1913. — Erich Becher, *Naturphilosophie*, 1914. — Joseph Geyser, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915. — J. Schwertschlager, *Philosophie der Natur*, 2 vols., 1921. — Theodor Ziehen, *Grundlage der Naturphilosophie*, 1922. — Theodor Haering, *Philosophie der Naturwissenschaft*, 1923. — Moritz Schlick, *Naturphilosophie*, 1925. — Íd., íd., *Grundriss der Naturphilosophie* (de las obras postumas, ed. Walther Hollitscher y Josef Rauscher), 1948. — Hans Driesch, *Metaphysik der Natur*, 1927. — Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft*, 1927 (trad. inglesa, modificada y ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1949). — Hans Reichenbach, *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, 1931. — E. Lipsius y K. Sapper, *Filosofía natural* (trad. esp., 1931). — Ernst von Aster, *Naturphilosophie*, 1932. — A. Joussain, *Esquisse d'une philosophie de la nature*, 1932. — W. Dubislav, *Naturphilosophie*, 1933. — yacques Maritain, *La philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, 1936 (trad. esp.: *La filosofía de la Naturaleza*, 1945). — Othmar Spann, *Naturphilosophie*, 1937. — Georges Matisse, *La philosophie de la nature: I. Identité du monde et de la connaissance*, 1937; II. *Le primat du phénomène dans la connaissance*, 1938; III. *L'arrangement de l'univers par l'esprit*, 1938. — M. Hartmann, *Philosophie der Naturwissenschaften*, 1937. — E. W. Beth, *Naturphilosophie*, 1948. — Eduard May, *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie*, 1949 (trad. esp.: *Filosofía natural*, 1954). A. G. van Meisen, *The Philosophy of Nature*, 1953. — M. Bense, *Der Begriff der Naturphilosophie*, 1953. — W. Brüning, "Naturwissenschaft und Naturphilosophie", *Philosophia naturalis*, III (1955), 361-82. — O. A. Ghirardi, *Tres clases de introducción a la filosofía de la Naturaleza*, s/f. (1955). — E. Hunger, *Die naturwissenschaftliche Erkenntnis. Einführung und Quellensammlung. I: Begriff und Methode*, 1955. — A. Wenzl, *Die philosophischen Grundfragen der modernen Naturwissenschaft*, 1956. — J. de Tonquédec, S. J., *La philosophie de la nature*, fascículos 1 y 2, 1956-1958. — J. G. Bennet, *The Dramatic Universe. I: The Foundations of Natural Philosophy*, 1957. — Michel Ambacher, *Méthode de la philosophie de la nature*, 1960. — Walter Ehrlich, *Grundlinien einer Naturphilosophie*, 1960. — Francis J. Collingwood, *Philosophy of Nature*, 1961. — Historia de la filosofía de la naturaleza: A. de Margerie, *La philosophie de la nature dans l'antiquité*, 1901. — Ch. Huit, *La philosophie de la nature chez les anciens*, 1901. — Hugo Dingler, *Geschichte der Naturphilosophie*, 1932. — W. Burkamp, *Naturphilosophie der Gegenwart*, 1930. — Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, 1948 (trad. esp.: *Historia de la Naturaleza*, 1962). — Gerhard Hennemann, *Naturphilosophie im XIX. Jahrhundert*, 1959 [12 ensayos sobre historia de los problemas de la física en el siglo XIX]. — Sobre los problemas de la ciencia natural: Kristian Kroman, *Vor Naturerkendelse. Bidrag il en Mathematikens of Fysikens Theori*, 1883 (trad. alemana: *Unsere Naturerkenntnis*, 1883). — Erich Becher, *Philosophische Voraussentzungen der exakten Naturwissenschaften*, 1907. — Bernhard Bavink, *Die Hauptfragen der heutigen Naturwissenschaft*, 2 vols., 1927-28. Íd., íd., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, 4* ed., 1930, 9ª ed., 1948. — Id., íd., *Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zu Philosophie und Religion*, 1947. — A. Wenzl, *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart*, 1929. — Werner Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwisssenschaften*, 1935. — E. Krieck, *Natur und Naturwissenschaft*, 1942. — A. G. Van Meisen, *Natuurwetenschap en Wijsbegeerte*, 1946. — P. Hoenen, *Filosofia délia natura inorganica*, 1949. _ p. H. Van Laer, *Philosophico-scientific Problems*, 1953. — Sobre el sentimiento de la naturaleza: A. Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen*, 1882. — Id., íd., *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Römern*, 1884. — Id., íd., *Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und der Neuzeit*, 1892. — Sobre los diversos significados en que ha sido usado el término 'naturaleza', véase el apéndice de la obra de A. O. Lovejov y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935) titulado "Some Meanings of 'Nature'".

NATURALEZAS SIMPLES. En el artículo sobre Descartes hemos hecho referencia a la concepción de las naturalezas simples propuesta por este filósofo. Tal concepción —o cuando menos la expresión de la misma mediante la fórmula *naturae simplices*— se halla casi exclusivamente limitada a las *Regulae ad*

directionem ingenii (Reglas VI y XII). En el artículo citado hemos reproducido algunos pasajes pertinentes de la Regla VI, pero hemos empleado tanto la interpretación ontológica (o real) como la interpretación epistemológica (cognoscitiva) de las naturalezas simples. Ahora bien, es usual considerar que mientras en la Regla VI predomina la primera interpretación, especialmente en la definición cartesiana que dice: "Llamo 'absoluto' a todo lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple de que se trata, y así todo lo que es considerado como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante, derecho u otras cosas de este género", en la Regla XII predomina la segunda interpretación, en particular cuando nos fijamos en la frase: "Decimos que las cosas que *con relación a nuestro sentimiento* [subrayado por nosotros] son llamadas simples, son o puramente espirituales, o puramente materiales, o mixtas." Todo esto ha suscitado muchas discusiones entre los comentaristas de Descartes. Para unos, las naturalezas simples son realidades últimas, que deben ser capturadas por nuestro entendimiento si queremos entender la estructura de lo que hay. Para otros, son entidades mentales por medio de las cuales entendemos la realidad. Para otros, hay una correspondencia completa entra las naturalezas simples ontológicas y las naturalezas simples epistemológicas. Aun entre los que se adhieren a la segunda opinión hay diversidad de pareceres: las naturalezas simples cartesianas pueden ser o conceptos o proposiciones o símbolos o —como decía Hamelin— "átomos de evidencia". El asunto se complica cuando prestamos atención a las diferentes clasificaciones que presenta Descartes. Es cierto que, por un lado, las naturalezas simples son ciertos "términos absolutos" y que, por el otro, son "naturalezas" (materiales, o espirituales, o mixtas), con lo cual parece claro que la misma expresión designa en un caso algo ontológico y en el otro algo epistemológico. Pero como en las *Meditaciones* y en los *Principios* habla Descartes de Dios, el pensamiento y la extensión como últimos constitutivos ontológicos de lo real, parece difícil afirmar que el tipo de las naturalezas simples enumeradas en la Regla XII deba ser el único posible. Por si fuese poco, se plantea la cuestión de la relación entre las naturalezas simples —cuando menos en el sentido epistemológico— y las nociones comunes o las verdades eternas. En vista de esto parece tener que concluirse que Descartes no estaba perfectamente en claro respecto a la índole de sus naturalezas simples, o bien que hubo en su pensamiento una evolución al respecto. Lo único cierto es que Descartes piensa siempre en la posibilidad de descomponer la realidad en ciertos elementos comprendidos mediante la intuición o "simple inspección de la mente" y en la posibilidad también de reconstruir estos elementos sintéticamente, con lo cual es plausible afirmar que hay en su pensamiento la idea de una cierta correlación entre elementos simples en la realidad y elementos simples en las mentes sin lo cual el mundo de Descartes carecería de esa "transparencia" que el filósofo quería dondequiera imponer.

J. M. Le Blond, "Les natures simples chez Descartes", *Archives de Philosophie*, XIII (1937), 244-60. — Íd., íd., "De naturis simplicibus apud Cartesium", en *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis* (1937), págs. 535-42. — J. Hartland-Swann, "Descartes' 'Simple Natures'", *Philosophy*, XXII (1947), 139-52. — L. J. Beck, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, 1952, págs. 66-74. — A. Boyce-Gibson, *Studies in the Cartesian Philosophy*, 1902, y *The Philosophy of Descartes*, págs. 154-63. — También el libro de Hamelin mencionado en la bibliografía de DESCARTES.

NATURALISMO. Puede definirse 'naturalismo' como la actitud filosófica, o la doctrina filosófica, o ambas a un tiempo, que estiman la Naturaleza, y las cosas en ella, como las únicas realidades existentes. Aunque esta definición es todavía demasiado amplia, puede notarse en ella una serie de restricciones; en efecto, excluye llamar "naturalismo" a la doctrina según la cual el órgano propio del conocimiento es la razón natural, y también a la doctrina que defiende el primado del Derecho natural, o jusnaturalismo (VÉASE).

La definición en cuestión es todavía, sin embargo, demasiado amplia, porque no queda claro en ella lo que se entiende por 'Naturaleza'. Se ha dicho a veces que el aristotelismo es naturalista, que son naturalistas los estoicos, los atomistas, etc. Hay algo de verdad en ello, pero sólo en cuanto aceptemos en cada caso una cierta idea de "Naturaleza". Pero como ello llevaría a largas dilucidaciones, y de ellas resultaría posiblemente que la idea de Naturaleza en Aristóteles es muy distinta de la idea de Naturaleza en los estoicos y más aun en los atomistas, es más razonable restringir el término 'naturalismo' a ciertas tendencias filosóficas modernas, y en particular a ciertas tendencias filosóficas manifestadas durante los siglos XVIII, XIX y XX. Puede decirse entonces que el materialismo es naturalista — aun cuando la inversa no es siempre cierta, es decir, se puede ser naturalista sin ser materialista. Puede decirse también que el mecanicismo es naturalista — aun cuando la inversa no sea tampoco cierta, es decir, se puede ser naturalista sin ser mecanicista. Con esto vemos ya que, aunque restringido a ciertas tendencias filosóficas, el naturalismo ofrece variantes. A ellas nos referiremos luego con más detalle. Por lo pronto, volvamos a la cuestión de si es posible definir 'naturalismo' en forma que sea a la vez suficientemente precisa y no demasiado estrecha.

Se ha indicado a veces que el naturalismo aparece como una negación de lo que podríamos llamar "sobrenaturalismo", entendiendo por este último no la afirmación de que todo lo que hay es sobrenatural, sino simplemente la afirmación de que hay, o puede haber, además de lo natural —de lo que a veces se ha llamado "este mundo", en contraposición con "el otro mundo"—, algo sobrenatural. Si aceptamos esta versión del naturalismo, concluiremos que aunque esta tendencia niegue lo sobrenatural, no es forzoso que niegue ciertas realidades, tales como "el espíritu", "la razón", "las ideas", etc. En efecto, estas "realidades no son, o no necesitan ser, propiamente hablando "sobrenaturales". Desde este punto de vista el naturalismo sería decididamente "antiteológico", pero no, por ejemplo, "anti-espiritualista" o "anti-platónico". Ahora bien, estimamos que tanto Dilthey como Dewey tuvieron razón al intentar poner restricciones al significado de 'naturalismo'. Para Dilthey el naturalismo es una concepción del

mundo (v.) —muy ligada al materialismo, por no decir identificada a menudo con ella— en la cual no cabe ningún reino "ideal". Por eso Dilthey contrapone el naturalismo a las concepciones que llama "idealismo objetivo" e "idealismo de la libertad". Para Dewey, es impropio considerar que el espiritualismo metafísico, el idealismo y otras doctrinas afines son, o pueden ser, naturalistas. Estas doctrinas pueden ser, si se quiere, "anti-sobrenaturalistas", pero no son por ello todavía, según Dewey, naturalistas. Son más bien, dice Dewey, "una herencia histórica del sobrenaturalismo puro y simple" o "una versión filosófica diluida del sobrenaturalismo histórico". Según esto, "lo espiritual", "lo ideal", etc., no son réductibles a lo "natural". Y si se considera que son réductibles a lo "natural", entonces es mejor decir que son realidades "naturales" de tipo "no material". Afirmar que hay un reino "platónico" de ideas, valores, etc., es para Dewey equivalente a afirmar que hay una realidad no natural; se trata, en suma, indica dicho autor, de un "sobrenaturalismo racionalista".

Es interesante observar que Dewey fundamenta el naturalismo, y la contraposición entre naturalismo y las diversas formas de sobrenaturalismo, en una idea del hombre. Dewey sostiene que todas las formas de pretendido anaturalismo y antinaturalismo espiritualistas o racionalistas se basan en la idea de que el hombre es un ser depravado que necesita alguna especie de salvación. Lo que hacen, pues, tales pseudo-naturalismos es afirmar que la "salvación" en cuestión se halla en la contemplación de un mundo inteligible, en la incorporación a la razón universal, etc. En tal caso, es decir, si se admite la premisa indicada, es más razonable adherirse a un franco sobrenaturalismo, el cual tiene por lo menos la ventaja de que explica la "salvación" por la "redención" y centra el reino de lo no natural en lo personal divino.

Es también interesante advertir que Dewey contrapone el naturalismo al positivismo científico (o, mejor dicho, "cientificista"), el cual no sería, según dicho autor, más que una de las variedades del pseudo-naturalismo racionalista.

Nos hemos detenido en las opiniones de Dewey, porque se trata no sólo de uno de los representantes más destacados del naturalismo en sentido estricto, sino también por haberse ocupado con frecuencia de la cuestión de la índole del naturalismo como doctrina filosófica. Hemos indicado antes que las restricciones impuestas por Dewey (y antes, desde un punto de vista muy distinto, por Dilthey) al naturalismo son necesarias con el fin de no diluir excesivamente el significado de 'naturalismo'. Ahora bien, ello no quiere decir que el naturalismo sea necesariamente una posición filosófica dogmática; en verdad, tiene más de "actitud" que de "doctrina". Tampoco quiere decir que no haya variantes en el naturalismo, aun restringido en la forma antedicha. Dos de estas variantes son dignas de mención.

Por un lado, hay un naturalismo que podemos llamar "reduccionista"; éste consiste en sostener que todo lo que hay es "natural", es decir, que todas las entidades existentes son "entidades naturales" o, si se quiere, pertenecientes al complejo (y al orden) de la Naturaleza. Pero, además, y sobre todo, consiste en sostener que todo lo que no parezca entidad natural deberá "reducirse" a una entidad natural o explicarse mediante una entidad natural. Las entidades naturales de que ahora hablamos no deben ser confundidas con los objetos de que se ocupan las ciencias naturales. Pueden ser, y son con frecuencia, entidades de que se ocupan las ciencias "humanísticas" y las ciencias sociales, y también entidades que son objeto de la experiencia cotidiana.

Por otro lado, hay un naturalismo que sin negar que cuanto exista es "Naturaleza", y tratando a toda costa de mantener la continuidad de lo real como una "continuidad natural", se resiste a practicar un reduccionismo como el indicado. Este naturalismo antirreduccionista se ha manifestado en diversas ocasiones dentro del naturalismo, pero se ha presentado como "programa filosófico" sólo hacia mediados del presente siglo bajo los auspicios de un grupo de pensadores norteamericanos que han colaborado en el volumen titulado *Naturalism and the Human Spirit* (1944, ed. Y. H. Krikorian).

Este último naturalismo —que puede llamarse, y ha sido llamado a veces "neo-naturalismo"— procede en gran parte de Dewey y acepta implícitamente gran parte de las restricciones impuestas por Dewey al naturalismo. Sin embargo, podría acusar a Dewey de desembocar, sin quererlo, en una posición dentro de la cual la actitud naturalista se hallaría incómoda. En efecto, aunque en su "práctica filosófica" Dewey no fue "reduccionista", parecía postular un "reduccionismo" en su "programa filosófico": la "reducción" constante de todo lo no-natural (o aparentemente no-natural) a lo natural. Pero esta reducción es practicable solamente por medio de la razón — que es, como trató de mostrar Meyerson, "naturalmente reduccionista". Con ello el naturalismo se convertiría en un neo-racionalismo y, por tanto, en un pseudo-naturalismo. Para evitar estas consecuencias, los neo-naturalistas aludidos han tratado de ampliar el marco del naturalismo. En algunos casos, la "ampliación" de referencia ha sido muy prudente. Pero en otros ha sido bastante radical. Así, por ejemplo, William R. Dennes, uno de los colaboradores del antedicho volumen, afirma que mientras las viejas interpretaciones naturalistas pensaban en términos de materia, movimiento y energía, o inclusive en términos de substancia y atributo (por tanto, en términos racionalistas y "estáticos), las nuevas concepciones piensan en términos de "acontecimientos", cualidades y relaciones, o de proceso y carácter, esencia y flujo *(op. cit.*, pág. 270). Por tanto, el naturalista contemporáneo cree "(1) que las tres categorías básicas que emplea [proceso, cualidad, relaciones] designan aspectos de seres existentes que son efectivamente dados en la experiencia"; que "(2) ningún ejemplo de muchos de estos aspectos existe aparte de ejemplos de otros aspectos, aun cuando los aspectos puedan distinguirse por una 'distinción de razón' "; y que (3) pueden darse ejemplos de los aspectos significados por sus términos categoriales a cualquiera que desee una definición de estos términos" (pág. 283). Sterling P. Lamprecht dice que "la existencia de Dios en el sentido de una persona es una posibilidad abierta" (pág. 31) y John Hermán Randall, Jr., manifiesta inclusive que el naturalismo "debe asimilar los valores auténticos de las filosofías personalistas y teístas dentro de su propio pensa-

miento y actitud científicos, aceptando lo que es efectivamente válido en la Vida espiritual' de las grandes visiones religiosas" (pág. 376). Con lo cual este neo-naturalismo, al radicalizar su positivismo, llega a considerar como positivos muchos elementos que el naturalismo, ahora ya tradicional, estimaba inexistentes en virtud o de su irreductibilidad a "naturaleza" o a causa de su supuesta no positividad. La única reducción admitida por el nuevo naturalismo es, pues, la reducción de lo sobrenatural a lo natural.

Es justo hacer constar que no todos los colaboradores del volumen en cuestión van tan lejos como los citados en su rechazo del "naturalismo tradicional". Así, por ejemplo, Ernest Nagel —considerado como uno de los "neo-naturalistas"— ha puesto de relieve en trabajos publicados posteriormente a la aparición del volumen de referencia que si bien una de las tesis principales del naturalismo es la de que hay en el Universo (como una de sus características) una "manifiesta pluralidad y variedad de cosas, de sus cualidades y de sus funciones", y que tal pluralidad y variedad no son meras "apariencias", otra de las tesis es la del "primado existencial y causal de la materia organizada en el orden ejecutivo de la Naturaleza", de modo que parece postularse aquí un "reduccionismo". A diferencia del reduccionismo "tradicional", sin embargo, Nagel indica que no hay que fiarse exclusivamente de los supuestos poderes de la razón, ya que aunque "el orden y conexión de las cosas son todos accesibles a la investigación racional, estos órdenes y conexiones no son todos derivables mediante métodos deductivos de ninguna serie de premisas que la razón deductiva pueda certificar".

Otras tendencias del naturalismo contemporáneo se han basado en las ciencias naturales, que han tomado como modelo para su interpretación filosófica. Ya en el naturalismo del siglo XIX se manifestaban diversas variedades de acuerdo con la orientación hacia el tipo de conocimiento físico-matemático o el tipo de conocimiento biológico-social. Sin embargo, el método utilizado —el de la reducción— no quedaba sensiblemente modificado. En cambio, en las más recientes tendencias naturalistas (y sobre todo en la que hemos mencionado antes) el método es determinante y, por lo tanto, no se considera del mismo modo un naturalismo con método racionalista u otro con método preponderantemente funcional. Estas nuevas formas de naturalismo han sido apoyadas, por lo demás, por los resultados del evolucionismo (VÉASE) emergentista, cuya más sobresaliente característica es precisamente el intento de no salir del marco de la Naturaleza, pero a la vez de admitir inclusive las irreductibilidades ontológicas no estáticas o dadas de una vez para siempre. La aproximación del naturalismo al evolucionismo emergentista ha sido, así, completada con su tendencia al empleo de métodos funcionales que le han permitido, a su entender, encontrar una posición intermediaria entre el extremo realismo de las esencias y de los valores y el puro terminismo de muchos de los positivistas lógicos. En todo caso, realismo y terminismo tienen en el nuevo naturalismo las características de ser simplemente métodos. Ahora bien, si las nuevas corrientes naturalistas rechazan, como hemos visto, el reduccionismo, una distinción entre naturalismo y no-naturalismo no es ya tan radical como Dewey supone. En todos habría un intento de superación del racionalismo tradicional, considerado, según indica J. B. Pratt, como investigación del mundo de esencias a diferencia de la investigación del mundo de las existencias (*Naturalism*, 1939, pág. 17). Todo el "neonaturalismo" podría ser considerado, para emplear el vocabulario de Gilson, como una de las reacciones contemporáneas de "la existencia contra la esencia", en particular la "esencia" tal como fue defendida por todos los que intentaron reducir la realidad a razón.

J. Ward, *Naturalism and Agnosticism*, 1899. — W. R. Sorley, *The Ethics of Naturalism*, 1904. — André Cresson, *Les bases de la philosophie naturaliste*, 1906. — W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung*, 1911 (*Gesammelte Schriften*, VIII, 1931). — Roy Wood Seilars, *Evolutionary Naturalism*. 1922. — James Bissett Pratt, *op. cit.* — P. Romanell, *Verso un naturalismo critico; riflessioni sulla recente filosofia americana*, 1953 (en trad. esp.: *El neo-naturalismo norteamericano*, 1956). — Íd., íd., *Toward a Critical Naturalism*, 1957. — Marvin Farber, *Naturalism and Subjectivism*, 1959 [American Lecture Series. Bannerstone Division of American Lectures in Philosophy, ed. M. Farber]. — G. P. Conger, *Synoptic Naturalism*, 1960 [del mismo autor: *A World of Epitomizations*, 1931]. — W. R. Dennes, *Some Dilemmas of Naturalism*, 1960 [F. J. Woodbridge Lectures, 6]. — E. M. Adams, *Ethical Naturalism and the Modern World-View*, 1960 [varias formas de naturalismo en ética: clásico, emotivo, lógico]. — Giovanni di Crescenzo, *Naturalismo e ipotesi metafisica*, 1962. — Además, el volumen colectivo editado por Y. H. Krikorian mencionado en el texto del artículo. — Los trabajos de Ernest Nagel a que nos hemos referido *supra* son: "Naturalism Reconsidered", en *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, XXVIII (1954-1955) y "Are Naturalists Materialists?", *The Journal of Philosophy*, XLII (1945), ambos reimpresos en el libro del mismo autor: *Logic Without Metaphysics, and Other Studies in the Philosophy of Science*, 1956, págs. 3-18 y 19-38 respectivamente.

NAUFRAGIO. El término 'naufragio' ha sido empleado por Ortega y Gasset numerosas veces para describir uno de los modos de ser de la vida humana — lo que podríamos llamar "categorías vitales". Entre los muchos textos al efecto elegimos el siguiente, que procede de su trabajo "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932), reimp. en *Obras completa»*, IV, 395-420: "La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura — un movimiento natatorio. . . La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación."

La idea de la vida como naufragio, y en particular la idea de que la cultura es algo que el hombre hace para sostenerse a flote, aparece ya en Ortega en 1914 (*O.C.*, I, 354-6). Luego ha sido reiterada, y precisada, en diversas ocasiones; así, además del texto citado, tenemos: *O.C.*, IV, 321 (1930); V, 472 (1932); V, 24 (1933); IV, 254 (1950). Hay otros pasajes, pero consideramos éstos suficientes.

La idea orteguiana del "naufragio" ofrece cuando menos dos aspectos estrechamente relacionados entre sí: (1)

Una noción que podríamos llamar "vital" de la cultura, es decir, la noción de que la cultura no se basta a sí misma, sino que se justifica solamente en cuanto sostiene vitalmente al hombre. Por eso la cultura puede ser "nerviosa" o "adiposa", "auténtica" o "inauténtica". (2) Una noción de la vida humana como un estar originariamente perdido o, mejor dicho, como el problema de sí misma. La vida humana busca un saber que es primariamente el "saber a qué atenerse", y con este saber se entreteje la cultura o, si se quiere, este saber es radicalmente hablando la cultura misma.

Karl Jaspers ha usado el término *Scheitern* (*Philosophie*, III, págs. 219 y sigs.), que en la versión española (*Filosofía*, tomo II, págs. 603 y sigs.) ha sido traducido por 'fracaso', pero que podría traducirse por 'naufragio'. En efecto, el *Scheitern* de que habla Jaspers es un "término último"; no es, pues, creemos, propiamente un "fracaso", sino más bien una "frustración" y un "naufragio". Jaspers indica que el mundo "naufraga" como realidad empírica en la "orientación en el mundo"; que el "ser-sí-mismo-en-sí" de la existencia naufraga en la "aclaración existencial"; que el pensamiento naufraga en la trascendencia. Que hay aquí un naufragio (y una frustración) más bien que un fracaso propiamente dicho, se advierte en otras expresiones usadas por Jaspers para describir los modos de ser de las diversas "realidades"; entre estas expresiones destaca la de "no poder sostenerse por sí mismo", y ello obviamente es algo que corresponde al modo de ser que es el naufragar.

NÁUSEA. En su novela *La náusea* (*La nausee* [1938]) Jean-Paul Sartre introdujo una descripción de "la náusea" de la que se ha hecho uso frecuente para caracterizar el existencialismo en general y la filosofía existencialista de Sartre en particular. El principal personaje de dicha novela, Roquentin, escribe que ha tenido "una iluminación" y que ésta consiste en descubrir lo que quiere decir 'existir'. Antes había pensado (o supuesto) que la existencia era algo vacío que se añadía a las cosas desde fuera. Ahora comprende que lu existencia no es ninguna categoría abstracta, sino "la masa" de la cual están hechas las cosas. Las cosas mismas se desvanecen para desvelar la existencia. Las cosas y sus relaciones parecían algo arbitrario y sobrante; todo, incluyendo el propio Roquentin, le parecía a éste sobrante. Lo cual era "absurdo". Pero en este absurdo se encontraba "la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida". Era absurdo, porque no se explicaba. El mundo de las explicaciones era distinto del de la existencia. Un círculo se explica, pero no existe. Esa raíz que yo veo, en cambio, existe en la medida en que no puede explicarse. "Lo esencial —escribe Roquentin— es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad... Ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es un falso semblante, una apariencia que se puede disipar; es lo absoluto y, por tanto, la perfecta gratuidad. Todo es gratuito; este jardín, esta ciudad y yo mismo. Cuando uno acaba por darse cuenta de ello, el corazón queda oprimido y todo empieza a flotar...: he aquí la náusea."

Como Sartre trata sólo brevemente de la náusea en *El ser y la nada* (*L'Être et le Néant* [1943]), y como, además, en esta última obra se refiere a la náusea específicamente como "náusea corporal" (o del "En-sí" en cuanto cuerpo), se ha dicho a veces que se trata de una simple manifestación literaria del pensamiento existencialista sartriano. Hay en ello algo de cierto por lo menos en un punto: en que no se puede reducir dicho pensamiento al "sentimiento fundamental de la náusea" (y de lo absurdo), por razones análogas por las que no se puede reducir el pensamiento de Heidegger (inclusive sólo el del "primer Heidegger") al "sentimiento fundamental de la angustia" revelador de la nada, o al "sentimiento fundamental del aburrimiento profundo" revelador del ser. Sin embargo, "la náusea" desempeña un papel fundamental por ser uno de los modos como el "En-sí" reacciona ante el descubrimiento de la "esencial contingencia" del mundo y de sí mismo.

NAUSIFANES DE TEO (*fl. ca.* 300 antes de J.C) ha sido considerado durante un tiempo como un filósofo de tendencia atomista que fue maestro de Epicuro, pero ello se estima hoy harto improbable; lo que parece cierto es que Nausifanes de Teo fue uno de los primeros discípulos de Pirrón (VÉASE) y que transmitió a Epicuro noticias de las doctrinas pirrónicas, que interesaban grandemente al filósofo atomista. Nausifanes defendió como ideal ético la llamada *acataplexia* o imperturbabilidad, muy semejante a la *ataraxia* (VÉASE) pirrónica.

Noticias sobre N. en Diog. L. 64, 69, 102. — Véase S. Sudhaus, "Nausiphanes", ***Rheinisches** Museum*, XLVIII (1893), 321-41. — Íd., íd., "Exkurse zu Philodem", *Philologus*, LIV (1895), 80-92, especialmente 88-92.

NECESIDAD. Examinamos en este artículo el concepto de necesidad principalmente desde el punto de vista ontológico y metafísico. Referencias más precisas a la necesidad en sentido lógico se encuentran en Modalidad (VÉASE). Algunas de las cuestiones planteadas por la necesidad en sentido real se encuentran en Determinismo (v.).

Tanto algunos presocráticos (por ejemplo, Anaxágoras, Demócrito) como Platón emplearon el concepto de necesidad. Pero sólo Aristóteles dio sobre él precisiones suficientes. Un pasaje particularmente iluminativo al respecto se encuentra en *Met.*, Λ VII 1072 b sigs. Según el Estagirita, el concepto de lo necesario tiene los siguientes sentidos: (1) la necesidad resulta de la coacción; (2) la necesidad es la condición del Bien; (3) es necesario lo que no puede ser de otro modo y lo que, por consiguiente, existe solamente de un modo. El sentido (3) es el más pertinente para nuestro propósito y el que ha ejercido más larga influencia. Mediante el mismo podemos distinguir entre la necesidad, ανάγκη, y el destino (v.), εἱμαρμένη, así como entre lo que sucede por necesidad, κατ'ἀνάγκην, y lo que tiene lugar por accidente, κατὰ συμβεβηκός. Ahora bien, aun reducida al sentido (3), la noción de necesidad puede entenderse de dos maneras: (a) como necesidad ideal y (b) como necesidad real. (a) expresa encadenamiento de ideas; (b), de causas y efectos.

Es frecuente en muchos filósofos pasar de la necesidad ideal a la real y viceversa. En el primer caso se supone que hay una razón que rige el universo. En el segundo, que el riguroso encadenamiento causal puede expresarse en términos de necesidad ideal. Para evitar estas confusiones, los escolásticos propusieron

confrontar la noción de necesidad con otras nociones modales (entendidas en sentido ontológico) y distinguir entre varios tipos de necesidad. En lo que toca al primer punto afirmaron que la necesidad incluye la posibilidad (v.), es contradictoria con la contingencia (v.), y es contraria a la imposibilidad. En lo que se refiere al segundo punto, propusieron varias distinciones en el concepto de lo necesario — definido como lo que es y no puede no ser, *quod est et non potest non esse.* En primer lugar, hay la necesidad lógica, la física y la metafísica. En segundo lugar, hay la necesidad absoluta (lo necesario *simpliciter,* ἀναγκαῖον ἁπλῶς) y la necesidad relativa, condicionada O hipotética (ἀναγκαῖον ἐξ ὑποθέσεως). En tercer lugar, hay la necesidad coactiva y la necesidad teleológica. Finalmente, hay la necesidad determinada por el principio mismo de que lo necesario deriva: de la forma, de la materia, etc. Con lo cual se establece una gradación entre formas de necesidad que van de lo absoluto a lo más condicionado, y aun que permiten inclusive comprender la necesidad condicionada como una atenuación de la absoluta. En verdad, sólo de Dios se suele decir que no puede ser que no sea, mas ese *non potest non esse* se refiere a algo más que a su constitución formal. Pues los principios y las verdades eternas son también —cuando menos para las direcciones "intelectualistas"— necesarios; aun cuando sean para las direcciones más voluntaristas dependientes de la "arbitrariedad" divina (véase DIOS).

Por lo general, la época moderna entiende la necesidad en un sentido preponderantemente ideal-racionalista, de tal modo que, más bien que distinguir entre la necesidad absoluta y la condicionada, distingue entre la ideal y la real, y atribuye a la primera un carácter absoluto (primero para la mente, y luego para la cosa misma). En Descartes, esto se hace posible por haber situado previamente a Dios fuera de la esfera de la necesidad propiamente dicha: Dios no hace lo que hace por concordar consigo mismo, sino porque su hacer libérrimo crea el ámbito de cualquier posible concordancia. Así, la necesidad es, en último término, la trama ideal dentro de la cual son dados, una vez puestos, los principios y las consecuencias. En Spinoza, lo necesario es forzosamente, porque es contradictorio su no ser. De ahí su definición de 'necesario': *necessarium est id quod nulla rationae causa datur, quae impendit, quominus existat (Eth.,* I, prop. XI), definición tautológica sólo si no se tiene en cuenta que la definición del campo ideal se superpone exactamente en dicho autor con lo que ocurre en el campo real. En su intento de fundir las concepciones modernas con las distinciones antiguas, Leibniz distingue más bien entre los conceptos de necesidad metafísica o absoluta; lógica, matemática o geométrica; física o hipotética, y moral o teleológica. La primera necesidad lo es por sí; la segunda lo es porque lo contrario implica contradicción; la tercera, porque hay riguroso encadenamiento causal condicionado por un supuesto dado; la última, porque el acto necesario se deriva de la previa posición de fines. No hace falta decir que la escuela de Wolff intentó reducir también aquí las diversas acepciones al concepto racional, y la definición de lo necesario, tanto absoluto como condicionado, a aquello cuyo contrario implica contradicción (Wolff, *Ontologia,* § 279). Por otro lado, las tendencias llamadas empiristas descubrieron en la necesidad algo muy distinto tanto de un concepto abstracto como de un principio ontológico; como toda idea, la necesidad tiene que surgir de una impresión, de una representación, y de ahí que para Hume la necesidad sea resuelta últimamente en una costumbre. Kant intenta mediar entre estos opuestos con su teoría de la necesidad como categoría de la modalidad, procedente de los juicios apodícticos; la necesidad se opone entonces a la contingencia y es "aquello en que la conformidad con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia". Después de Kant, en cambio, y sobre todo en el curso del idealismo alemán, el problema de la necesidad ha sido tratado más bien al hilo del problema de la libertad: lo que en el artículo correspondiente se ha dicho sobre ésta puede examinarse para comprender aquélla.

Entre los filósofos contemporáneos que se han ocupado del problema de la necesidad (en sentido ontológico) destaca Nicolai Hartmann. Distingue este filósofo (Cfr. *Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938, págs. 42 y sigs.) entre los siguientes tipos de necesidad: (A) La necesidad lógica, que tiene la forma del "si-entonces", aun cuando el "si" sea incondicionado. (B) La necesidad esencial, que se refiere a todo el dominio del *ser* ideal, donde la estructura lógica formal representa un mero "corte". Esta necesidad esencial se opone a lo accidental, pues aunque arraiga en el. ser ideal no se limita a él, sino que se extiende por el orbe de lo real. Pero también vale para esta necesidad la independencia del último fundamento. (C) La necesidad cognoscitiva, que depende de la lógica, aun cuando no consiste en una "necesidad de la intelección", sino en la "intelección de la necesidad". Por eso tal necesidad es tratada como una categoría modal especial. (D) La necesidad real, a veces identificada con la causal, aun cuando ésta sea sólo una manifestación de aquélla. En efecto, hay entre las cosas otras conexiones reales además de las físicas (las orgánicas, las estructurales, etc.). Sin embargo, el propio Hartmann reconoce que desde el punto de vista ontológico son fundamentales únicamente —por ser "modos de ser" primarios— la necesidad real y la esencial.

O. Liebmann, "Drei Arten der Notwendigkeit", en el tomo *Gedanken und Thatsachen,* I, 1883, págs. 1-45. — Jacques Chevalier, *La notion* A* *nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs,* 1915. — Guy Jalbert, O. F. I., *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs,* 1961. — C. J. Ducasse, *Causation and the Types of Neccessity,* 1924. — G. Stammler, *Notwendigkeit in Natur- und Kulturwissenschaft,* 1926. — Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935. — Jean Laporte, *L'idée de nécessité,* 1941. — Albert Hofstadter, "Six Neccesities", *The Journal of Philosophie,* LIV (1957), págs. 597-613 [conceptos de necesidad lógica, lingüística, óntica, física del imperativo hipotético y del imperativo categórico]. — Para la noción de necesidad en lógica véase la bibliografía de MODALIDAD.

NECESITARISMO. Se ha dado a veces este nombre —más usado en inglés (*Necessitarianism*) que en español o en otras lenguas— para desig-

mar las doctrinas según las cuales todo lo que acontece, acontece necesariamente no habiendo margen para el azar. Los partidarios del necesitarismo pueden ser llamados "necesitaristas", o también "necesitarios" — este último vocablo, en contraste con "libertarios" cuando 'libertarios' se usa no para referirse a los anarquistas, sino a los partidarios de cualquier sistema en el cual no sólo se admite la libertad (o el libre albedrío), sino que se otorga a la libertad (o, según los casos, al libre albedrío) un puesto central en el correspondiente sistema.

El necesitarismo puede adoptar diversas formas. Una de ellas es el fatalismo (VÉASE), cuando la necesidad es identificada con el *fatum*, hado o destino. Otra de ellas es el determinismo (v.), cuando la necesidad es identificada con la determinación, y muy especialmente con la determinación de índole causal. En rigor, el vocablo 'necesitarismo' puede emplearse con ventaja para referirse a cualesquiera sistemas en los que se da una importancia capital, y hasta exclusiva, a la noción de necesidad para la explicación de todos los fenómenos, naturales o no naturales, pudiendo luego especificarse en qué sentido se entiende 'necesidad' y usarse entonces otros nombres como variantes del necesitarismo.

NEGACIÓN. En el artículo Negativo (VÉASE) nos hemos referido al uso de este término en las expresiones 'proposición negativa' y 'juicio negativo', tan corrientes en la lógica tradicional. Aquí trataremos en general del concepto de negación. Aunque tal análisis será primariamente lógico, mencionaremos también, como complemento a lo dicho en el artículo Nada (v.), algunas de las cuestiones metafísicas (o, según algunos autores, "pre-lógicas") suscitadas por dicho concepto.

Negación es, ante todo, el nombre que recibe la conectiva singular 'no'. Esta conectiva es simbolizada por ' ~ ', de modo que

~p

se lee:

no p

y puede tener como ejemplo:

Sócrates no es japonés,

forma idiomática de las expresiones:

No (Sócrates es japonés)

No es el caso que Sócrates sea japonés.

Algunos autores proponen como signo ' — ', también antepuesto a la fórmula o fórmulas que son negadas así, por ejemplo: '— *p*'. Otros utilizan ' — ' sobrepuesto a las letras sentenciales que son negadas; así, por ejemplo: '$\bar{p} \vee \bar{q}$' (no *p* o no *q*) o a toda la fórmula; así, por ejemplo: '*p* ∨ *q*' (no *p* o *q*). Algunas (pocas) veces se ha empleado un acento, ' ' ', después de la letra; así, por ejemplo: '*p* ''. En la notación de Łukasiewicz, ' — ' es representado por la letra '*N*' antepuesta a las fórmulas; así, ' ~ *p* ' se escribe '*Np*', Observemos que en la notación de Hilbert-Ackermann ' — ' es usado como signo de equivalencia.

' — ' sobrepuesto a las letras o símbolos que representan clases, es usado como signo del complemento (o negación) de tales clases. El mismo signo sobrepuesto a las letras o símbolos que representan relaciones, es usado como signo del complemento (o negación) de tales relaciones. Véase COMPLEMENTO.

En la lógica sentencial la doble negación se escribe yuxtaponiendo a un signo ' — ' otro signo ' — '. Así, la ley de doble negación, que es una de las leyes de la lógica sentencial se formula: '*p* = En la lógica de clases y relaciones se sobreponen dos rayas horizontales encima del símbolo o símbolos; por ejemplo: Ā, Ī, etc.

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla de verdad en la lógica bivalente para ' — *p* ' da efe si el valor de verdad '*p*' ha sido indicado por ve, y ve si el valor de verdad de '*p*' ha sido indicado por efe. Para la tabla de verdad de ' — *p*' en una lógica trivalente, véase POLIVALENTE.

El lector habrá observado ya que hay una diferencia entre el modo como se ha introducido aquí la negación lógica y el modo como se ha descrito en el artículo Negativo. En efecto, en el presente artículo la negación se expresa mediante un signo antepuesto a una fórmula y que puede traducirse por la expresión 'No es el caso que' antepuesta a cualquier enunciado de cualquier parte de la lógica: sentencial, cuantificacional, etc. En el artículo aludido, en cambio, la negación se refiere a la cópula. Este es, dicho sea de paso, uno de los motivos que nos han impelido a escribir dos artículos distintos sobre un tema por lo demás similar.

Entre los signos usados en la lógica hay dos que reciben los nombres de *negación conjunta* y *negación alternativa*. El primero de tales signos es ' ↓ '; el segundo ' | '. Remitimos a lo dicho sobre ellos en el artículo Conectiva; allí hemos indicado su modo de leerlos, ejemplos de los mismos y diversos modos de definir mediante ellos otras conectivas.

Volvamos ahora a la conectiva ' ~ '. Ésta figura, ya sea como signo primitivo, ya como signo definido, en la mayor parte de los cálculos lógicos. Pero hay ciertos cálculos de los que '~' ha sido excluido. El ejemplo más eminente de ellos lo tenemos en la lógica intuicionista (véase INTUICIONISMO). Según ella, una entidad matemática existe sólo cuando puede ser (intelectualmente) construida. Las proposiciones sobre entidades matemáticas no existentes carecen, pues, de sentido. Por eso dicen los intuicionistas que la negación no es una actividad matemática, sino pre-matemática. Ello no significa que el intuicionista desarrolle su actividad matemática en una forma azarosa, abierta siempre inesperadamente a la posibilidad de construir entidades matemáticas antes excluidas (o simplemente no tratadas); cuando se deriva una contradicción de la suposición de que una proposición matemática es verdadera, hay que eliminar tal proposición. La exclusión intuicionista de la negación está, pues, ligada a un cierto modo de interpretar la noción de existencia *de las entidades matemáticas.*

Notemos, sin embargo, que la actitud de los intuicionistas frente al problema de la negación, aunque basada siempre en las ideas fundamentales antes expuestas (y debidas principalmente a Brouwer), es diversamente matizada. En algunos casos la actitud adoptada parece ser todavía más "radical" que la antes indicada; en otros, en cambio, menos "radical". Ejemplo de lo primero es la matemática intuicionista sin negación elaborada por G. F. C. Griss. Según este autor, la construcción a la cual se refiere Brouwer debe ser efectiva. No debemos suponer, pues, ninguna de-

terminada entidad matemática para luego excluirla si su construcción conduce a contradicción. La matemática *intuicionista* sin negación, de Griss, admite una entidad matemática sólo si ha sido construida; únicamente cuando hay un ejemplo de un concepto matemático puede admitirse tal concepto. Como consecuencia de ello, en el sistema de Griss sólo tienen sentido las proposiciones verdaderas. Ejemplo de lo segundo es el concepto de "expectación" elaborado por Heyting, un concepto íntimamente ligado con el de confirmación, pues adquiere sentido en vista de la confirmación o no confirmación de una proposición matemática propuesta.

Las nociones hasta aquí analizadas son de Índole lógica y matemática. No deben ser consideradas en ningún caso como fundadas en una teoría general filosófica o metafísica de la negación. Junto a ellas se han presentado con frecuencia doctrinas que pretenden tener un alcance completamente general. Nos hemos referido a varias de ellas en el artículo sobre el concepto de Nada (VÉASE); hemos visto allí que hay inclusive algunos pensadores (Heidegger) que denuncian la "lógica" como impotente para decir algo acerca de la nada, pues la nada sería anterior al "no" y a la negación. Completemos ahora aquella exposición con la referencia a ciertas doctrinas que aspiran a formular una teoría general de la negación.

Una de estas doctrinas es la elaborada por varias escuelas de la Antigüedad, principalmente por los eleatas y los megáricos. Según la misma, todo lo que es, es actual y, por lo tanto, toda proposición que no se refiere a lo que es o que se refiere a lo que no es (como las proposiciones negativas) carece de sentido. Nos hemos extendido sobre este punto en los artículos Acto (v.) y Posibilidad (v.). Señalemos aquí que, así como en la matemática aludida de Griss sólo las proposiciones matemáticas verdaderas tienen sentido, en la doctrina referida sólo tienen sentido en general todas las proposiciones verdaderas.

Otra doctrina es la presentada por Husserl. Este filósofo ha señalado que no hay que buscar el origen de la negación en el primario juzgar predicativo (el cual constituye, a su entender, el tema central de la "gnoseología de la lógica"), sino que aparece ya en su forma primaria en la "esfera pre-predicativa de la experiencia receptiva", con lo cual la negación puede ser definida como "una modificación de la conciencia" — siempre que no entendamos 'conciencia' en un sentido meramente psicológico.

En una teoría de sentido más metafísico, Jean Guitton ha indicado que la negación puede ser examinada bajo la forma de la privación. Se trata, a su entender, de una operación que sólo aparentemente tiene un carácter lógico o un carácter psicológico. En rigor, cuando suponemos un acto de negación por parte de un ente, le atribuimos la condición humana y espiritual, por no decir que tal condición puede ser determinada muchas veces justamente mediante el acto de la negación, es decir, de la suposición de la privación ontológica de una realidad que es sustituida imaginativamente por otras realidades consideradas como "habiendo sido posibles". Por eso llega a decir Guitton que "lo propio del espíritu es ese poder que posee de suponer la inexistencia o la presencia de otra realidad distinta de la que está presente", lo cual supone la percepción inteligible del "modelo ontológico" que hace resaltar en las presencias las ausencias, y en las existencias ontológicas las carencias de la misma índole.

F. Heinemann ha elaborado una doctrina general de la negación a base de una crítica de diversas posiciones contemporáneas sobre el problema. Los resultados principales de tal doctrina son los siguientes: (1) Los términos por medio de los cuales se expresa la negación —'no' como respuesta negativa a una pregunta, 'no' como expresión negativa; 'lo negativo' y 'la nada'— son símbolos incompletos (en el sentido de Russell). (2) 'No' (en las dos formas antes mencionadas) es un signo operacional, esto es, un signo que expresa substracción; se halla, pues, en el nivel pre-lógico, concentrándose en la lógica en el acto de la eliminación. (3) Lo negativo —no-A; no ser; no existencia; nada— son ficciones inevitables. (4) La negación no es una categoría y no es anterior a la categoría de relación, porque ella misma es una relación. (5) La negación es, sin embargo, una relación significativa y no una relación entitativa. (6) La negación es una relación constructiva primitiva, implicada en toda determinación. (7) La negación es indispensable para una mente finita. (8) La función de la negación es la separación. (9) La separación es negación lógica y pre-lógica. (10) La negación carece de significación si se refiere solamente a "alteridad" o a diferencia, pero es plenamente significativa con auxilio de las leyes de contradicción y del tercio excluso (o su generalización).

Según Eric Toms, hay cuatro concepciones fundamentales de la negación: (1) Proposición negada o posibilidad negada; (2) Oposición; (3) Diferencia; (4) No existencia, o no ser [lo que hemos llamado más bien "Nada" (VÉASE)]. Dicho autor indica que ninguna de estas concepciones puede dar cuenta adecuadamente de la naturaleza de la negación. Sólo la última concepción parece capaz de hacerlo, pero ello es una ilusión, pues tan pronto como entendemos la negación como "no existencia" o "no ser" surgen las "paradojas de la negación", y especialmente la paradoja que consiste en explicar, o intentar explicar, la negación por "algo" que "no es".

Finalmente, A. J. Ayer ha llevado a cabo un análisis de la negación que, aunque basada principalmente en los usos de las expresiones negativas (o supuestamente negativas) en el lenguaje ordinario y en las formulaciones de la lógica, tiene asimismo un alcance general. Ayer procura definir o delimitar la clase de los enunciados negativos. Esta delimitación ha sido intentada por varios pensadores o escuelas, pero sin haber llegado a resultados satisfactorios. En efecto, ya comienza por resultar difícil la distinción entre enunciados negativos y enunciados positivos, por cuanto un enunciado como 'Pancracio es el hombre más rico de Badajoz' puede considerarse como equivalente al enunciado 'No hay nadie en Badajoz que sea tan rico como Pancracio'. Ni el punto de vista sintáctico, ni el psicológico ni el semántico resuelven, según Ayer, la cuestión de un modo completo. Pero, además, ninguno de estos puntos de vista puede responder todavía a la cuestión acerca de lo que es un enunciado negativo. Las diversas doctrinas forjadas

para responder a esta última cuestión tampoco pueden ser admitidas. Algunos, en efecto, han argüido que cuando se formula una expresión negativa no se predica nada de nada, ni se adscribe ninguna relación a nada, ni se caracteriza de ninguna manera ninguna realidad. Pero, como advierte Ayer, decir de algo que no es algo determinado, no es simplemente suprimir toda información sobre este algo: "decir que una descripción no proporciona gran información no es decir que no es en manera alguna una descripción". Ayer concluye, en vista de todo ello, que la diferencia entre enunciados afirmativos y enunciados negativos depende del modo como se acentúen cada uno de tales enunciados. Así, "un enunciado es negativo si indica que un objeto carece de una cierta propiedad más bien que indicar la propiedad complementaria; un enunciado es negativo si indica que cierta propiedad no es ejemplificada, más bien que indicar que la propiedad complementaria es ejemplificada umversalmente". En última instancia, pues, la base de la distinción radica en lo que el mencionado autor llama los *grados de especificidad.* De este modo, la distinción entre enunciados afirmativos y negativos en términos de grados de especificidad permite decir algo acerca de la clase de los enunciados negativos y, de consiguiente, acerca del problema de la negación. Y aunque esta solución ofrece asimismo varias dificultades, no son, según Ayer, tan considerables como las planteadas por la mayor parte de las teorías hasta ahora formuladas.

Sobre el uso de la negación en lógica, véanse los tratados mencionados en las bibliografías de LÓGICA y LOGÍSTICA. Para la negación en la matemática intuicionista, véase la bibliografía de INTUICIONISMO. Para la teoría de Griss especialmente: G. F. C. Griss, "Negatieloze intuitionistische wiskunde", *Verslagen Ned. Ak. v. Wetens,* LIII (1944), 261-8. — Íd., íd., "Negationless Intuitionistic Mathematics", *Proceedings Kon. Ned. Ak. v. Wetens,* IL (1946), 1127-33, LIII (1950), 456-63, LIV (1951), 452-71. — Íd., íd., "Logic of Negationless Intuitionistic Mathematic", *ibid.,* LIV (1951). — P. C. Gilmore, "The Effect of Griss' Criticism of the intuitionistic Logic on Deductive Theories formalized within the Intuitionistic Logic", *ibid.,* LVI (1953), Ser A, 162-3. — A. Heyting, "G. F. C. Griss and His Negationless Intuitionistic Mathematics", *Synthèse,* IX, 2, Nº 2, págs. 91-6. — Aplicación de las teorías de Griss: N. Dequoy, *Axiomatique intuitionniste sans négation de 'la géometrie projective,* 1955. — Veli Valpola, *Ein System der Negationslosen Logik mit ausschliesslich realisierbaren Prädikaten,* 1955 [Acta Philosophica Fennica, 9]. — Para la tesis de Heidegger, obra mencionada en el artículo NADA (ver también el resto de este artículo y su bibliografía). — Para Husserl, *Erfahrung und Urteil,* 1939, ed. L. Landgrebe 5 21 a (la teoría referida sobre el juicio predicativo en *Fórmale und transzentale Logik,* 1929, § 1, del mismo autor). — Las tesis de J. Guitton, en *L'Existence temporelle,* 1949, especialmente págs. 23 y sigs. (trad. esp.: *La existencia temporal,* 1955). — Para Eric Toms, *Being, Negation, and Logic,* 1962. Parte I, cap. iv. — Para A. J. Ayer, "Negation", *The Journal of Philosophy,* XLIX (1952), 797-815, reimp. en la obra del mismo autor, *Philosophical Essays,* 1954, págs. 36-65. — Otros trabajos sobre el problema de la negación: J. J. Borelius, *Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation,* 181. — Nicolaus Petrescu, *Die Denkfunktion der Verneinung: eine kritische Untersuchung,* 1914. — O. Becker, "Mathematische Existenz", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* VIII (1927), págs. 496 y sigs. [también en edición separada]. — Hans Pichler, "Vom Wesen der Verneinung und das Unwesen des Nichtseins", *Blätter für deutsche Philosophie,* VIII (1934). — Gestrud Kahl-Fuhrtmann, *Das Problem des Nicht; kritisch-historische und systematische Untersuchungen,* 1934. — Karl Dürr, "Die Bedeutung der Negation. Grundzüge der empirischen Logik", *Erkenntnis V* (1935), 205-27. — B. K. Mallik, *The Real and the Negative,* 1940. — Adhar Chandra Das, *Negative Fací, Negation, and Truth,* 1943. — Ed. Morot-Sir, *La pensée négative,* 1947. — A. N. Prior, "Negative Quantifiers", *The Australasian Journal of Philosophy* XXXI (1953), 107-23. — G. H. von Wright, *On the Logic of Negation,* 1959 (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Physico-Mathematicae, XII, 4).

NEGACIÓN ALTERNATIVA. Véase CONECTIVA, NEGACIÓN.

NEGACIÓN CONJUNTA. Véase CONECTIVA, NEGACIÓN.

NEGATIVO. Según hemos visto en el artículo sobre la noción de proposición, las proposiciones negativas son una de las clases en que se subdividen las proposiciones simples (categóricas, predicativas o atributivas) por razón de la forma o modo de unión del predicado y el sujeto por medio del enunciado del juicio. El esquema tradicional más usado para representar las proposiciones negativas es 'S no es P', cuyo ejemplo puede ser 'La rosa no es roja'. Con frecuencia las proposiciones negativas son definidas como una de las clases en las que se subdividen las proposiciones por razón de la cualidad (VÉASE), pero hay que advertir que casi siempre las expresiones 'razón de la forma' y 'razón de la cualidad' tienen el mismo significado. Lo dicho de la proposión negativa puede afirmarse también del juicio negativo.

Se ha discutido varias veces si la negación de una proposición es o no posterior a la afirmación de la misma proposición. Algunos autores se inclinan por sostener que se puede hablar de proposición negativa sólo en tanto que se trata de la negación de una proposición afirmativa; lo negativo sería en este caso posterior (lógica, no psicológicamente) a lo afirmativo. Otros autores mantienen que la afirmación tiene lugar sobre un fondo de negación; nos hemos referido a este punto en el artículo Nada. Otros, finalmente, señalan que hay coordinación entre proposiciones negativas y proposiciones afirmativas. Este último punto de vista es el más difundido.

Ciertos filósofos (por ejemplo, Kant) suponen que por razón de la cualidad las proposiciones (o los juicios) pueden ser no solamente afirmativos y negativos, sino también "infinitos", "indefinidos" o "limitativos". En tales proposiciones el sujeto es excluido de la clase de los predicados a los cuales la proposición se refiere. Esquema de dichas proposiciones es: 'S es no-P', que Kant y otros (véase CUALIDAD) suponen ser una proposición de forma distinta a 'S no es P'. Otros filósofos, en cambio (entre ellos Aristóteles) rechazan que haya proposiciones "indefinidas"; a su modo de ver, en el esquema 'S es no-P' hay una afirmación y no una negación.

Para el concepto general de negación y los problemas que plantea tanto en lógica como en metafísica,

véase NEGACIÓN. El término 'negativo' es usado asimismo en la expresión 'teología negativa' a la cual nos hemos referido en TEOLOGÍA.

NELSON (LEONARD) (1882-1927) nació en Berlín, se "habilitó" en Göttinga y fue, a partir de 1919, "profesor extraordinario" en la Universidad de Göttinga. Nelson fue el promotor de la llamada "escuela neofriesiana", que aspiraba a continuar y desarrollar la labor filosófica iniciada por Fries (VÉASE) y la "escuela friesiana", especialmente a través del órgano de la escuela: los *Abhandlungen der Fries'schen Schule.* La primera serie de estos *Abhandlungen* se publicó de 1847 a 1849, bajo la dirección de E. F. Apelt, M. J. Schleiden y otros filósofos, discípulos de Fries (reimp. en 1 vol., 1962). La nueva serie fue dirigida por Nelson y apareció de 1904 a 1918. Colaboradores de esta serie fueron, además de Nelson, varios filósofos y psicólogos a los cuales nos hemos referido al final del artículo FRIES; a ellos pueden agregarse filósofos y matemáticos como J. Bernays, A. Fraenkel, Julius Kraft, etc. Julius Kraft (nac. 1898: *Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant und Fries,* 1924. — *Die "Wiedergeburt" des Naturrechts,* 1932. — *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie,* 1934, 2ª ed., 1959. — *Die Unmöglichkeit der Geistewissenschaft,* 1934, 2ª ed., 1959 [véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL]. — *Erkenntnis und Glauben,* 1937) continuó la orientación de Nelson y fundó en 1937 una continuación de la nueva serie de los *Abhandlungen:* la revista *Ratio.*

Lo más característico del pensamiento de Nelson es su examen del problema del conocimiento y del punto de partida y método de la filosofía. Según Nelson, es difícil, si no imposible, saber cuáles son dichos puntos de partida y método a causa de los "círculos viciosos" que se producen. Supongamos, en efecto, que la filosofía sea una busca racional de principios básicos —o supuestos principios básicos— destinados a explicar la naturaleza de la realidad. Estos principios no podrán obtenerse por medio de una inferencia deductiva (ya que entonces no serían básicos) ni tampoco por medio de una inferencia inductiva (ya que esta inferencia presupone justamente los "principios básicos" buscados), ni por medio de la intuición (pues tales principios no pueden presentarse como verdades evidentes por sí mismas). En vista de estas dificultades, Nelson postuló el método de un "regreso reflexivo" sobre los supuestos lógicos de los juicios corrientes. Tras esto, hay que examinar su verdad. A tal fin Nelson se sirvió del método de Fries, en el cual se postula un conocimiento inmediato (pero no intuitivo). Puede recurrirse, además, a la psicología para la "deducción" de los principios metafísicos, y entonces tenemos lo que Nelson llamó "deducción psicológica", distinta de la lógica, aunque no incompatible con ella.

Para Nelson, el conocimiento no es propiamente hablando un problema: es un hecho; por eso la psicología puede, y debe, dar cuenta de él. El conocimiento al cual se refiere Nelson no es, por lo demás, solamente el conocimiento de la realidad; es también, y a veces sobre todo, el conocimiento de principios de naturaleza ética, política, jurídica, etc. En la ética, por ejemplo, sucede lo mismo que en el conocimiento de la realidad natural. Tratar de averiguar cuáles son los principios éticos supremos conduce a círculos viciosos que solamente se rompen, o resuelven, en la medida en que se obtiene un conocimiento "inmediato", y de carácter "psicológico", de tales principios. El contenido de la ética son las acciones humanas, y la ética debe examinar si tales acciones se conforman o no al deber. Ahora bien, este deber no es una forma universal vacía, sino una "forma particular"; la unión del realismo con el idealismo, que en la "teoría del conocimiento" estaba ya insinuada, queda confirmada en la ética y más todavía en la filosofía política y del Derecho. Nelson mezcla aquí, siguiendo las inspiraciones de Fries, los problemas de la fundamentación apriórica con el examen de los complexos psicológicos, pero se trata de una mezcla que en vez de conducir a la afirmación del carácter sintético de ciertos juicios aprióricos, consigue destacar cada vez más la diferencia entre lo analítico y lo sintético. De este modo se inclina por la fundamentación axiomática, cuando menos de la parte formal de la filosofía del Derecho. En lo que toca a la parte material, Nelson establece una serie de postulados destinados a fundamentar todas las leyes prácticas y a constituir la sociedad según bases jurídicas científicas y no meramente arbitrarias.

Obras principales: "Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie", *Abhandlungen der Fries'schen Schule,* N. F., I (1904) ("El método crítico y la relación entre la psicología y la filosofía"). — "Ueber die nichteuklidische Geometrie und den Ursprung der geometrischen Gewissheit", *ibid., I* (1904) ("Sobre la geometría no euclidiana y el origen de la certidumbre geométrica"). — "Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?", *ibid.,* I (1904) ("¿Es posible la ciencia natural sin metafísica?"). — "Über das sogenannte Erkenntnisproblem", *ibid.,* I (1904) ("Sobre el llamado problema del conocimiento"). — "Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie", *ibid.,* III (1905) ("La imposibilidad de la teoría del conocimiento"). — "Die Theorie des Interesses", *ibid.,* IV (1905) ("La teoría del interés"). — "Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries. Eine Revision ihrer Prinzipien", *ibid.,* IV (1905) "La ética crítica en K., S. y F. Revisión de sus principios"). — *Kant und die nichteuklidische Geometrie,* 1906 *(Kant y la geometría no-euclidiana).* — *Ethische Methodenlehre,* 1915 *(Metodología ética).* — *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik.* I. *Kritik der praktischen Vernunft,* 1917 *(Lecciones sobre los fundamentos de la ética,* I. *Crítica de la razón práctica).* — *Die Rechtswissenschaft ohne Rech. Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts, insbesondere über die Lehre von der Souveränität,* 1917 *(La ciencia del Derecho sin Derecho. Consideciones críticas sobre los fundamentos del Derecho público y del Estado, especialmente sobre la doctrina de la soberanía).* — *Die neue Reformation. I. Die Reformation der Gesinnung. Die Erziehung zum Selbstvertrauen;* II. *Die Reformation der Philosophie durch die Kritik der Vernunft,* 1918 *(La nueva reforma.* I. *La reforma de la actitud. La educación hacia la autoconfianza.* II. *La reforma de la filosofía mediante la crítica de la razón).* — *Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens,* 1918 *(De la misión de la filosofía de nuestro tiempo para la renovación de la vida pública).* — *öffentliches Leben,* 1918 *(Vida pública).* — *Demokratie und Führerschaft,* 1920 *(Democracia y caudillismo).* — *System der philosophischen Rechtslehre,* 1920 *(Sistema*

de la doctrina jurídica filosófica). — *Ethischer Realismus,* 1921 *(Realismo ético).* — *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik,* 3 vols., 1924 *(Lecciones sobre los fundamentos de la ética).* — *Die bessere Sicherheit. Ketzereien eines revolutionären Revisionisten,* 1927 *(La mejor seguridad. Herejías de un revolucionario revisionista).*

Hay ed. de obras: *Sämtliche Werke,* incluyendo escritos postumos, varios de ellos ed. por Julius Kraft. — Véase también el volumen *Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik,* 1959, con prefacios y Botas por W. Ackermann, P. Bernays, D. Hilbert [reimp. de varios trabajos de L. N., incluyendo las "Bemerkungen über die nicht-Euklidische Geometrie" (véase *supra*)].

Véase A. Kronfeld, "Zum Gedächtnis L. Nelsons", *Abhandlungen der Fries'schen Schule,* N. F. 5. — B. von Selchow, *L. N., ein Bild seines Lebens,* 1938, ed. W. Eichler y M. Hart. — O. W. von Tegelen, *L. Nelsons Rechts- und Staatslehre,* 1958 [Schriften zur Rechtsl. und Politik, 13]. — Véase en el artículo sobre Fries la bibliografía sobre la escuela neofriesiana.

NEMESIO (*fl.* 400), obispo de Emesa (Fenicia), uno de los Padres griegos y uno de los filósofos de la llamada escuela de Alejandría (VÉASE) del neoplatonismo (v.), aprovechó muchos conceptos de esta tendencia para la elaboración de un pensamiento neoplatónico-cristiano en el cual, sin embargo, se rechazaban todos aquellos rasgos (por ejemplo, el emanatismo), incompatibles con las creencias. Nemesio se ocupó sobre todo de antropología filosófica en sentido cristiano en su obra *Sobre la naturaleza del hombre,* Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, una obra que tiene, al parecer, antecedentes en la tradición del estoicismo medio, así como de los conceptos de destino y providencia. Estos últimos fueron tratados por Nemesio en un sentido parecido al de Hierocles de Alejandría —cuyo tratado sobre el mismo asunto parece haber utilizado—, con insistencia sobre el predominio del segundo sobre el primero, pues la providencia corresponde al carácter personal de Dios mientras que el destino es entidad impersonal. Nemesio discute en su obra las opiniones de muchos filósofos antiguos sobre el hombre y su puesto en el universo, y se adhiere a algunas de ellas (por ejemplo, a la teoría platónica de la preexistencia de las almas, y a las doctrinas aristotélicas sobre las facultades del alma), rechazando otras por estimarlas incompatibles con los dogmas cristianos. Nemesio presenta al hombre como un ser que media entre el mundo sensible y el mundo inteligible, participando de ambos en la forma de una especie de "planta celeste".

La obra de Nemesio ejerció bastante influencia en la Edad Media, siendo traducida al latín dos veces, y otras dos durante el Renacimiento. Entre los autores en quienes ejerció influencia se cuenta San Juan Damasceno.

Ediciones: *De natura hominis,* ed. C. F. Marthae, Halae, 1802; ed. C. Holzinger, Lipsiae, Pragae, 1887, y C. J. Burkhard, Vind., 1891, 1892, 1896, 1901, 1902. — También Migne, *Patrologia Graeca,* XL, 504-817. — Véase M. Evangelides, *N. und seine Quellen,* 1882 (Dis.). — B. Domanski, *Die Lehre des Nemesios über das Wesen der Seele,* 1887 (Dis.). — Id., íd., *Die Psychologie des N. von E.,* 1900 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, III]. — D. Bender, *Untersuchungen zu N. von Emesa,* 1898 (Dis.). W. Jaeger, *N. von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinem Anfänge bei Poseldonios,* 1914. — H. A. Koch, *Quellenuntersuchungen zu N. von Emesa,* 1921. — F. Lammert, "Hellenistische Medizin bei Ptolemais und Nemesios. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Anthropologie", *Philologus,* XCIV (1940), 125-141. — E. Skard, "Nemesios-Studien", *Symbolae Osloenses,* XV/XVI (1936), 23-43; XVII NEMOHONCE. (VÉASE); HIPOLITUS OLEJNIZAK.

NEOCONFUCIONISMO. Véase CONFUCIONISMO, FILOSOFÍA CHINA.

NEOCRITICISMO. Ha sido frecuente llamar a la filosofía de Kant, "filosofía crítica" y también "criticismo" (v.). Estos dos últimos nombres se han usado asimismo para designar el kantismo (v.) y también la "actitud crítica" propia de ciertas tendencias en la época moderna. El término 'neocriticismo' ha sido usado a veces como equivalente a "neokantismo". A veces se ha restringido el uso de 'neokantismo' para designar el neokantismo alemán, desde el movimiento llamado "vuelta a Kant" (Otto Liebmann y otros) hasta el neokantismo de las escuelas de Badén y Marburgo. En este último caso se ha usado a menudo 'neocriticismo' para designar todo el movimiento neokantiano, tanto el alemán como el italiano, el francés, el inglés, etc. Algunos han llamado "neocriticismo" al neokantismo fuera de Alemania. Otros han llamado "neocriticismo" específicamente al kantismo o neokantismo francés e italiano. Los kantianos y neokantianos franceses e italianos se han calificado a sí mismos muchas veces de "neocriticistas". También se ha equiparado "neocriticismo" a la llamada "crítica filosófica" en el sentido de Renouvier y otros autores franceses de la época.

Como puede verse, 'neocriticismo' es un vocablo que ha sido usado, y sigue siendo usado, para designar diversas tendencias filosóficas más o menos afectas a la renovación del kantismo o por lo menos interesadas en tratar problemas suscitados por vez primera por las "Críticas" kantianas, y especialmente por la *Crítica de la razón pura.* En vista de esta diversidad de significados, conviene indicar en cada caso a qué tipo de criticismo, kantismo o neokantismo se refiere el vocablo 'neocriticismo", o bien emplear simplemente 'neocriticismo' en un sentido muy general para designar todo el movimiento neokantiano desde mediados del siglo XIX hasta la fecha, y especialmente desde 1870 hasta comienzos de la primera guerra mundial.

NEOESCOLÂSTICA. El movimiento llamado "neoescolástica", o "neoescolasticismo", es decir, la renovación de la escolástica (VÉASE) dentro del pensamiento moderno, y especialmente durante los siglos XIX y XX, puede ser considerado como un movimiento más amplio que el llamado "neotomismo", si bien este último dio origen a la neoescolástica y ha constituido hasta el presente la parte más central e importante de ella. En el artículo NEOTOMISMO tratamos de la renovación de la escolástica en la forma del tomismo; en el presente artículo trataremos sobre todo de los problemas suscitados por la neoescolástica, de las actitudes adoptadas frente a ella, de las posiciones de los neoescolásticos en general frente a la "filosofía moderna" y de diversas tendencias neoescolásticas.

Durante mucho tiempo hubo gran

divergencia de opiniones respecto al valor de una renovación escolástica, así como respecto a la posición de la neoescolástica frente al pensamiento moderno — y también respecto al puesto que la tradición escolástica ha tenido *en* el pensamiento moderno. Muchos autores modernos o, en todo caso, no escolásticos han negado todo valor a la tradición escolástica y han considerado todo intento de resurrección o revalorización de la misma como una "detención" en la marca del "progreso" filosófico. Muchos autores neoescolásticos, por otro lado, han afirmado que la filosofía moderna ha sido un "error" y hasta una especie de "degeneración" en el desarrollo armónico de una *philosophia perennis.* Pero estas posiciones extremas fueron luego abandonadas en favor de una mayor inteligencia mutua. En efecto, mientras muchos neoescolásticos han encontrado en la filosofía moderna y contemporánea elementos coincidentes que no se pueden fácilmente desdeñar, muchos filósofos no escolásticos, a su vez, han redescubierto tras su propia meditación elementos de la escolástica. El interés histórico-filosófico ha trabajado también en favor de la moderación. Más todavía: diversas investigaciones han acentuado el importante papel desempeñado por la escolástica clásica en el origen y desenvolvimiento de la filosofía moderna, tendiéndose de este modo un puente entre dos períodos que en los siglos XVIII y XIX se solían considerar como completamente separados. La filosofía escolástica clásica no ha sido ya desde entonces un "extraño interludio". Y, por lo tanto, la neoescolástica no ha podido ser considerada tampoco como una mera reviviscencia de lo definitivamente pasado. El estudio de la influencia de la escolástica sobre Locke (Küppers, Jaspers), sobre Spinoza (Freudenthal), sobre Descartes (Gilson, Koyré, Hertling), sobre Gassendi (Pendzig), sobre Leibniz (Rintelen) y otros autores ha contribuido notablemente a esta mutua comprensión. A su vez, los filósofos neoescolásticos han tenido que enfrentarse con el "problema" de la filosofía moderna y estudiar a fondo el contenido y significación de esta filosofía. En el artículo acerca de la Escolástica hemos intentado definir brevemente las tres posiciones típicas asumidas al respecto. Digamos sólo por el instante que de ellas parece haber quedado descartada la actitud extrema de un rechazo global de la filosofía moderna y que, por consiguiente, aun los más puros defensores del movimiento escolástico y neoescolástico no se han creído dispensados, sino todo lo contrario, de un estudio atento de las manifestaciones de tal filosofía.

Ateniéndonos ahora al problema de la estructura interna del movimiento neoescolástico, señalemos lo que constituye, a nuestro entender, los principales caracteres comunes de la tendencia.

(1) Ante todo, el intento de revalorizar para un presente el contenido de la tradición filosófica y teológica, después de un parcial olvido de sus riquezas. Esta revalorización era también ambicionada por otros. En efecto, filosofías cada vez más influyentes atacaban por doquiera el escepticismo empirista, tanto mediante el recurso al "sentido común" como por la acentuación del valor de la vida interior y del espiritualismo. Pero estas corrientes o pertenecían decisivamente a las "doctrinas modernas" o bien se "desviaban" pronto hacia un racionalismo o hacia un sensualismo. El cruce sobre el abismo abierto entre la fe y la razón sólo parecía poder lograrse, pues, mediante la justificación de ambas por medio de un cuerpo de doctrina orgánica y, por lo tanto, mediante un pensar que evitara por igual los escollos del racionalismo y del tradicionalismo, del ontologismo y del fideísmo. La atención a la escolástica clásica pareció entonces inevitable. Ahora bien, dos tendencias pugnaban por imponerse. Por un lado, se predicaba una renovación que tendiese a apaciguar las diferencias internas y a presentarse ante el movimiento moderno y ante las doctrinas consideradas como heterodoxas o posiblemente heterodoxas como algo esencialmente armónico y compacto. Las razones de tal "armonismo" eran obvias. A la altura desde la cual se contempla la tradición, podía aparecer, en efecto, como mezquina la insistencia en la división de las escuelas clásicas. Tomismo, escotismo, occamismo, suarismo —para limitarnos a cuatro de las grandes "vías"— no desaparecían completamente, pero podían absorberse en una unidad de carácter ecléctico, que se preocupase tan sólo de no caer en extremos que pudiesen disolver la tradición misma — así, y principalmente, de no recaer en el nominalismo o el realismo extremos, lo que, dicho sea de paso, condujo una vez más al realismo moderado y a la preponderante influencia del tomismo. Por otro lado, era el tomismo, bajo la forma del neotomismo (VÉASE), lo que con mayor ahinco e insistencia se predicaba por parte ya de quienes más se empeñaban en la renovación neoescolástica. Cierto que inclusive algunos neotomistas, como M. de Wulf, pusieron de relieve la necesidad de no escindir demasiado pronto el movimiento neoescolástico. "Pues el neotomismo —dice de Wulf—, como también la expresión neoescotismo, o cualquier otro vocablo que recuerde a un gran filósofo medieval, ofrece el defecto de asimilar demasiado estrechamente la filosofía nueva con el modo de pensar *de un determinado personaje."* Pero aun dentro de quienes, a causa de su mayor atención por las complejas ramificaciones de la filosofía medieval, rechazaban una definición demasiado angosta de la neoescolástica, la tendencia a la vía tomista era notable. Así ocurre con la obra de reconstrucción de una serie de tratadistas que son ya clásicos dentro del movimiento y que, aunque no todos estrictamente tomistas (y aun como muchos jesuitas, predicando y restableciendo el suarismo), no son tampoco ni mucho menos ajenos al paralelo desarrollo del neotomismo dentro de la neoescolástica. Para no mencionar sino algunos (a que nos hemos referido también en parte en el artículo sobre el NEOTOMISMO), nos limitaremos a señalar los nombres de L. Taparelli d'Azeglio (1793-1862 [v.]), M. Liberatore (1810-1892 [v.], Gaetano Sanseverino (1811-1865 [v.]), Salvatore Tongiorgi (1820-1865), Domenico Palmieri (1829-1909), Alberto Lepidi (1838-1922), T. M. Zigliara (1833-1893), etc., en Italia; Rosset († 1892), Grandclaude († 1900), Albert Farges (1848-1926), en Francia; Franz Jakob Clemens (1815-1862), Mathias Schneid (1840-1893), Paul Haffner (1829-1899), F. von de Morgott (1829-1900), Albert Stöckl (1823-1895), Joseph Kleutgen (1811-1883 [v.], A. Lehmann (1847-1910), Tilmann Pesch (1836-1899) Georg Freiherr von Hertling (1843-1919), Konstantin Gutberlet (1837-1928),

Heinrich Denifle (1844-1905), Joseph Gredt (1863-1940 [v.]), Martin Grabmann (1875-1949 [v.]), Johann Georg Hagemann (1837-1903), R. Stölzle (1856-1921), en Alemania; el Cardenal Mercier (v.) y la Escuela de Lovaina (VÉASE) en Bélgica; Jaime Balmes (v.) —considerado como precursor—, Ceferino González (1831-1894 [v.]), Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), Xarrié († 1866), J. T. González de Arintero († 1928), Casajoana († 1889), Juan José Urráburu (1844-1904), A. Cornelias y Cluet (1832-1884), en España; Thomas M. Harper (1821-1893), John Rickaby (1847-1927), en Inglaterra, etc., etc., etc.

(2) La mencionada obra de reconstrucción desembocó, ya desde el último tercio del siglo XIX, en un amplio movimiento. En la época que tratamos la reconstrucción estuvo determinada de un modo decisivo por la Encíclica *Aeterna Patris* (1879) del Papa León XIII —en la redacción de la cual colaboró Kleutgen—, importante tanto para la neoescolástica como para el neotomismo. En efecto, esta Encíclica propugna no sólo el restablecimiento de la filosofía tradicional frente a los errores modernos, sino también la atención preponderante hacia el tomismo. Pero el predominio del tomismo no excluye la posibilidad de otras "vías". Así, la neoescolástica se diversifica tanto en tendencias como en diversos intereses filosóficos. Y, sin embargo, procura dondequiera mantener una fundamental unidad.

(3) Esta unidad es precisamente otra de las características del movimiento. Por lo pronto, aparece sólo en una forma negativa como oposición a los "errores modernos". Pero sus caracteres positivos son inmediatamente destacados. Por ejemplo, la posición realista, que ha hecho "coincidir" la posición escolástica con el realismo subyacente en la mayor parte de las corrientes contemporáneas, pero que la neoescolástica ha conservado sin necesidad de "rehacer el camino". Lo mismo podría decirse de gran parte de los problemas fundamentales de la filosofía, y especialmente del problema del ser; el "despertar" ontológico y el primado de la ontología sobre la gnoseología, en que desde varios lugares se ha insistido en los últimos tiempos, bastan para mostrarlo. Pues no se puede negar que la filosofía moderna ha sido, en cierto modo, un constante tanteo de rutas que han tenido luego que ser abandonadas. No es extraño, por consiguiente, que quienes se mantuvieron alejados de ellas estimen tal alejamiento como una notable ventaja. Por otro lado, la neoescolástica ha conservado, con los problemas tradicionales de la filosofía y aun con su formulación tradicional, la conciencia de una cierta dimensión de profundidad de que muchas veces han carecido las filosofías moderna y contemporánea. Si a esto se añade el disfrutar de la ventaja de un vocabulario muy afinado y de una gran ordenación mental, no habrá de sorprender la seguridad con que la neoescolástica ha terciado en las corrientes contemporáneas de la filosofía. Sus dificultades quedan compensadas con sus seguridades, hasta el punto de que son estas últimas las que con gran frecuencia le han sido reprochadas.

Procederemos acto seguido a señalar cuáles son los caracteres centrales del movimiento neoescolástico en lo que toca al contenido mismo de la doctrina. Desde luego, se opone en casi todos sus puntos al idealismo moderno; frente a él sostiene el ya citado realismo gnoseológico —que ha hecho aproximar muchas veces la gnoseología neoescolástica al neorealismo, al realismo crítico de ascendencia kantiana y a las primeras fases de la fenomenología—, así como al objetivismo de los valores. Frente al positivismo sostiene la necesidad y la posibilidad de la metafísica; contra el relativismo y el subjetivismo extremos, la objetividad del conocimiento del ser y del valer; contra el individualismo atomista, el personalismo; contra toda filosofía del devenir, la filosofía del ser. Las varias tendencias se mueven, pues, dentro de este ámbito. Precisemos algunas de ellas. Según E. Przywara ("Die Problematik der Neuscholastik", *Kantstudien*, XXXIII, [1928]), la neoescolástica actual se escinde en tres direcciones predominantes: (a) El tomismo y el neotomismo puros, defendidos sobre todo por los dominicos. (b) Las investigaciones sobre la filosofía medieval, que implican en parte considerable, según hemos visto, el estudio de las influencias de la misma sobre el pensamiento moderno. (c) Una neoescolástica que puede llamarse creadora y que si en algunos consiste en la elaboración independiente de los temas centrales escolásticos, en otros va encaminada a la erección de una "metafísica cristiana". Algunas corrientes no propiamente neoescolásticas, como la filosofía de la acción de Blondel, mantienen la más estrecha relación con este último punto de vista. Lo mismo puede decirse del agustinismo y de varias de las formas asumidas por el personalismo. A su vez, Bocheński (*Europäische Philosophie der Gegenwart,* 1947, pág. 238) señala que las escuelas más importantes de la filosofía católica actual son, por un lado el agustinismo, de tendencia intuicionista, actualista y hasta con frecuencia pragmatista, tal como ha sido defendido por Peter Wust o Johannes Hessen (aunque debe advertirse, en lo que toca a este último autor, que personalmente pretende una armonía entre agustinismo y tomismo), y por el otro la neoescolástica, de tendencia intelectualista. Esta última se subdivide, según Bochenski, en las siguientes tendencias: (I) Escotismo, defendido sobre todo por la escuela franciscana. (II) Suarismo, defendido, entre otros, por Pedro Descoqs, L. Futscher, etc. (3) Tomismo o neotomismo, subdividido en: (a) un grupo que intenta unir el tomismo con direcciones modernas no escolásticas (J. Maréchal, Pierre Rousselot, J. Geyser); (b) un grupo molinista, cuyas preocupaciones son preferentemente teológicas, y (c) el tomismo en sentido riguroso o neotomismo, que sería, tal vez exceptuando Alemania, el grupo más numeroso. Otras clasificaciones de tendencias son posibles. Pero todas ellas están determinadas por dos factores capitales: uno, la adhesión o aproximación a una de las vías tradicionales (tomismo, escotismo, etc.); otra, la actitud adoptada respecto a la filosofía moderna y contemporánea y en particular respecto a ciertas partes de tal filosofía.

Además de los textos citados en el artículo y de la bibliografía del artículo NEOTOMISMO, véase: Denifle, Grabmann, Geyer, Gilson, M. de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique,* 1904. — Joseph Louis Perrier, *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century,* 1909. ° — Juan Zaragüeta

Bengoechea, *Una introducción moderna a la filosofía escolástica* (1946). — Edward Lowyck, *Substantiäle Verandering en Hylemorphisme. Een Kritische Studie over de Neo-scolastik*, 1948. — Para la influencia de la escolástica sobre la filosofía moderna, véanse los títulos citados en la bibliografía del artículo ESCOLÁSTICA. — Entre las revistas que siguen y reseñan el movimiento neoescolástico, y especialmente neotomista, señalamos: la *Revue Thomiste* (París, desde 1893), los *Archives de Philosophie* (publicados en Valsprès-Le Puy, Haute-Loire, desde 1923), la *Revue néo-scolastique de Philosophie* (1894-1945; desde 1946 se titula *Revue philosophique de Louvain*), el *Divus Thomas* (de Friburgo, Suiza, 1886 y siguientes). *Divus Thomas* (Piacenza) *Criterion* (de Barcelona), el *Angelicum* (de Roma), la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (de París), el *Tijdschrift voor philosophie*, de Lovaina, el *Antonianum* (de Roma), *Scholastik* (Eupen, Bélgica), *Wissenschaft und Weisheit* (de Friburgo i. B.), *Ciencia Tomista* (de Salamanca), *Razón y Fe* (de Madrid), *Estudis Franciscans* (de Barcelona), *The Thomist* (Washington), *The Modem Schoolman* (S. Louis), *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (Milán), los cuadernos *Philosophie: Études et Recherches* (publicados por el Collège Dominicain de Ottawa), *Pensamiento: Revista Trimestral de Investigaciones e información filosófica* (de Madrid), *Sapientia: Revista tomista de filosofía* (La Plata-Buenos Aires), en parte el *Giornale di Metafisica* (de Turin, desde 1946) y *Philosophia* (de Mendoza). No todas, por lo demás, son estrictamente neoescolásticas y menos aun estrictamente neotomistas: los *Archives de Philosophie* o *Pensamiento* se inclinan, por ejemplo, mucho al suarismo; la información más amplia se encontrará en las colecciones de la *Revue* de Lovaina y de la *Rivista di filosofia neoscolastica.*

NEOESTOICISMO y **NEOESTOICOS.** Véase ESTOICOS.

NEOFRIESIANISMO. Véase FRIES (JAKOB FRIEDRIECH), NELSON (LEONARD).

NEOHEGELIANISMO. Véase HEGELIANISMO.

NEOKANTISMO. El neokantismo —que surgió en Alemania aproximadamente a partir de 1860— debe ser distinguido del kantismo en sentido estricto, no sólo por la fecha de su desarrollo, sino también por su contenido e intención. Por 'kantismo' se entiende, en general, la influencia directa o indirecta de Kant sobre el pensamiento moderno y contemporáneo; por 'neokantismo', un intento de superar tanto el positivismo y el materialismo como el constructivismo de la filosofía romántica mediante una consideración crítica de las ciencias y una fundamentación gnoseológica del saber. En los orígenes del neokantismo alemán se hallan, en primer lugar, la impulsión dada al estudio de Kant por la exposición de la doctrina kantiana en la *Historia de la filosofía moderna,* de Kuno Fischer (desde 1860), por la *Historia del materialismo,* de F. A. Lange (1866) y por el libro de Otto Liebmann, *Kant y los epigonos* (1860), alegato en favor de Kant contra los románticos postkantianos y cuyos capítulos terminaban todos con la frase: "Y, además, creo que hay que volver a Kant." Este movimiento llamado de la "vuelta a Kant" fue apoyado en parte por algunos científicos, como Hermann Helmholtz (1821-1894) y J. K. F. Zöllner (1834-1882), cuya epistemología coincidía en algunos puntos con la gnoseología kantiana. El movimiento tomó inmediatamente gran auge en Alemania, donde por una parte el retorno a Kant fue interpretado desde un punto de vista filológico, como un mero comentario y crítica a las obras del filósofo; por otra, desde el punto de vista de una vuelta a la posición estricta de Kant, y, finalmente, en su dirección predominante, como una verdadera renovación del kantismo, como una profundización de Kant por medio de su recta comprensión. Representantes de esta última tendencia, que es a la que se puede llamar con más propiedad neokantiana, han sido las escuelas de Badén y Marburgo (VÉANSE), cuyas considerables diferencias mutuas no anulan el hecho de haber entendido ambas la filosofía, sobre todo, como teoría del conocimiento, y de haber objetivado, por así decirlo, hasta un límite extremo el idealismo trascendental. Aparte estas escuelas y sus representantes (Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, etc.), el neokantismo influyó en diversas corrientes positivistas, que a su vez penetraron de un modo muy profundo en la dirección neokantiana. Esta penetración fue completada con la efectuada por la especulación contra la cual se dirigió primitivamente el neokantismo; la especulación de los postkantianos, que dio por resultado la formación sucesiva de una tendencia neofichtiana y, sobre todo, de una tendencia neohegeliana, particularmente importante en la escuela de Badén. El neokantismo influyó asimismo en la teología protestante (escuela de Ritschl) y aun en la católica. En filosofía del Derecho, la figura capital del neokantismo es Rudolf Stammler (1856-1938). Una dirección particular fue la representada por Franz Staudinger y Karl Vorländer (1860-1928), que intentaron aproximar el kantismo y el marxismo. En Francia, la renovación de Kant se desarrolló de un modo independiente y a bastante distancia del contenido del neokantismo alemán. Lo que haya de kantismo en Lachelier, así como en Renouvier y en sus discípulos, muestra de manera suficiente que 'neokantismo' puede decirse de varios modos. Una particular importancia y amplitud alcanzó la renovación kantiana en Italia y en Inglaterra. En lo que toca al primero de los citados países, los precedentes de Alfonso Testa (1764-1860: *Della critica délia ragione pura,* 3 vols., 1841-1849; *Del male dello scetticismo trascendentale e del suo rimedio,* 1840) fueron seguidos por diversos autores; nos limitaremos aquí a señalar los nombres de Cario Cantoni (1840-1906: Corso *elementare di filosofia,* 1896; *E. Kant. I. La filosofia teórica. II. La filosofia prattica. III. La filosofia religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori,* 1879-1884); Filippo Masci (1844-1923: *Una polemica su Kant, l'Estetica trascendentale e le Antinomie,* 1872; *Le forme dell'intuizione,* 1881; *Coscienza, volontà, liberta. Studi di psicologia morale,* 1884; *Sul senso del tempo,* 1890; *Sul concetto del movimento,* 1892; *Pensiero e conoscenza,* 1922, etc.); Giacomo Barzellotti (1844-1917: *La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporánea in Germania,* 1880; *L'opéra storica délia filosofia,* 1917). Testa se distinguió sobre todo por su gran exposición y crítica del kantismo, el cual intentó valorizar frente a las corrientes filosóficas predominantes en la Italia de la época y,

por lo tanto, no sólo frente al ontologismo, sino también frente al sensualismo. Cantoni opuso el kantismo al positivismo y al mecanicismo, incapaces, a su entender, de explicar no sólo ciertas realidades, sino hasta las bases de su propio pensamiento. Masci se inclinó en parte a un subjetivismo dinamicista, que subrayaba la cualidad y que resolvía el problema de la relación entre el pensamiento y la experiencia, haciendo de esta última algo no enteramente independiente del pensamiento, pero a la vez no reducible al pensamiento. Su punto de vista se inclinó cada vez más hacia la interpretación idealista crítica del kantismo. En lo que toca a Inglaterra, la renovación kantiana, defendida por Edward Caird (1835-1908: *The Critical Philosophy of I. Kant,* 2 vols., 1889) entre otros, se convirtió en seguida en un idealismo y en un neohegelianismo. En términos generales, el movimiento neokantiano puede ser considerado ante todo como una reacción vigorosa contra el positivismo y el romanticismo, reacción que no ha dejado nunca de estar influida a su vez por las corrientes combatidas. El neokantismo acentúa la importancia de la teoría del conocimiento en la filosofía; tanto en su dirección idealista (escuela de Marburgo) como en sus manifestaciones realistas (Riehl, Külpe, Volkelt, Messer, etc.). Lo mismo en quienes rechazan la metafísica como en los que defienden una metafísica inductiva o hacen de la "cosa en sí" la puerta natural de escape para todo afán trascendente, la teoría del conocimiento constituye la disciplina fundamental, el campo propio de la filosofía y lo único que puede evitar la disolución de ésta en un materialismo dogmático o en una especulación completamente alejada de las ciencias positivas. Por una de sus partes esenciales el neokantismo se enlaza con el naturalismo; su encuentro con el positivismo y especialmente con cierta clase de positivismo crítico es, por lo tanto, una consecuencia natural de su ontofobia. Por otra, sin embargo, el neokantismo se ha ido aproximando a varias otras direcciones de la filosofía, como es el caso en quienes han llegado desde el campo neokantiano a la fenomenología, a la filosofía del espíritu o a la teoría de los valores. De este modo, el neokantismo y sus principales direcciones, las escuelas de Badén y de Marburgo, han ido perdiendo el predominio que tuvieron especialmente en Alemania hasta 1914 aproximadamente; la irrupción de la fenomenología, los trabajos para la constitución de una ontología y los intentos metafísicos más recientes, así como, en general, cuanto forma parte de la crisis filosófica abierta desde comienzos de siglo, han arrinconado al neokantismo, pero, al mismo tiempo, han conservado de él los elementos más sólidos y definitivos.

Véase la bibliografía de los artículos KANTISMO, BADÉN (ESCUELA DE), MARBURGO (ESCUELA DE), así como, y sobre todo, la colección de los *Kantstudien,* revista fundada por Hans Vaihinger en 1896 (primera serie: 1896-1936; segunda serie: 1942-1944; tercera serie: 1954 y sigs.), y en los Ergänzungshefte de los *Kantstudien,* iniciados en 1906 (Vols. I-XLIV, 1906-1936; Vols. XLV y sigs., 1953 y siguientes). Además: Raffaelo Mariano, *Il ritorno a Kant e i neokantiani,* 1887. — Johannes Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus,* 1919, 2* ed., 1924. — A. Liebert, *Die Krise des Idealismus,* 1936. — Varios autores, *Eine Sammlung von Beiträgen aus der Weh des Neukantianismus,* ed. F. Myrho, 1926. — E. Keller, *Das Problem des Irrationalem im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart,* 1931. — Kurt Sternberg, *Neukantische Aufgaben,* 1931. — A. Willmson, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus,* 1935. — T. Yura, *Geisteswissenschaft und Willensgesetz. Kritische Untersuchung der Methodenlehre der Geisteswissenschaften in der Badischen, Marburger und Dilthey-Schule,* 1938. (Dis.). — Mariano Campo, *Schizzo storico délia esegesi e critica kantiana. Dal "ritorno a Kant" alla fine dell'Ottocento,* 1959 [sobre O. Liebmann, F. A. Lange, H. von Helmholtz, H, Cohen, A. Riehl, H. Vaihinger, W. Windelband, A. Adickes *et al.*].

NEOEPICUREÍSMO y NEOEPICÜREOS. Véase EPICÚREOS.

NEOPELAGIANISMO. Véase PELAGIANISMO.

NEOPITAGORISMO. En el artículo sobre el pitagorismo (VÉASE) nos hemos referido a lo que se ha llamado a veces la escuela pitagórica clásica y a las investigaciones científicas llevadas a cabo por miembros de la misma. El pitagorismo fue renovado a partir del siglo I antes de J. C. y ejerció considerable influencia durante los tres siglos subsiguientes. Esta renovación recibe el nombre de *neopitagorismo.* Ahora bien, aunque los neopitagóricos —o filósofos influidos por ellos— siguieran considerando a Pitágoras como el fundador de la escuela y proclamaran en varias ocasiones que lo que pretendían era hacer revivir las doctrinas pitagóricas originales, lo cierto es que se trata de un movimiento en muchos respectos diferente del pitagorismo clásico. En rigor, es una mezela de doctrinas pitagóricas, platónicas, aristotélicas, estoicas y, en alguna proporción, de origen próximo-oriental, posiblemente judaico-alejandrinas. Por ese motivo algunos historiadores de la filosofía consideran el neopitagorismo como una de las formas del eclecticismo y del sincretismo antiguos.

En vista de estas variadas fuentes de las tendencias neopitagóricas, es difícil reducirlas a un sistema único. Ya entre los antiguos (por ejemplo, en Sexto Empírico) se encuentra la observación de que hay muchas formas de neopitagorismo. Sin embargo, hay algunas tesis que son comunes a todos los pensadores neopitagóricos. Las principales son: la idea de que la realidad suprema es una unidad (de la cual la unidad numérica es una manifestación); de que esta unidad engendra por medio de un movimiento que luego será concebido como una emanación (v.) las realidades restantes; de que la unidad es absolutamente pura y trascendente. A ello se agregan varios rasgos de índole moral, como la tendencia a la purificación ascética, y de índole práctico-religiosa, como la creencia en la posibilidad de la teurgia (v.), y la concepción de la existencia de una jerarquía de espíritus. Se ha subrayado algunas veces que las concepciones neopitagóricas se hallan en estrecha relación con las ideas manifestadas en los Oráculos caldeos (v.) y en el *Corpus Hermeticum* (v.).

Entre los más destacados neopitagóricos figuran Nicómaco de Gerasa y Numenio de Apamea. Como este último es estimado a veces como un precursor del neoplatonismo, se establece con frecuencia una relación entre el neopitagorismo y el neoplatonismo o, cuando menos, entre el neopitagorismo y el llamado platonismo medio. No es apenas necesario

apuntar que las especulaciones místico-numéricas eran frecuentes entre los neopitagóricos y que en este respecto influyó sobre ellos la interpretación de la doctrina platónica de las ideas como ideas-números. También se cuenta entre los neopitagóricos a Apolonio de Tiana y a Nigidio Fígulo.

Th. Gärtner, *Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina eiusque fontes*, 1877 (Dis.). — H. Jülg, *Studien zur neupythagorischen Philosophie*, 1891 (publicado en 1892 con el título *Neupythagorische Studien*). — Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923. — F. Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und C. Mamenus in Sprache und Philosophie*, 1936.

NEOPLATONISMO es, por una parte, la renovación del platonismo en diversas épocas de la historia de la filosofía, y, por otra, una corriente particular, que, originada en la última fase pitagorizante de la filosofía platónica, atraviesa como una constante la historia del pensamiento de Occidente, y llega, a través de múltiples vicisitudes y transformaciones, hasta la época actual. En este último sentido el neoplatonismo se halla ya preformado en la antigua Academia platónica, cuando Espeusipo y Jenócrates funden la idea platónica del Bien con la idea pitagórica de lo Uno, o bien subordinan la primera a la segunda. Esta subordinación, característica del neoplatonismo, consiste en la atribución a lo Uno de la suprema perfección y realidad, y en la derivación de todo lo existente a partir de esta unidad orginaria. El neoplatonismo se enlaza de esta suerte con el neopitagorismo y agrega a la especulación pitagórica sobre el número los conceptos de hipóstasis y emanación. El tránsito entre Platón y Plotino es cumplido por una serie de pensadores más o menos relacionados con las tradiciones orientales y en donde aparecen corrientes judaico-alejandrinas que culminan en Filón. A partir de Plotino, y sin que deba ser olvidado su maestro Ammonio Saccas, el neoplatonismo es representado por los discípulos de Plotino, Amelio y Porfirio y por diversas corrientes. A veces se considera que sólo Plotino fue propiamente un neoplatónico y que los otros autores mencionados que lo precedieron o lo siguieron mezclaron el neoplatonismo (un neoplatonismo supuestamente "puro") con otras tendencias. En tal caso se llega a identificar el neoplatonismo con el plotinismo. A nuestro entender, esta identificación es injustificada. Por un lado, no hay un "neoplatonismo puro"; el propio Plotino fue tanto un platónico como un aristotélico y en ocasiones hasta un estoico. Por otro lado, las diferencias entre Plotino o los autores más plotinianos, y otros filósofos a quienes se califica asimismo de neoplatónicos, no logran borrar ciertos caracteres comunes a todos ellos. Hubo, así, neoplatónicos que se inclinaron más hacia lo místico que hacia lo intelectual y otros que tomaron el camino inverso, neoplatónicos que acogieron con simpatía todo lo "oriental" y otros que lo consideraron con cierta sospecha. Entre estos últimos figura, por cierto, el propio Plotino al insistir repetidamente en que su meditación nada tiene que ver con las invasiones orientalizantes. Tal oposición se advierte particularmente en el tratado contra los gnósticos. Si éstos hablan de "destierros", de "huellas", de "arrepentimientos", Plotino pregunta, con actitud rigurosamente filosófica y pulcramente intelectual, si por arrepentimiento designan las afecciones del alma que se arrepiente; si por huellas designan lo que está en el alma cuando contempla las imágenes de los seres o bien los seres mismos. "Son —escribe— palabras vacías de sentido que emplean para forjarse una doctrina propia. Son invenciones de gentes que no se vinculan a la antigua cultura helénica. Los griegos tenían ideas claras..." (*Enn.*, II, ix, 6).

Suelen considerarse neoplatónicas las escuelas siguientes: la escuela de Siria (VÉASE), representada por Jámblico; la escuela de Atenas (v.), en la que figuran Proclo, Plutarco, Damascio y Simplicio; la llamada escuela de Pérgamo (v.), derivada de Jámblico, pero fundada por su discípulo Edesio y proseguida por Eusebio, Máximo y Juliano el Apóstata; la escuela de Alejandría (v.), que cuenta entre sus adhérentes a Hipatía, Sinesio, Ammonio y Olimpiodoro; finalmente, los neoplatónicos latinos, muchos de ellos íntimamente relacionados con el estoicismo: Calcidio, Macrobio y Boecio. El neoplatonismo, que en cuanto religión se hallaba en la más violenta oposición al cristianismo, pareció desaparecer temporalmente con la victoria cristiana, pero la posterior evolución del cristianismo condujo a las diversas síntesis helénico-cristianas que "culminaron" en San Agustín, por el cual penetró principalmente el neoplatonismo en la mística de la Edad Media y se desenvolvió no sólo en el sistema de Escoto Erigena, sino en gran parte de los filósofos medievales hasta el siglo XIII, en que consiguió imponerse la corriente aristotélica. El hecho del neoplatonismo como constante en la historia de la filosofía queda confirmado tanto en esta penetración a través de la Edad Media, como en su irrupción, en el mismo umbral del Renacimiento y de la modernidad, en diversas direcciones: por un lado, la Academia platónica florentina, vinculada a la tradición bizantina transmitida sobre todo por Psellos; por otro, en la filosofía natural de Bruno; finalmente, en el innatismo que, procedente directamente de las tendencias platónico-agustinianas, dio origen a la escuela de Cambridge. Prescindiendo de las direcciones que confiesan formalmente su dependencia del neoplatonismo en la filosofía moderna, tal corriente se inserta del modo más profundo en el idealismo romántico y en particular en la filosofía de Schelling, cuyo Absoluto indiferenciado es en muchos respectos similar a la concepción del ἕν en que neoplatónicos y neopitagóricos veían la expresión más propia del fundamento de toda diversidad.

C. Meiners, *Betrachtungen über die neuplatonische Philosophie*, 1782. — I. H. Fichte, *De philosophiae novae Platon. Origine*, 1818. — J. Mater, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, 1820. — K. Vogt, *Neuplatonismus und Christentum*, 1836. — Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vols., 1843-1845. — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vols. (I, 1846; II, III, 1851). — Robert Hamerling, Ein Wort *über den Neuplatonismus mit Uebersetzungsproben aus Plotin*, 1858. — H. Kellner, *Hellenismus und Christentum oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum*, 1866. — Franz Hipler, *Neuplatontsche Studien*, 1868. — F. Michelis, *Ueber die Bedeutung des Neupla-*

tonismus für die Entwicklung der christlichen Spekulation, 1885. — M. J. Monrad, "Ueber den sachlichen Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie mit vorhergehenden Denkrichtungen, besonders mit dem Skeptizismus", *Philosophische Monatshefte,* XXIV (1888). — Th. Whittaker, *The Neo-Platonists, a Study in the History of Hellenism,* 1901, 2ª ed., 1928, reimp., 1961. — K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus,* 1910. — Charles Elsee, *Neoplatonism in Relation to Christianity,* 1908. — W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios,* 1914. — F. Heinemann, "Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus", *Hermes,* LXI (1926), 1-27. — E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly,* XXII (1928), 129-42. — W. Theiier, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* 1930 (*Problemata, Heft,* 1). — R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism,* 1937. — S. Caramella, *Plotino e U neoplatonismo,* 1940. — P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study,* 1952. — Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism,* 1953. — Para el neoplatonismo latino: F. Borner, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie,* 1936. — Para el neoplatonismo renacentista: Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance,* 1935. — Para el neoplatonismo en relación con San Agustín: Charles Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin,* 1920. — Régis Jolivet, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien,* 1932 (trad. esp.: *Son Agustín y el neoplatonismo cristiano,* 1941). — Bruno Switalski, *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine, 1,* 1946.

NEOPOSITIVISMO. Con el fin de distinguir entre el positivismo del siglo XIX —en particular el positivismo de Comte— y el positivismo que ha florecido durante el presente siglo, se ha usado a menudo para designar este último el término 'neopositivismo'. El neopositivismo se ha caracterizado por una fuerte tendencia al empirismo y, dentro de éste, al sensacionismo del tipo de Hume y de Mach, unido a un interés considerable por la llamada "nueva lógica" (lógica matemática, lógica simbólica). No describiremos aquí otras características del neopositivismo por haberlo hecho en los artículos EMPIRISMO [5] y POSITIVISMO. Nos limitaremos a indicar que se han considerado como neopositivistas a los positivistas lógicos y empiristas lógicos en general, así como a los miembros del Círculo de Viena, del Círculo de Varsovia y muchos de los filósofos ligados al Grupo de Helsinki y a la Escuela de Uppsala. Entre los filósofos que se suele mencionar en relación con el neopositivismo figuran Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Philipp Frank, Viktor Kraft, Otto Neurath, Hans Hahn, en parte A. J. Ayer y otros. Hemos dedicado artículos especiales a las mencionadas corrientes, grupos y escuelas, así como a la mayor parte de los filósofos neopositivistas. En lo que toca a cuestiones debatidas por los autores neopositivistas en general, mencionaremos los problemas de la significación (v.), de la verificación (v.) y de la naturaleza de lo intersubjetivo (v.). Entre las tendencias que se han abierto paso dentro del neopositivismo nos limitamos a mencionar el convencionalismo (v.), el fisicalismo (v.), el operacionalismo (v.) y el reísmo (v.), pero hay que tener en cuenta que algunas de estas tendencias se han manifestado asimismo en autores no estrictamente neopositivistas. Es también importante dentro del neopositivismo en general el llamado "emotivismo" (VÉASE).

Véanse las bibliografías de los artículos a los que nos hemos referido en el texto.

NEO-RACIONALISMO. Este término no es de uso muy corriente en la literatura filosófica, pero puede emplearse para designar ciertas tendencias o movimientos de los cuales destacaremos aquí algunos.

Puede calificarse de "neo-racionalismo" —con el fin de distinguirlo del "racionalismo moderno", que ofrece ya la figura de un "racionalismo clásico"— la dirección filosófica ejemplificada en pensadores como André Lalande, Léon Brunschvicg y, en general, todos los autores a los que se ha referido Sartre como "asimilacionistas", es decir, "englutidores de lo real" en la unidad de la razón y de sus categorías. En este sentido, los "neo-racionalistas" aparecen como filósofos que han defendido una "filosofía cerrada" (de ascendencia kantiana principalmente), a diferencia de los filósofos de orientación o inspiración fenomenológica, que han defendido una "filosofía abierta" — es decir, "abierta a lo real tal como se da y en el modo como se da".

También puede calificarse de "neo-racionalista" la actitud de algunos pensadores que se han opuesto a las corrientes irracionalistas, intuicionistas, etc. contemporáneas. Sucede esto con algunos autores marxistas —y, generalmente, marxistas no completamente "ortodoxos" (cuando menos en el sentido soviético de 'ortodoxo')— como Georg Lukács y algunos otros (acaso Gramsci [v.] y Banfi [1.]).

También pueden considerarse como "neo-racionalistas" los pensadores de tendencia analítica, en tanto que se oponen a las tendencias meramente "especulativas". Bertrand Russell, en todo caso, se ha visto a sí mismo como un "neo-racionalista", como un restaurador de la "orientación racional" y aun "racionalista" moderna tal como, por ejemplo, se ha manifestado en los siglos XVII y XVIII. A veces se ha calificado también al positivismo lógico o empirismo lógico de "neo-racionalista". Curiosamente, en su crítica de este positivismo y de la filosofía analítica en general, Brand Blanshard tiene conciencia de que defiende "la razón" y de que es algo así como un "neo-racionalista".

Explícitamente se han considerado a sí mismo como "neo-racionalistas" una serie de pensadores italianos de tendencia empirista, positivista y analítica; el que más ha insistido en el aspecto "neo-racionalista" ha sido Ludovico Geymonat (nac. 1908) en sus obras *Studi per un nuovo razionalismo* (1945), *Saggi di filosofia neorazionalistica* (1953); para Geymonat, próximo al Círculo de Viena (VÉASE), el neo-racionalismo es un neopositivismo y un anti-neoidealismo. En un sentido parecido han trabajado autores como Paolo Filiasi-Carcano (nac. 1912: *Antimetafisica e sperimentalismo,* 1941; *Problematica della filosofia odierna,* 1953); Giulio Preti (nac. 1911: *La crisi dell'uso dogmático della ragione,* 1953); Ugo Scarpelli; Silvio Ceccato; F. Rossi-Landi, y algunos otros — bien que no todos ellos aceptarían el calificado de "neorracionalista".

Pueden asimismo calificarse de "neorracionalistas" los filósofos que han seguido las inspiraciones de Leonard Nelson (VÉASE) y de la "escuela

neofriesiana" (así, por ejemplo, Julius Kraft) y los filósofos de la llamada "Escuela de Zürich" (VÉASE).

NEO-REALISMO. Como hemos visto en el artículo Realismo, pueden llamarse neo-realistas casi todas las tendencias del realismo contemporáneo y no sólo las que adoptan explícitamente el nombre de neo-realistas. Esto sería, por lo demás, conveniente con el fin de distinguir desde el punto de vista histórico el realismo citado de todos los que lo han precedido y, por lo tanto, no sólo del realismo como una posición adoptada en el problema de los universales, sino también como una actitud gnoseológica que tiene o no, según los casos, implicaciones metafísicas. Así, la filosofía de pensadores tales como Külpe, Messer, Volkelt, Dilthey, Scheler, Rehmke, Nicolai Hartmann, en parte Husserl, etc., podría ser llamada neo-realista. Sin embargo, se suele reservar este nombre para algunas de las tendencias de la filosofía actual inglesa y norteamericana, inclusive de aquella que ha precedido o seguido al movimiento neo-realista propiamente dicho. Esto puede tener una razón suficiente en el hecho de que mientras en los filósofos citados de la Europa continental el realismo no es muchas veces una posición realmente central en su pensamiento, en los pensadores ingleses y norteamericanos parece que constituya el verdadero punto de partida. Esto es cierto en Inglaterra ya con los que se consideran precursores del realismo o neo-realismo de G. E. Moore y sus discípulos: Hogdson (v.), Adamson (v.) y Thomas Case (1884-1925). Mas la reacción antiidealista, el regreso al empirismo y al naturalismo y la orientación predominante hacia el realismo se manifiestan sobre todo a partir de Moore (VÉASE) y en parte de B. Russell, desde quienes el realismo influye y penetra en casi todas las direcciones posteriores, incluyendo el analitismo de la Escuela de Cambridge (VÉASE). Lo mismo ocurre con los evolucionistas y neo-evolucionistas y en particular con Alexander y Lloyd Morgan, cuyas filosofías se consideran muchas veces como manifestaciones del neo-realismo. Autores como John Laird (1887-1946), C. D. Broad (v.), C. E. M. Joad (1891-1953), T. P. Nunn (18TO-1944), H. H. Price (v.) y otros están asimismo incluidos en esta tendencia, que ha desarrollado, entre otros, los problemas relativos a la percepción. En el artículo consagrado a ésta hemos analizado algunos de los citados problemas. Limitémonos ahora a señalar que la cuestión de la relación entre el sujeto y la realidad ha desencadenado dentro del realismo inglés múltiples discusiones. Unos suponen, en efecto, que debe suprimirse el sujeto y el objeto en tanto que subsistentes; a ello se inclinaba Russell en la fase "neutralista" de su pensamiento. Otros separan los dos, como lo hace el realismo dualista de Alexander, convirtiendo, por lo tanto, las impresiones en elementos objetivos elegidos por el sujeto mediante una especie de perspectivismo de la percepción, cercano al de Bergson. Otros interponen los *sensa* y hacen de ellos, como Moore y el realismo llamado fenomenalista, los objetos mismos. Otros (como Broad) hacen de los *sensa* realidades *de* los objetos, que surgen en el curso de una "emergencia". Otros, finalmente, llegan a atribuir espontaneidad no sólo selectiva, mas también formadora al sujeto; aunque éste sea definido como un "acontecimiento percipiente" es natural que esta posición haya desencadenado posiciones neo-idealistas (Turner, Ewing, etc.). Aunque vinculado en parte considerable al realismo inglés, especialmente al de Moore, otros, en cambio, son los temas capitales y, sobre todo, los principales supuestos del neo-realismo norteamericano. Según señala William P. Montague, al historiarlo, el momento en que apareció esta tendencia no hacía prever su florecimiento; el realismo de Peirce no había llamado grandemente la atención, y no habían tampoco influido los elementos realistas de algunos pensadores como Paul Carus (1852-1919). Por otro lado, se habían desvanecido las doctrinas de la escuela escocesa defendidas por McCosh (1811-1894) Dominaba, pues, el idealismo en todas sus formas: grupo de los hegelianos de Saint Louis (Wiliam T. Harris, 1835-1909, y el *Journal of Speculative Philosophy*), idealismo pluralista de Howison y de Thomas Davidson (1840-1900), enseñanzas de James Edwin Creighton (1861-1924), A. T. Ormond (1847-1915), G. S. Fullerton (1859-1925), M. W. Calkins (véase PERSONALISMO), G. T. Ladd (1842-1921), N. M. Butler (1862-1947), G. H. Palmer (1842-1933), Ch. C. Everett (1829-1900), Hocking, y, sobre todo, Bowne y Royce. Aunque en algunos de ellos haya implicaciones realistas y, en rigor, algunos puedan ser considerados como realistas sin saberlo, la tendencia realista no era jamás sostenida. Surgió, por lo pronto, la "revuelta de los pragmatistas" (James y Dewey principalmente), y en 1910 seis profesores de filosofía formaron un grupo para defender una filosofía realista: R. B. Perry (v.) y E. B. Holt (nac. 1873), de Harvard; W. T. Marvin (1872-1944) y E. G. Spaulding (nac. 1873), de Princeton; W. P. Pitkin (1878-1949), y W. P. Montague (v.), de Columbia. Aun cuando había entre ellos considerables diferencias en otras esferas, todos concordaban, según afirma Montague, en los siguientes puntos: (1) Los filósofos tendrían que seguir el ejemplo de los científicos y trabajar en cooperación; (2) los filósofos tendrían que seguir el ejemplo de los científicos aislando sus problemas y atacándolos uno tras otro; (3) por lo menos *algunos* de los *particulares* de que tenemos conciencia existen cuando no tenemos conciencia de ellos — realismo particularista o existencial; (4) por lo menos algunas de las *esencias o universales* de que tenemos conciencia subsisten cuando no tenemos conciencia de ellos — realismo subsistencial; (5) por lo menos algunos de los particulares y universales reales son aprehendidos más bien directa que indirectamente por medio de copias o imágenes mentales — realismo presentativo de Reid a diferencia del realismo representativo o dualismo epistemológico de Descartes y Locke. Pronto, sin embargo, se marcaron las diferencias entre los neo-realistas, inclusive en algunos puntos de epistemología y, según Montague, se centraron principalmente en dos cuestiones: respecto a la naturaleza "behaviorista" de la conciencia y respecto al estado "relativista", pero existencial, de los objetos de ilusión y error. De ahí el tránsito inmediato de algunos realistas a posiciones sostenidas por otras escuelas: el intento de solucionar el problema tradicional del dualismo de lo físico y de lo psíquico condujo a la afirma-

ción de la "neutralidad" de las entidades estudiadas por la ciencia; las "entidades neutrales" fueron así modos de *explicación* de lo real, hablándose precisamente de las realidades como de complejos de tales entidades. Llegóse, pues, a una situación en que el 'neo-realismo' califica sólo muy imperfectamente las verdaderas actitudes adoptadas por los neo-realistas, situación muy parecida a la que se produjo posteriormente con los realistas críticos. Éstos formaron un grupo que incluía a George Santayana (v.), C. A, Strong (1862-1940), Durant Drake (nac. 1878), A. O. Lovejoy (v.), J. B. Pratt (1875-1914), A. K. Rogers (nac. 1868) y R. W. Sellars (v.). En 1920 se propusieron completar, en su obra colectiva, *Essays in Critical Realism*, las tendencias neorealistas, que hallaban insuficientes e ingenuas. Todos estos pensadores coincidían sólo, sin embargo, en el supuesto gnoseológico, difiriendo grandemente entre sí por sus orientaciones restantes, principalmente metafísicas (naturalismo o realismo físico de Sellars; dualismo y realismo personal de Pratt; temporalismo e historicismo de Lovejoy, etc.). Por eso el realismo crítico quedó, lo mismo que el anterior neorrealismo, disuelto en muy variadas tendencias para las cuales son casi siempre otras instancias y no las del realismo gnoseológico el motor central del pensamiento.

El volumen colectivo de los seis neo-realistas norteamericanos se titula: *New Realism. Studies in Philosophy*, 1912. — Además de las obras de los autores citados en el texto y de algunos de los libros señalados en la bibliografía del artículo REALISMO, véase: René Kramer, *Le néo-réalisme américain*, 1920. — Id., íd., *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, 1928. — Raymond P. Hawes, *The Logic of Contemporary Realism*, 1923. — P. S. Zulen, *Del neohegelianismo al neorealismo*, 1924. — Mary Verda, *New Realism in the Light of Scholasticism* 1926. — D. L. Evans, *New Realism and OU Reality*, 1928. — Arthur O. Lovejoy, *The Revolt against Dualism; an Inquiry Concerning the Existence of Ideas*, 1930. — Roy Wood Sellars, *The Philosophy of Physical Realism*, 1932. — Binayendranath Ray, *Consciousness in Neo-realism*, 1935. — J. B. Pratt, *Personal Realism*, 1937. — G. Dawes Hicks, *Critical Realism. Studies in the Philosophy of Mind and Nature*, 1938. — Charles M. Perry, *Towards a Dimensional Realism*, 1939. — L. Boman, *Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism*, 1955. — H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, 2* ed., 1963, Cap. IX. — El artículo de Montague, "The Story of American Realism", fue publicado primero en *Philosophy*, XII (1937), 140-61, y recogido en el libro *The Ways of Things*, 1940 (trad. esp.: Los *caminos de las cosas*, 1948). — Bibliografía: Victor E. Harlow, *A Bibiography and Genetic Study of American Realism*, 1931.

NEOTOMISMO. Se ha identificado a veces el neotomismo con la neoescolástica (v.) a causa de la importancia central que el primero tiene dentro de la segunda. Nosotros consideramos el neotomismo como una parte, bien que la parte más importante, de la neoescolástica (o neoescolasti*cismo*). Su importancia se manifiesta no solamente en el hecho de que la mayor parte de los filósofos neoescolásticos han sido, y siguen siendo, neotomistas, sino también en el hecho de que el neotomismo se halla en el origen del movimiento neoescolástico.

Se ha debatido durante un tiempo cuáles fueron los orígenes del neotomismo — y, por lo indicado antes, de la neoescolástica. Algunos consideraron que el precursor del neotomismo fue Balmes (v.); otros, que fueron los pensadores italianos agrupados en torno a la *Civiltà Cattolica* (véase *infra)* y mencionan a tal efecto nombres como los de Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore y otros. Es muy posible que haya habido incipientes movimientos neotomistas en varios países europeos a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX, movimientos en muchos casos ligados a la lucha contra el idealismo, el sensualismo y otras diversas corrientes. Pero parece bastante probable que el primer movimiento neotomista apareciera en Italia. Ahora bien, ha habido al respecto dos opiniones. Según una, defendida por Monseñor Amato Masnovo, el neotomismo, cuando menos el "neotomismo italiano", surgió por vez primera con las enseñanzas del canónigo Vincenzo Buzzetti (VÉASE), el cual influyó sobre varios autores — por ejemplo, Baltasar Masdeu (1741-1820), pero sobre todo Angelo Testa (1788-1873). Según la otra, defendida por Giovanni Felice Rossi, el neotomismo surgió en el "Collegio Alberoni", de Piacenza, donde estudiaron Bubbetti y Testa, pudiendo hablarse a este respecto de "los alberonianos". Según Rossi, uno de los maestros de Buzzetti en el "Collegio Alberoni" fue Bartolomeo Bianchi, el cual profesó en el "Collegio" de 1793 a 1810, impartiendo enseñanzas escolástico-tomistas iniciadas en el "Collegio" hacia 1751 por Francesco Grassi. En el "Prefacio" a la obra de G. F. Rossi (Cfr. bibliografía) sobre la filosofía en el "Collegio Alberoni", Cornelio Fabro concluye diciendo que "el neotomismo tuvo su comienzo en el 'Collegio Alberoni' en la segunda mitad del siglo XVIII. Buzzetti no fue un tomista autodidacto". Ello no quiere decir que desde este momento el neotomismo se desarrollara de un modo continuo, extendiéndose desde Italia a otros países. En la propia Italia tenemos lo que podrían llamarse "renacimientos neotomistas". Uno de ellos es el que tiene su origen en Gaetano Sanseverino (VÉASE) y sobre todo en el grupo de filósofos que publicaron la revista quincenal *La Civiltà Cattolica*, que se inició en Ñapóles en 1850, por los esfuerzos de Cario Maria Curci, S. J. (1809-1891), pasó el mismo año a Roma y se publicó de 1871 a 1897 en Florencia. Entre los autores que contribuyeron a este "renacimiento neotomista" —una especie de "neo-neotomismo"— figuran Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore, Gaetano Sanseverino y algunos otros. El otro, y más definitivo "renacimiento" fue el oficialmente inaugurado por la Encíclica *Aeterna Patris* (1879), del Papa León XIII, y va asociado, entre otros nombres, al de Joseph Kleutgen (VÉASE). En dicha Encíclica se llama la atención sobre la importancia de la obra del *Divus* (Santo Tomás) para el pensamiento católico. Aunque no se excluían, pues, otras "vías", la del tomismo adquiría una significación central. Esta importancia aumentó cuando se crearon en diversos lugares centros de difusión y de irradiación de la doctrina, además de los ya existentes. La Escuela de Lovaina (VÉASE), con el *Institut Supérieur de Philosophie*, fundado por el Cardenal Mercier, ha sido, desde luego, uno de los mayores. Pero han sido asimismo centros sobremanera destacados los del Instituto Católico de París, de la Universidad Ca-

tólica de Milán y de la llamada Escuela de Milán (VÉASE), de la Universidad de Friburgo (Suiza), del *Angelicum* romano, etc., etc. La mayor parte de las Universidades católicas extendidas por Europa y América pueden ser consideradas también como centros de difusión del neotomismo, siempre que no se olvide la profesión de otras "vías" en algunos casos y, desde luego, el movimiento de difusión del suarismo por parte de muchos jesuitas. Lo mismo, y a mayor abundamiento, podría decirse de las "Sociedades tomistas", cuyas discusiones y *symposia* de los últimos decenios han sido particularmente importantes para la cuestión de la relación entre la neoescolástica y, en general, el pensamiento filosófico católico, y la filosofía contemporánea, especialmente las direcciones más resonantes, tales como la fenomenología, el neopositivismo y el existencialismo. Cierto que aun dentro del propio neotomismo ha habido considerables discusiones acerca de lo que constituye la parte central del pensamiento del *Divus*. La cuestión de las "tesis tomistas" ha sido por ello uno de sus problemas esenciales. Esta cuestión fue zanjada en considerable medida desde el instante en que se reconoció un núcleo fundamental en la doctrina de Santo Tomás. La redacción por algunos profesores de 24 tesis que fueron sometidas a la Sagrada Congregación de Estudios, y la respuesta por ésta, por orden del Papa Pío X (27 de julio de 1914), de que dichas tesis contienen la doctrina del Santo en sus líneas esenciales, siendo por consiguiente *tutae normae directivae* es, por lo tanto, un acontecimiento particularmente significativo para el desarrollo del neotomismo. Los debates internos entre tomistas "ortodoxos" y tomistas "conciliadores" no han solido traspasar los límites indicados. Por eso el tomismo (o neotomismo) ofrece diversos matices, pero es un movimiento "unitario".

Algunos neotomistas se han distinguido grandemente en el cultivo de la historia de la filosofía medieval; tal sucede con autores como Maurire de Wulf (v.), P. Mandonnet (1858-1936), Martin Grabmann (v.), Etienne Gilson (v.), C. Baeumker (v.), P. Vignaux, etc. Algunos de ellos, como Gilson, han llegado, en gran parte a través de estudios históricos, a posiciones sistemáticas que no son ya propiamente tomistas, pero el caso ha sido poco frecuente. Muchos otros tomistas, sin descuidar los aspectos históricos, se han interesado más por desarrollar sistemáticamente las posiciones tomistas, o bien otras posiciones que han estimado perfectamente conciliables con el tomismo, sobre todo cuando se entiende éste último en un sentido suficientemente amplio. Una lista de autores neotomistas, especialmente si hubiese de comprender diversos matices, sería larga. Bastará citar, como ejemplos, nombres como los de D. Mercier (v.), J. Maritain (v.), A. D. Sertillanges (v.), Régis Jolivet (nac. 1891), Ambroise Gardeil (v.), Aimé Forest (nac. 1898), Léon Noël (1878-1955), Charles Sentroul (1876-1933), Josef Pieper (nac. 1904), R. Garrigou-Lagrange (v.), M. G. Roland-Gosselin (v.), Joseph de Tonquédec (v.), Georges van Riet (nac. 1916), L. de Raeymaeker (nac. 1895), Désiré Nys (1859-1917), Sándor Horváth (1884-1956), Göttlieb Söhngen (nac. 1892), Gallus Manser (1866-1950), Augustin Mansión (nac. 1882), Joseph Mausbach (1861-1931), Joseph Gredt (v.), Thomas Greenwood (nac. 1901), Leslie J. Walker (nac. 1877), Peter Coffey (nac. 1876), Albert Farges (1848-1926), Adolf Dyroff (1866-1943), Viktor Cathrein (1845-1931), Konstantin Gutberiet (1837-1928), J. G. Hagemann (1837-1903), Agostino Gemelli (v.), Santiago Ramírez (nac. 1891), Octavio Nicolás Derisi, M. C. D'Arcy, etc. Hemos citado nombres un poco al azar, sin pretender ser ni medianamente completos ni seguir ningún orden determinado (cronológico o por "escuelas", tales como las de Lovaina, Milán, etc.). El propósito principal que nos ha movido a ello ha sido simplemente poner de relieve qué tipo de pensadores son estimados como neotomistas en sentido más o menos amplio. Hay ciertos autores que son considerados a veces como neotomistas, o como tomistas, pero que no es siempre fácil filiar de este modo; tal es el caso, para dar algunos ejemplos, de Francesco Olgiati (v.), Juan Zaragüeta (v.), y hasta de Joseph Maréchal (v.), Pierre Rousselot (v.), Otto Willman (1839-1920), Joseph Geyser (v.).

En lo que toca al contenido doctrinal del neotomismo, hay ciertas "tesis" que son comunes a todos los autores neotomistas, cualesquiera que sean los "matices". Tal ocurre en lo que toca a la teoría del ser, una teoría que no es, como a veces se supone, una defensa del ser estático", sino más bien la acentuación de la actualidad del ser que se manifiesta era la existencia. La analogía del ser en lógica y ontología, la distinción entre devenir y actividad, la doctrina de la substancia, el hilemorfismo, la concepción inmaterial del espíritu, el realismo gnoseológico, la tesis de la posibilidad de una abstracción trascendental, la concepción de Dios como acto puro y fuente de la verdad, la doctrina de la premoción física, la ética objetiva de los fines, el personalismo, pueden ser considerados como algunos de estos rasgos. Se puede decir, pues, como escribe Georges Van Riet, que la problemática fundamental del tomismo nuevo está definida por lo menos en sus líneas esenciales después de cien años de esfuerzo en la comprensión, profundización y comparación con otras filosofías, del pensamiento de Santo Tomás. Y se puede decir, por lo tanto, como dicho autor señala, que han quedado cumplidas las condiciones que hacia 1850 se habían impuesto a los pensadores cristianos que emprendieron la restauración de la filosofía tomista: "aprender a conocer a Santo Tomás mismo, situarlo en su medio, comprender sus preocupaciones; desglosar de sus obras los elementos esenciales para una síntesis filosófica; y satisfacer las nuevas exigencias del pensamiento moderno" (*L'Épistémologie thomiste*, 1946, Avant-Propos. pág. V).

Sobre historia del neotomismo: A. Viel, "Mouvement thomiste au XIXe siècle, aperçu d'après ses historiens", *Revue Thomiste*, XVII (1909), 733-46; XVIII (1910), 95-108. — G. Saitta, *Le origine del neotomismo nel secólo XIX*, 1912. — Amato Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, 1923 [del mismo autor, artículos complementarios en *Rivista di filosofia neoscolastica*]. — Paolo Dezza, *Alle origine del neotomismo*, 1940. — P. Naddeo, *Le origini del neotomismo e la scuola napoletana di G. Sanseverino*, 1940. — M. Batllori, "M. Masdeu y el neoescolasticismo italiano", *Analecta Sacra Tarraconensia* (1942), 171-202;(1943), 241-94. — L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans*

son *rapport avec elle (1830-1880),* 1955. — Giovanni Felice Rossi, C. M., *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo,* 1959.

Sobre el movimiento neotomista: M. de Wulf, "Le mouvement thomiste", *Revue néoscolastique de philosophie,* VIII (1901). — M. Arnáiz, O. S. A., "La neoescolástica al comenzar el siglo XX", *La Ciudad de Dios,* LVII (1902), 53-64, 197-209. — C. Besse, *Deux centres du mouvement thomiste: Rome et Louvain,* 1902. — G. Garcia, O. P., *Tomismo y neo-tomismo,* 1903, nueva ed., 1906. — F. Picavet, *La restauration thomiste au XIXe siècle,* 1905, 2ª ed., 1907. — Íd., íd., "Le mouvement néo-thomiste", *Revue philosophique,* XXXIII (1908), 281-309; XXXV (1909), 394-442. — J. L. Perrier, *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century,* 1909. — L. Noël, "Le mouvement néo-scolastique", *Revue néo-scolastique de philosophie,* XVI (1909), 119-28, 282-90; XVII (1910), 93-103. — G. Gentile, "La filosofia scolastica in Italia", *Bolletino délia biblioteca filosófica,* III (1911), 497-519. — Roger Aubcrt, "Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII", en *Aspetti délia cultura cattolica nell' Età di Leone* XIII, 1961, págs. 133-227 [Atti del Convegno tenuto a Bologna Dec. 1960].

Para *algunas* obras sistemáticas sobre el *conjunto* de la doctrina tomista o alguna parte muy principal, véanse: Gallus Maria Manser, Das *Wesen des Thomismus,* 1917, 3ª ed., 1948 (trad. esp.: *La esencia del tomismo,* 1947). — É. Gilson, *Le thomisme,* 1920. — A. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste,* 1928 (trad. esp.: *Las grandes tesis de la filosofía tomista,* 1949). — E. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes,* 1926. — J. Webert, *Essai de métaphysique thomiste,* 1928. — J. De Tonquédec, *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance,* 1929. — L. De Raeymaeker, *Introductio generalis ad philosophiam thomisticam,* 1931. — Régis Jolivet, *Le thomisme et la critique de la connaissance,* 1933. — G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitäsystem,* 1939.—G. Giacon, *Le grandi tesi del tomismo,* 1945. — R. Garrigou-Lagrange, *La synthèse thomiste,* 1945 (trad. esp.: *La síntesis tomista,* 1947). — G. Van Riet, *L'Epistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine,* 1946. — A estos títulos hay que agregar, desde luego, los manuales de autores neotomistas (así, por ejemplo, Zigliara, Urráburu, Mercier, Maritain, Jolivet, Gredt, Collin, etc. en el cuerpo del artículo y a algunos de los cuales se han dedicado, por lo demás, artículos especiales). Las obras en las que se estudia la influencia de la escolástica sobre el pensamiento moderno han sido citadas en la bibliografía del artículo ESCOLÁSTICA: en lo que toca especialmente al tomismo, véase el libro de Octavio Nicolás Derisi, *Filosofía moderna y filosofía tomista,* 1941. Véase asimismo la bibliografía del artículo NEOESCOLÁSTICA, en la que se han indicado las principales revistas neoescolásticas y, entre ellas, las neotomistas. Para bibliografía tomista (comprendiendo también, y sobre todo, obras sobre Santo Tomás y su influencia): P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste,* 1921, continuada en el *Bulletin Thomiste,* 1924 y siguientes; y *Divus Thomas,* 1925 y siguientes. — Véase también J. Bourke, *Thomistic Bibliography (1920-1940),* 1943 (suplemento al vol. XXI de *The Modem Schoolman)* y P. Wyser, *Thomas von Aquin,* 1950, y *Der Thomismus,* 1951 [en Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bocheński, 13/14 y 15/16 respectivamente]. — Crítica de Louis Rougier en *La Scolastique et le Thomisme,* 1925, y réplica de Pedro Descoqs, S. J., en *Thomisme et Scolastique. A propos de M. Rougier,* 1927 [Archives de Philosophie, V, I]. — Crítica neoescotista del neotomismo por Jean Compagnion, *La philosophie scolastique au XXe siècle,* 1916.

NEOVITALISMO. Véase DRIESCH (H.), VIDA, VITALISMO.

NEURATH (OTTO) (1882-1945) nació en Viena y estudió economía y sociología en Viena, Heidelberg y Berlín. Miembro desde los comienzos del Círculo de Viena (VÉASE), Neurath fue uno de los más tenaces defensores y propagadores de los ideales del Círculo y, en general, del positivismo lógico. Activo colaborador en la revista *Erkenntnis,* Neurath se distinguió filosóficamente por sus estudios sobre el problema planteado por los llamados "enunciados protocolarios". A diferencia de quienes estimaban que estos enunciados eran subjetivos, Neurath desarrolló la tesis, análoga a la de Carnap, que eran ellos mismos intersubjetivos. Neurath se adhirió, pues, al fisicalismo (v.). En el problema de la verdad, Neurath defendió la llamada "doctrina de la verdad como coherencia". Ahora bien, el interés principal de Neurath fue el de aplicar los ideales del positivismo lógico a los problemas sociales. Influido por las tesis económicas marxistas —pero rechazando la epistemología marxista y cuanto hubiese en el marxismo de "metafísico"—, Neurath trató la sociología como un "behaviorismo social" y como una rama de la "ciencia unificada" fundada en el fisicalismo. Según Neurath, la sociología debe desprenderse de toda "metafísica" y también de toda implicación de carácter "ético". El punto de vista fisicalista implica, para Neurath, el rechazo de toda relación de los enunciados a "experiencias" o al "mundo", pues el lenguaje fisicalista no puede admitir "duplicaciones sin significación".

Neurath fue el más activo organizador del llamado "Movimiento para la ciencia unificada", y el principal promotor de los Congresos pro Unidad de la Ciencia (1929-1939) y de la International Encyclopaedia of Unified Science.

Obras: *Ludwig H. Wolframs Leben,* 1906 *(La vida de L. H. W.).* —*Antike Wirtschaftsgeschichte,*1909, 3ª ed., 1923 *(Historia de la economía antigua).* — *Wesen und Weg der Sozialisierung,* 1919 *(Naturaleza y camino de la socialización).* — *Vollsozialisierung,* 1920 *(Socialización total).* — *Antispengler,* 1920. — *Lebensgestaltung und Klassenkampf,* 1928 *(Estructuración de la vida y lucha de clases).* — *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie,* 1931 [Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, 5, ed. Ph. Frank y M. Schlick] *(Sociología empírica. El contenido científico de la historia y de la economía nacional).* — *Einheitswissenschaft und Psychologie,* 1933 *(Ciencia unificada y psicología).* — *Was bedeutet rationale Wirtschaftsbetrachtung,* 1935 (Lo *que significa el examen racional económico).* — *International Picture Language (Isotype),* 1935. — *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique,* 1935. — *Unified Science as Encyclopedic Intégration,* 1938 [International Encyclopcdia of Unified Science, I, 1]. — *Man in the Making,* 1939. — *Foundations of the Social Science,* 1944 [International Encyclopedia of Unified Science, II, 1]. — Neurath publicó numerosos artículos en varias revistas: *Archiv für systematische Philosophie* (1909, 1910); *Erkenntnis* (1930-1931; 1931-1932; 1932-1933; 1934; 1935; 1937-1938); *Scientia* (1931); *The Monist* (1931); *Theoria* (1936); *Philosophy of Scien-*

ce (1937); *Proceedings of the Aristotelian Society* (1940-1941). De ellos destacamos: "Soziologie im Physikalismus" (*Erkenntnis*, I, 1931-1932); "Protokolsätze" (*ibid*., III, 1932-1933); "Radikaler Physikalismus und Wirkliche Welt'" (*ibid*., IV, 1934).

NEUTRAL, NEUTRALISMO, NEUTRALIZACIÓN. En ciertas filosofías se admite que hay una sola especie de realidad y aun una sola realidad: son las filosofías monistas (véase MONISMO). En otras filosofías se admiten dos realidades fundamentales —que suelen ser (cuando menos "intramundanamente") lo físico y lo psíquico—: son las filosofías dualistas (véase DUALISMO). En otras filosofías, finalmente, se admite que hay una multiplicidad de especies de realidad: son las filosofías pluralistas (véase PLURALISMO). Ahora bien, hay algunas filosofías que pueden ser monistas pero que no pueden ser en principio dualistas: son las que podemos llamar "filosofías neutralistas". Característico de las mismas es la afirmación de que lo físico y lo psíquico (o cualquier otra realidad) son a lo sumo dos aspectos o caras de una misma realidad, la cual es neutral con respecto a lo físico y a lo psíquico (o a cualquier otra realidad). La cuestión de si alguna de estas filosofías puede ser a la vez neutralista y pluralista depende del significado que se dé a 'pluralismo'. Si por este último se entiende la doctrina según la cual no hay más que una especie de realidad, si bien hay, o puede haber, muchas substancias, entonces el neutralismo puede ser pluralista. No puede serlo, en cambio, si 'pluralidad' equivale a 'diferentes especies de substancias'. La cuestión de hasta qué punto alguna de las filosofías neutralistas es a la vez monista, depende asimismo del significado de 'monismo'. Si por este último se entiende una doctrina que reduce toda realidad (o supuesta realidad) a una realidad única, y afirma que ésta es materia o espíritu o cualquier otro ser, entonces el neutralismo no puede ser monista. Puede serlo, en cambio, si se niega a pronunciarse sobre el carácter físico, psíquiso o cualquier otro de la realidad estimada como básica.

Ejemplos de filosofías neutralistas son la de Spinoza, y más especialmente el grupo de doctrinas que proliferaron en los últimos años del siglo XIX y primeros años del siglo XX: doctrinas como las de Ernst Mach (v.), Richard Avenarius (v.), Wilhelm *Schuppe* (v.), Richard Schubert-Soldern (v.) y otros — entre los cuales cabe incluir una etapa temprana en el pensamiento de Bertrand Russell. Las doctrinas neutralistas suelen ser al mismo tiempo perspectivistas, cuando menos en un sentido: en el de que lo físico y lo psíquico son presentados como "perspectivas" de una sola realidad, la cual no es ella misma ni física ni psíquica. Estas doctrinas son a menudo "sensacionistas" en cuanto que, como en Ernst Mach sobre todo, consideran la sensación como el elemento fundamental neutral respecto a lo físico y a lo psíquico, pero no es necesario que el neutralismo sea siempre e invariablemente un sensacionismo.

El concepto de neutralidad, y el "neutralismo" resultante, puede usarse también en otro sentido: en el de la "ausencia de supuestos" (la *Voraussetzunglosigkeit* a que se han referido muchos filósofos alemanes). En este caso la neutralidad se refiere no a la constitución de la realidad, sino a las doctrinas o ideas sobre la misma. En este sentido Husserl ha hablado de neutralidad en cuanto neutralización (*Neutralisierung*), o sea en cuanto "modificación de neutralidad" (*Neutralitätsmodifikation*). Consiste ésta en el acto de "desconectar" toda tesis relativa al mundo natural y colocarla entre paréntesis (VÉASE), haciéndola de esta manera "neutral" con respecto a cualquier supuesto y hasta con respecto a cualquier afirmación (*Ideen*, § 31). La "modificación de neutralidad" es, según Husserl, aquel tipo de modalidad que descarta toda "modalidad doxal" a la cual se refiere, pero en forma completamente distinta de la mera negación, la cual es positiva y no "neutralizante". La modificación en cuestión no suprime nada ni "hace nada": es sólo, dice Husserl, la contraparte consciente de toda ejecución o acto, es decir, su "neutralización" (*ibid.*, § 109).

Se ha discutido a este respecto (y en otros respectos) hasta qué punto es posible una completa neutralización frente a toda "posición" o "negación". Es común estimar que tal neutralización es impracticable, pero hay que tener en cuenta a qué se refiere la "actitud neutral" implicada en la neutralización de referencia. Si dicha actitud es una actitud ante ideas, nociones, "posiciones™, etc., no parece inconveniente admitir la posibilidad de una neutralización. Si, en cambio, se refiere a "situaciones básicas", la neutralización parece difícil, si no imposible.

En nuestra opinión, la neutralidad con respecto a todo supuesto de carácter ontológico no es sólo posible, sino que es indispensable para que se ponga en marcha el pensamiento filosófico. En efecto, éste no sería filosófico si no comenzara desde las "raíces", es decir, si no descartara todo supuesto (ontológico) que se presenta ante él con pretensión de verdad. Pero la "neutralidad ontológica" en cuestión es sólo la condición indispensable para que haya un verdadero punto de partida ontológico, el cual de este modo no será simplemente dado, sino "asumido" en la forma de "ser radicalmente pensado". En otros términos, el pensamiento filosófico es neutral sólo en cuanto que, al empezar a funcionar, deja de serlo. Ello distingue el pensamiento filosófico del científico, en el cual es en principio imposible la neutralidad en el sentido aquí indicado.

NEWMAN (JOHN HENRY) (1801-1890) nació en Londres. De 1817 a 1820 estudió en Oxford; en 1822 fue nombrado "Fellow" en Oriel College y vicario de la Iglesia (anglicana) de San Clemente. Adherido al "tractarianismo" (véase OXFORD) y tras defender, con E. B. Pusey, en los *Tracts for the Times*, opiniones cercanas a las de la Iglesia romana, manifestó en el *Tract* 90 la completa conformidad con ella. En 1845 fue bautizado; en 1847, ordenado sacerdote católico; en 1879, nombrado Cardenal po» León XIII.

Principal representante del llamado "movimiento de Oxford", y apologista del catolicismo, la obra de Newman no pertenece enteramente a la filosofía, aunque tiene en ésta algunos de sus más profundos fundamentos. Así ocurre, ante todo, con su doctrina del asentimiento (VÉASE). Newman establece, por lo pronto, una diferencia entre dos modos de acción mental que parecen confundirse, pero que son, cuando los consideramos desde el punto de vista de su tendencia última, completamente distintos y aun opuestos. Estos modos

de acción mental son formas de aprehensión y pueden ser llamados también asentimientos a proposiciones, en tanto que actos de asentir *a* algo que es propuesto a la mente. Ahora bien, el asentimiento puede ser entendido como nocional y como eal. En el artículo sobre dicho vocablo hemos señalado las definiciones dadas por Newman a cada una de éstas formas de asentimiento y los distintos modos bajo los cuales puede ser entendido el asentimiento nocional. Digamos ahora solamente que mientras el mundo de la aprehensión conceptual y del correspondiente asentimiento se acerca, en su extremo último, al mundo de la indiferencia y de la razón lógica, el mundo de la aprehensión real tiende a abarcar algo más que lo cognoscitivo o, si se quiere, comprende lo intelectual solamente como uno de sus momentos o elementos. Voluntad y emoción participan, por así decirlo, en el asentimiento real, de modo que la respuesta a lo dado puede ser ya completa. De ahí la tendencia a la unicidad del asentimiento real frente a las gradaciones del asentimiento nocional. Y de ahí también que el asentimiento verdadero y total excluya por principio la duda, pues ha eliminado de aquel anterior mundo de la indiferencia todas las posibilidades por las cuales la afirmación de algo puede ser efectivamente indiferente para el que la establece. El asentimiento real no puede entonces ser objeto de una simple operación de naturaleza lógica. Ahora bien, el asentimiento real no supone una subjetivación arbitraria de la situación a la cual asiente, sino el hecho de que únicamente para un espíritu limitado al aspecto intelectual o contraído a lo meramente nocional, existe la posibilidad del error o de la duda. El asentimiento real es, así, la potenciación hasta lo máximo de la objetividad en virtud de haber hecho radicar en ésta todos los elementos y no sólo los intelectuales y cognoscitivos. Newman se aproxima con ello a los intentos realizados desde diversos ángulos para ampliar la objetividad de la verdad, y en particular de la verdad religiosa, pues el mentado asentimiento se produce a su entender de un modo perfecto con las verdades de fe del catolicismo. El combate contra la mera objetividad intelectual no equivale, sin embargo, como ocurrió con el modernismo (VÉASE), a una subjetivación de lo dado, ni a una reducción de los procesos de inferencia y deducción al material empírico, ni a un "sentimentalismo religioso", ni, finalmente, a un activismo pragmatista: la primaria reducción de lo objetivo a lo subjetivo no es más que el primer paso para alcanzar un nuevo concepto de la objetividad como algo que incluye como elemento suyo, y no ciertamente el menos importante, el sujeto que capta lo real, y, por lo tanto, un esfuerzo para crear el ámbito o la situación desde la cual puede darse cualquier demostración mediante una inferencia nocional. Objetividad y subjetividad serían, así, filosóficamente, dos aspectos de una misma realidad completa, sólo falsificada cuando se atendiera separada y exclusivamente a uno de ellos.

Obras filosóficas principales: An *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845. — *The Idea of a University*, 1852. — *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870. — Hay que mencionar aquí también la *Apologia pro vita sua*, 1864. Edición de obras: *Collected Works*, 36 vols., 1868-1881; nueva edición, desde 1947. Edición de *Essays and Sketches*, 3 vols., 1948. — Ed. de *Sermons and Discourses* por Ch. F. Harold, 2 vols., 1949. — *Letters of J. H. Newman*, 1957 [con parte de material hasta entonces inédito]. — Texto hasta ahora inédito de N. sobre prueba de la existencia de Dios en Cap. IV de Adrián J. Boekraad y Henry Tristam, *The argument from conscience to the Existence of God according to J. H. N.*, 1961. — *Letters and Diaries of J. H. N.*, 11 vols. (ed. C. S. Dessdin). — En trad. esp., *El sentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, 1960. — *Antología. Selección de sus principales obras en prosa*, 1946. — Véase A. M. Rae, *Die religiöse Gewissheit bei J. H. Newman*, 1809 (Dis.). — Lucie Félix Faure, *Newman, sa vie et ses oeuvres*, 1901. — Thureau-Dangin, *Newman, catolique, d'après des documents nouveaux*, 1912. — W. Ward, *The Life of J. H. Cardinal Newman*, 2 vols. 1912. — Floris Delattre, *La pensée de J. H. Newman*, 1914. — Th. Haeckner, *Kardinal Newmans Glaubens-philosophie*, 1920. — Erich Przywara, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, 1923. — Id. íd., *Newman Synthesis*, 1931. — Jean Guitton, *La philosophie de Newman: essai sur l'idée de développement*, 1933. — Antonio Alvarez de Linera, *El problema de la certeza en Newman*, 1943. — Charles Frederick Harrold, *John Henry Newman. An Exposition and Critical Study of His Mind, Thought and Art*, 1945. — J. Moody, *J. H. Newman*, 1946. — Maurice Nédoncelle, *La philosophie religieuse de J. H. Newman*, 1946. — J. A. Lutz, *Kardinal J. H. Newman*, 1948. — Robert Sencour, *The Life of Newman*, 1948. — Heinrich Fries y Werner Becker, *Newman-Studien. Erste Folge*, 1948. — L. Bouyer, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 1952. — H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, 1953. — A. J. Boekraad, *The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman*, 1955. — J. H. Walgrave, *N. Le développement du dogme*, 1957. — Varios autores, *Newman-Studien*, 3 vols., 1957. — A. T. Boekraad, *The Personal Conquest of Truth according to Cardinal Newman*, 1959.

NEWTON (ISAAC) (Sir Isaac Newton desde 1705) (1642-1727) nació en Woolsthorpe, cerca de Grantham (Lincolnshire). Cursó sus estudios (1661-1665) en Trinity Collège, de Cambridge, y en 1667 fue nombrado "Fellow" en el mismo College. De 1669 a 1701 profesó matemáticas en Trinity. En 1695 Lord Halifax le encargó la dirección del "Mint" ("Casa de la Moneda") y en 1703 fue nombrado presidente de la "Royal Socieyt".

Los escritos de Newton son abundantes; además de varios informes compuestos como director del "Mint", Newton escribió sobre asuntos teológicos (sobre las profecías de Daniel y el Apocalipsis de San Juan) y hasta se ha dicho que se interesaba, en el fondo, más por la teología que por la matemática y la física. Sin embargo, fue en estos últimos campos donde escribió sus obras más importantes e influyentes (véase bibliografía). No nos ocuparemos aquí del contenido propiamente científico de los trabajos de Newton, que damos por conocido y sobre el que el lector puede informarse en lugares más pertinentes. Nos limitaremos a recordar sus contribuciones en el campo de la matemática (especialmente su "método de 'fluxiones'" [véase INFINITO]) y en la física (desarrollo y sistematización de la mecánica, con las leyes del movimiento [v.] y el 'sistema del mundo' con la teoría de la gravitación universal; desarrollo de las leyes de refracción y reflexión de la luz y teoría corpuscu-

lar de la luz). La mecánica de Newton, en particular, llamada hoy "mecánica clásica", constituyó la primera gran exposición y sistematización de la física moderna y, en calidad de tal, ejerció una influencia considerable sobre la ciencia y la filosofía. Casi todos los grandes filósofos desde Newton tuvieron en cuenta la mecánica newtoniana, casi siempre para celebrarla y aceptarla (Locke, Voltaire, etc.), algunas veces para someter ciertos conceptos básicos a crítica (Berkeley, Leibniz); otras veces para partir de ella como *la ciencia o,* mejor dicho, "el *factum* de la ciencia", que se trataba de justificar y fundamentar gnoseológicamente (Kant).

Desde el punto de vista filosófico interesan en Newton varios aspectos que mencionaremos rápidamente. En primer lugar, el "método" usado en la exposición de "los principios mecánicos de la filosofía" (de la "filosofía natural" o "física"), consistente en "investigar, a partir de los fenómenos del movimiento, las fuerzas de la Naturaleza, y pasar a demostrar los demás fenómenos a base de estas fuerzas". Ejemplo eminente del método es la exposición del "sistema del mundo", en el tercer libro de los *Principia,* pues "mediante las proposiciones matemáticamente demostradas en los libros anteriores, derivamos de los fenómenos celestes las fuerzas de gravedad mediante las cuales los cuerpos tienden hacia el Sol y los demás planetas. Y luego, a partir de estas fuerzas, y mediante otras proposiciones que son también matemáticas, deducimos los movimientos de los planetas, de los cometas, la Luna y el mar", con la aspiración a deducir "el resto de los fenómenos de la Naturaleza por el mismo tipo de razonamiento a partir de principios mecánicos". En otros artículos de la presente obra (véanse, por ejemplo, ESPACIO, HIPÓTESIS, INERCIA, MOVIMIENTO, TIEMPO) hemos tratado con más detalle de algunos de los conceptos fundamentales usados por Newton. Estos conceptos son para Newton conceptos de lo que llama "filosofía experimental", la cual se rige por varias "reglas de razonamiento en filosofía", de las cuales destacamos la regla según la cual el "argumento por inducción" "no debe ser evadido por hipótesis". Por eso Newton proclamó: "No fraguo hipótesis." Las proposiciones en "filosofía experimental" deben ser "inferidas de los fenómenos y generalizadas mediante inducción."

El método de la "filosofía natural" consiste, pues, como Newton indica en la *Óptica,* en "hacer experimentos y observaciones y en derivar conclusiones generales de las mismas mediante inducción, y en no admitir objeciones contra las conclusiones excepto las que proceden de experimentos o de ciertas otras verdades". Una vez llevadas a cabo estas operaciones, que constituyen el análisis, hay que proceder a la síntesis, la cual consiste en "asumir las causas descubiertas y los principios establecidos, y explicar mediante ellos los fenómenos que proceden de ellos, y demostrar las explicaciones". Se ha discutido mucho a este respecto si Newton fue o no fiel a las propias reglas del método, ya que no sólo la noción de "corpúsculo" —con sus "cualidades primarias": dureza, impenetrabilidad, movilidad, etc., y con la suposición de que poseen una *vis inertiae*—, sino también la teoría de la gravitación universal —con el supuesto de la *actio al distans*— parecen ser "hipótesis" no derivables de ningún experimento y de ninguna proposición obtenida inductivamente. Debe advertirse, al respecto, sin embargo, que al hablar de las "hipótesis" Newton se refería a cierto género de hipótesis, especialmente a las que consisten en suponer "cualidades ocultas" en los cuerpos. De este punto hemos tratado en el artículo HIPÓTESIS.

Filosóficamente es importante asimismo la concepción newtoniana del espacio, tiempo y movimiento "absolutos" — ya sea que tales concepciones sean "reales" o meramente "operacionales". No pocas de las ideas filosóficas presupuestas por Newton o derivables de sus "Principios" y "Reglas" fueron objeto de debate entre "newtonianos" y "leibnizianos", y especialmente entre Samuel Clarke (v.) y el propio Leibniz. Aunque Newton indicó que "discurrir acerca de Dios a base de las apariencias de las cosas [los "fenómenos"]" no compete a la "filosofía natural", puso de relieve que el sistema del universo no podía proceder sino "del consejo y dominio de un Ser inteligente y poderoso". En qué relación se hallan ciertos "atributos" de Dios con ciertos "conceptos absolutos" como Espacio y Tiempo, es justamente uno de los temas del debate Leibniz-Clarke.

Obras principales: *Philosophiae naturalis principia mathematica* [citado a menudo: *Principia],* 1687, 2* ed., ed. R. Cotes, 1703, 3ª ed., ed. Pemberton, 1726. — *Opticks, or a Treatise on the Reflection and Colours of Light* [citado a menudo: *Opticks],* 1704, 2ª ed., amp., 1717, 3* ed., amp., 1721. — En 1665 Newton compuso su *Analysis per aequationes numero terminorum infinitas;* hacia 1668 compuso el *Tractatus de quadratura curvarum y* en 1671 compuso el *Methodus fluxionum et serierum infinitarum, cum eiusdem applicatione ad curvarum geometriam,* pero estos escritos matemáticos fueron publicados bastante después de su composición: el citado *Tractatus* fue publicado como apéndice a la *Opticks* [Cfr. *supra*]; en 1712 se publicó el *Analysis, y* sólo en 1736 el *Methodus fluxionum.* En 1774 se publicaron una serie de *Opuscula.* — Entre los escritos teológicos de Newton destacan sus *Observations on the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John,* publicadas en 1733.

Edición de obras: *Opera quae exstant omnia, 5* vols., 1779-1785, ed. S. Hornsley, reimp., 1963 y sigs. — Véase también: *Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents,* 1958, ed. I. B. Cohen, con la colaboración de R. E. Schofield [no incluye ni *Principia* ni *Opticks*]. — Importantes para el conocimiento de N. son las siguientes ediciones de textos, en su mayor parte procedentes de la importante colección, aún no enteramente publicada, de manuscritos de N., o relativos a N., que se halla en la Universidad de Cambridge (la "Portsmouth Collection"): *Uncollected Scientific Papers of I. N.,* 1962, ed. A. R. Hall y M. B. Hall. — *The Correspondence of I. N.,* 3 vols.: I (1661-1675), 1959; II (1676-1687), 1960; III (1688-1694), 1961, ed. H. W. Turnbull [cartas de Newton y a Newton, a Collins. Oldenburg, Huygens, etc.]. — Selección de escritos teológicos: *Sir I. N.: Theological Manuscripts,* 1950, ed. H. McLachlan.

Vida: David Brewster, *N.,* 1831. — íd., íd., *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir I. N.,* 2 vols., 1855, 2» ed., 1860. — A. de Morgan, *Essays on the Life and Work of N.,* 1914, ed. F. E. B. Jourdain. — L. T. More, *I. N. A Biography,* 1934. — F. Dessauer, *Weltfahrt "der Erkenntnis. Leben und Werk I. Newtons,* 1945. — Cortes Pla, *I. N.,* 1945. — E. N. da C. Andrade, *Sir L N.,* 1954.

De los escritos sobre la obra de N.,

destacamos: K. Snell, *N. und die mechanische Naturwissenschaft*, 1843. -- A. Struve, *Newtons naturphilosophische Ansichten*, 1869. — C. Neumann, *Über die Prinzipien der galileischnewtonsche Theorie*, 1870. — I. Rosenberger, *N. und seine physikalische Prinzipien*, 1893. — P. Volkmann, *Über Newtons Philosophia Naturalis*, 1898. — L. Bloch, *La philosophie de N.*, 1908. — H. G. Steinmann, *Über den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit*, 1913. — A. J. Snow, *Matter and Gravity in Newion's Physical Philosophy*, 1926. — Hélène Metzger, *Attraction universelle et religion naturelle*, 1938. — Stephen Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion", *The Philosophical Review*, LXVIII (1959), 1-29, 203-27.

Todas las obras sobre los orígenes de la ciencia moderna y sobre la historia de la teoría del conocimiento moderna se ocupan de Newton; destacamos: E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, 1925, ed. rev., 1932 v la obra Das *Erkenntnisproblem*, de E. Cassirer (Cfr. bibliografía de CASSIRER [ERNST]). — También: E. W. Strong, *Procédures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1936. — Entre las obras sobre la relación entre Newton y otros, mencionamos: J. Durdik, *Leibniz und N.*, 1869. — K. Dieterich, *Kant und N.*, 1877. — H. McLachlan, *The Religious Opinions of Milton, Locke, and Newton*, 1941. — E. T. Whittaker, *Aristotle, Newton, Einstein*, 1942. — Para los desarrollos anteriores a Newton (además de Burtt, Cassirer cit. *supra)*: Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, 1950. — Para la influencia de Newton (además de H. G. Steinmann, Cassirer *et al.*, cit. *supra*): Pierre Brunet, *L'introduction des théories de N. en France au XVIIIe siècle (avant 1738)*, 1931.

NEXO. En la doctrina de las relaciones (véase RELACIÓN), sobre todo si se entiende a la vez lógica y ontológicamente, se pueden plantear problemas relativos al tipo de relación que liga dos o más entidades entre sí. Puede hablarse entonces de muchas clases de relación, tales como la unión, la fusión, la mezcla, la cohesión, etc., etc. Uno de los vocablos que pueden usarse para designar cualesquiera tipos de relación es el vocablo 'nexo'. En principio se puede considerar el nexo desde dos puntos de vista: como nexo "lógico" y como nexo "real". Ejemplo del primero es el nexo que puede establecerse entre dos o más proposiciones, especialmente dentro de una cadena deductiva. Ejemplo del segundo es el que se llama a veces "nexo causal" o, simplemente, causalidad.

Aristóteles se planteó el problema de la naturalexa del "nexo", συμπλοκή y en particular se planteó el problema de si el nexo es real (pertenece a las cosas) o "lógico" (pertenece al discurso). Dicho filósofo concluyó que pertenece al discurso (*Met.*, E, 4, 1027 b 30). Esto significa, o puede significar, que las relaciones entre entidades no pertenecen a las entidades sino al modo de considerarlas o ligarlas. Se puede decir entonces que las relaciones son "externas". En cambio, cuando se afirma que el nexo pertenece a las cosas, se mantiene la llamada "doctrina de las relaciones como relaciones internas". Otros filósofos se preguntaron por la naturaleza del nexo entre diversas entidades: entre las cosas naturales entre sí; entre el alma y las cosas (por lo menos en tanto que conocidas); entre Dios y las criaturas; entre las diversas Personas de la Trinidad; entre las ideas y las realidades, etc., etc. Diversas doctrinas formuladas acerca del modo como las entidades están relacionadas con su principio o sus principios, como están relacionadas entre sí, etc., pueden ser mejor comprendidas cuando analizamos la naturaleza del nexo considerado — por ejemplo, cuando tratamos de averiguar si el nexo es el que se establece entre un modelo y lo imitado, o entre una causa y un efecto, etc. En casi todos los sistemas filosóficos es importante el modo de concebir el nexo (o, según los casos, los diversos tipos de nexo), pero en algunos sistemas la cuestión de la índole del nexo, o nexos, es fundamental. Tal ocurre, por ejemplo, en Spinoza, en cuya filosofía la idea de nexo como orden, *ordo, y* conexión, *connexio*, de las ideas y de las cosas (*Eth.*, II, prop. vii), desempeña un papel capital. Tal ocurre asimismo en Hegel, a causa de la importancia básica del nexo como "nexo dialéctico". En algunas doctrinas filosóficas la idea de nexo en cuanto conexión estructural parece ser más básica que la de las cosas, entidades, términos, etc. conexionados. Tal sucede en la mayor parte de las filosofías llamadas "funcionalistas", a diferencia de las filosofías de carácter primariamente "substancialista". En algunas de estas filosofías "funcionalistas" las realidades son descritas como "conexiones estructurales". Uno de los autores que más insistió en la idea del nexo como conexión estructural fue Dilthey. Este autor describe a menudo "nexos" (psíquicos, históricos, etc.) en las mencionadas conexiones estructurales *(Zusammenhänge)* y habla a veces de tipos fundamentales de nexos estructurales — como, por ejemplo, el nexo estructural como tal y la conexión temporal *(Psychologie,* VIII).

El examen de la idea de nexo está en relación estrecha con el análisis de los todos y sus partes (véase TODO) y con las diferencias a veces establecidas entre un todo como estructura y un todo como suma. Muchos de los autores que han insistido en la importancia del nexo han mantenido que los todos son estructuras y no, para usar expresiones de Hegel, *Und-Verbingunden* o *blosse Kopulation.*

Observemos que Whitehead ha utilizado el vocablo 'nexo' *(nexus)* como término técnico, cuya significación es, según el autor, distinta de la tradicional, de forma que 'nexo' está en el pensamiento de Whitehead en una situación análoga a la que están expresiones como 'entidad actual [efectiva, real]', 'prehensión' (VÍASE) y 'principio ontológico'. *Grosso modo,* el nexo es en Whitehead el modo peculiar como los "acontecimientos" están agrupados. El nexo no es siempre, ni frecuentemente, un "nexo universal"; es más a menudo un nexo particular de un determinado grupo de acontecimientos con otro determinado grupo de acontecimientos. Según Whitehead, una entidad percipiente puede percibir, mediante "sensibilidad perceptual", nexos particulares. Últimamente, el mundo efectivo de una "entidad actual" puede ser concebido como un nexo "cuya objetivación constituye la unidad completa de un dato objetivo para la sensibilidad física de tal entidad actual", de suerte que "esta entidad actual es el percipiente originario de aquel nexo". Así, "cada mundo actual [efectivo, real] es un nexo *(nexus)* que en este sentido es independiente de su percipiente originario". Todo nexo, además, es "un nexo componente, primero realizado en al-

guna fase ulterior de concrescencia (*concrescente*) de una entidad actual" (*Process and Reality*, Parte III, Cap. I, sección ix).

NICÉFORO CHUMNO (1261-1321), uno de los más destacados e influyentes filósofos bizantinos, es considerado como un antiplatónico y antineoplatónico por su constante oposición a todo realismo. Según este filósofo, las ideas (o formas) no existen sino con los cuerpos. Ello le llevó en ocasiones a una posición claramente nominalista, la cual tenía como fundamento un supuesto teológico: el de que Dios está por encima de toda realidad y, por tanto, no está en ningún modo ligado a ideas eternas (opinión similar a la de muchos nominalistas de la escuela occamista). Sin embargo, en otras ocasiones se inclinó hacia un conceptualismo de tipo aristotélico. El nominalismo (o conceptualismo) de Nicéforo Chumno no le impedía, sin embargo, seguir algunas de las opiniones platónicas, especialmente en lo que toca a la naturaleza del alma, su simplicidad, inmortalidad, etc. En alguna medida, Nicéforo Chumno se manifestó ecléctico respecto a Platón y a Aristóteles, los dos autores que tuvo constantemente en cuenta en sus tratados.

Nicéforo Chumno escribió tratados *Sobre la materia, Sobre las ideas y Sobre el alma sensible y vegetativa.* Escribió también una serie de cartas de índole filosófica y teológica. — Véase F. Boissonade, *Anécdota Graeca*, I, 293-312; II, 137-87; III, 356-408; V, 183-50, y *Anécdota Nova*, 1-201. Para escritos teológicos, Migne, *P. G.*, CXL, 1397-1526. — Véase también B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, 1949, págs. 247-49.

NICOL (EDUARDO) nac. (1907) en Barcelona, ha sido secretario general de la Fundació Bernât Metge y es actualmente profesor titular de carrera en la Universidad Nacional de México. Nicol ha trabajado sobre todo acerca del tema de la expresión. Varias fases son perceptibles en su pensamiento al respecto. La primera está representada por un análisis fenomenológico del hombre en sus situaciones vitales (véase SITUACIÓN), del cual resulta una teoría del hombre como ser determinado por la temporalidad y la espacialidad, y de la vida como acción (expresión). La segunda se manifiesta mediante un estudio de la historicidad del *ser* del hombre; de este estudio se desprenden, entre otros resultados, la erección de una ley de herencia histórica por la cual se hace osible la salvación de la verdad en la ley reguladora de producción de las verdades. La tercera consiste en una investigación de la salvación de la verdad antes de la ciencia, lo cual implica una teoría del conocimiento como re-conocimiento, y la afirmación de que el objeto se constituye como tal no en la relación dual *sujeto-objeto*, sino en la apófansis verbal por la cual dos sujetos identifican el ente como realidad común. La cuarta se revela en una afirmación de la evidencia inmediata y apodíctica del otro (el prójimo) como ser de la expresión. Con ello se superan, según Nicol, las posiciones opuestas del realismo y del idealismo; además, ello permite fundamentar una ontología de lo humano. La expresión resulta ser así el carácter ontológico primario (y constitutivo) del hombre a partir del cual derivan fenomenológicamente los otros caracteres, de tal suerte que la propia ciencia puede ser considerada como una expresión.

Obras: *Psicología de las situaciones vitales*, 2» ed., 1963. — *La idea del hombre*, 1946. — *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, 1950. — *La vocación humana*, 1953. — *Metafísica de la expresión*, 1957. — *El problema de la filosofía hispánica*, 1961.

NICOLÁS DE AUTRECOURT, Ultricuria o Autricuria († *ca.* 1350), estudió artes y teología en París, desempeñando el cargo de maestro de artes hasta que le fue prohibida la enseñanza en virtud de la condenación, en 1347, de un considerable número de sus tesis. Siguiendo los precedentes de Occam y en clara oposición al aristotelismo, Nicolás de Autrecourt admite solamente como verdaderas las proposiciones resultantes de la experiencia inmediata y las que pueden remontarse al principio de contradicción. Ahora bien, tal afirmación supone la limitación del conocimiento al hecho de que una cosa sea, pero no de que haya otra cosa derivada de ella. La inmediata consecuencia de tal supuesto es una crítica de la causalidad y la substancia que ha hecho de Nicolás de Autrecourt un predecesor de Hume. Pero mientras Hume niega no sólo que la relación *causa-efecto* sea analítica sino que pueda ser dada en la experiencia inmediata, Nicolás de Autrecourt rechaza sólo el carácter analítico de esta relación. En cambio, puede afirmarse la procedencia de un efecto y su vinculación a la causa por la inmediata experiencia, única que proporciona el saber al lado del criterio supremo de la contradicción. Lo mismo ocurre, según Nicolás de Autrecourt, con la idea de la substancia y la relación *substancia-accidente*. En uno y otro caso puede concluirse de una cosa a otra, pero esta relación no es necesaria; la relación causal y la substancial pueden afirmarse sólo, pues, con seguridad dentro de los límites de la experiencia, y su ampliación es meramente algo probable. De ahí la reducción de las evidencias a lo existente experimentado y aun la negación de la substancia en su sentido tradicional, pues lo substancial se halla meramente en lo que es experimentado. La crítica de Nicolás de Autrecourt pasa asimismo al terreno de la teología construida a base de la filosofía aristotélica, pero ante la improbabilidad de las afirmaciones concernientes a lo inexperimentable o que no pueden deducirse del principio supremo de contradicción se remite a la revelación admitida por la mayor probabilidad adscrita a la fe.

Las cartas de Nicolás d'Autrecourt a Bernardo de Arezzo han sido publicadas con otros textos; las tesis condenadas en 1347 fueron impresas en varias ediciones de las sentencias de Pedro Lombardo. La más reciente y completa edición de escritos, con comentario y exposición de su filosofía, en J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 2]. — Véase, además: Paul Vignaux, art. Nicolas d'Autrecourt, en *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant - Mangenot - Amann, t. XI, cols. 562-587. — J. Reginald O'Donnell, "Nicholas of Autrecourt" (*Mediaeval Studies*, t. I, 1939; contiene edición del tratado *Satis exigit ordo executionis*). — E. A. Moody, "Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt", 1947 [*Franciscan Studies*, 7], págs. 113-46. — J. R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in Fourteenth Century Thought*, 1948. — M. del Pra, *Nicola di Autrecourt*, 1951.

NICOLAS DE CUSA (1401-1464) Nicolaus Cusanus, Nicolaus Chrypffs o Krebs (llamado a veces "el Cusano"), nació en Cues (Cusa). Después de estudiar en Heidelberg y Padua, se trasladó a Roma, y de allí a Colonia para seguir estudios eclesiásticos. En 1426 se ordenó sacerdote. Secretario durante un tiempo del legado del Papa en Alemania, Orsini, y amigo de muchos humanistas, así como de Gutenberg, contribuyó a la impresión de manuscritos, especialmente de manuscritos griegos. En 1432 Nicolás de Cusa participó en el Concilio de Basilea, representando primero el llamado "partido conciliar", y luego el llamado "partido papal". Como representante de la Santa Sede intervino en diversas negociaciones esclesiásticas, incluyendo la que contribuyó a la incorporación por un tiempo de la Iglesia oriental a Roma. En 1448 Nicolás de Cusa fue nombrado Cardenal. En 1450 fue nombrado obispo de Brixen y durante los años 1451 y 1452 fue legado del Papa en Alemania.

Familiarizado con la tradición neoplatónica, agustiniana y mística de la Edad Media, sin por ello descartar totalmente la tradición aristotélicotomista, y con la influencia de ciertos autores nominalistas, Nicolás de Cusa parece ser, visto superficialmente, un filósofo y teólogo "ecléctico". Esta apariencia tiene algo de verdad en cuanto que Nicolás de Cusa aspira a completar armónicamente el pensamiento de otros autores. Sin embargo, hay en su pensamiento, y sobre todo en el modo de expresar su pensamiento, mucho que en su época era "nuevo' y que ha sido calificado de "moderno" o de "pre-moderno". Desde el punto de vista filosófico —o filosófico-teológico— interesan en Nicolás de Cusa especialmente el modo como afrontó dos cuestiones, para él, por lo demás, íntimamente relacionadas entre sí: la cuestión del conocimiento o, más adecuadamente, del acceso a la realidad; y la cuestión de la naturaleza de Dios y de la relación entre Dios y el mundo, o Dios y las criaturas.

En lo que toca a la "cuestión del conocimiento", Nicolás de Cusa distinguió cuatro grados del conocer: los sentidos, que proporcionan imágenes confusas e incoherentes; la razón, que las diversifica y ordena; el intelecto o razón especulativa, que las unifica; y la contemplación intuitiva, que, al llevar el alma a la presencia de Dios, alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios. En cierto modo, el conocimiento de Dios es un conocimiento por *via negativa*, pues es el que se obtiene cuando se descartan todos los demás conocimientos. Pero en cierto modo es un conocimiento positivo, por cuanto es saber lo que constituye Dios en su realidad infinita.

Para Nicolás de Cusa, la mencionada "unidad de los contrarios", o la "unidad suprema", es el propio Dios. Es *coincidentia oppositorum*, porque es, por decirlo así, "el lugar" en el cual tiene asiento la verdad suprema como superación de toda contradicción. Dios es para Nicolás de Cusa la posibilidad de todas las cosas y, a la vez, su realidad; es el *possest*, esto es, el poder ser que ha llegado a ser de un modo real y absoluto. Pero esta suma potencia y sumo ser no le convierte sólo en un *máximo*, en una elevación a la potencia infinita de la finitud del mundo; por hallarse en todo es también un *mínimo*. De la misma manera que en las figuras geométricas que tienden a un límite, este límite es la unidad de él mismo y de la figura, así Dios es el punto en donde coincide de toda oposición de figuras, el verdadero y auténtico infinito actual. Nicolás de Cusa se vale de ejemplos extraídos de los problemas matemáticos de límite para ilustrar sus concepciones acerca de la divinidad y del mundo: el arco de una cuerda coincide con ésta cuando el arco es máximo; la curva coincide con la recta cuando la circunferencia crece hasta el infinito. El mundo es manifestación de Dios y en él posee el principio de su unidad y orden; es, por así decirlo, "el máximo concreto y compuesto". Mas para aspirar al saber de la unidad suprema es necesario que el hombre se sumerja en un espíritu de ausencia de determinaciones positivas, de renuncia a toda afirmación. Tal estado de espíritu, en el cual el alma se desprende del conocimiento de los contrarios y se aproxima al conocimiento por la razón especulativa o intuición intelectual, es la verdadera *docta ignorantia* (véase DOCTA IGNORANCIA), la "sabiduría" y no la "ciencia", la ignorancia que se hace consciente de la impotencia de todo saber racional. Ello es posible, según Nicolás de Cusa, tanto más cuanto que el hombre es, en realidad, una imagen de lo divino, un microcosmo en el cual se refleja, disminuido, pero omnipresente, el macrocosmo de la totalidad.

Obras: *De concordantia catholica* (1433). — *De reparatione Calendarii* (1436). — *De docta ignorantia* (1440). *De coniecturis* (1440). — *De quaerendo Deum* (1445). — *De filiatione Dei* (1445). — *De dato patris luminum* (1446). — *De Genest* (1447). — *Apologia doctae ignorantiae* (1449). — *Idiota* (1450, con *De sapientia dialogi duo*, *De mente*, *De staticis experimentis*). — *De novissimis diebus* (1453). — *De visione Dei* (1453). — *De pace seu concordantia fidei* (1454). — *Complementum theologicum, figuratum in complementis mathematicis* (1454). — *De beryllo* (1458). — *De possest* (1460). — *De cribatione Alchorani* (1461). — *De non aliud* (1462). — *De venatione sapientiae* (1463). — *De ápice theoriae*, *De ludo globi* (1464). — *Compendium* (1464).

Ediciones de obras: Estrasburgo (1488) [reimp. de la misma en prep. por Paul Wilpert, en Miscellania Medievalia, 5]; Paris (1514); Basilea (1565). — Edición crítica al cuidado de la "Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse" y bajo el cuidado de E. Hoffmann, R. Klibansky, J. Koch *et al.*: *Nicolaus de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad Codicum Fidem édita.* — El plan de publicación de las obras (muchas ya aparecidas) es: *I. De docta ignorantia; H. Apologia; II. Apologia doctae ignorantiae; III. De coniecturis; IV. De filiatione Dei, De Genesi; V. Idiota de sapientia, De mente, de staticis experimentis; VI. De visione Die; VIL De pace fidei; VIII. Cribatio Álchorani; IX. De ludo globi; X, Compendium, De possest; XL De beryllo, De dato patris luminum, De quaerendo Deum; XII. De venatione sapientiae, De ápice theoriae; XIII* y *XIV. De concordantia catholica.* En la publicación el plan ha sido algo cambiado; por ejemplo, el t. XIII (aparecido en 1944) incluye *Directio speculantis seu de non aliud;* el t. XIV el Libro I de *De concordantia catholica* (aparecido en 1939). — En trad. esp.: *La docta ignorancia,* 1957 (trad., prólogo y notas de Manuel Fuentes Benet).

Eduard Zellinger, *Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundlegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke,* 1960 [basada en ediciones críticas, ed. de París de 1514 y varios manuscritos]. — Una

Cusanus-Gesellschaft publica desde 1961 *Mitteilungen und Forschungsbeiträge,* en forma de anuario. Hay, en la Universidad de Maguncia, un *Institut für Cusanus-Forschung,* fundado por Rudolf Haubst en 1960.

Véase F. A. Scharpff, *Der Kardinal N. von Cues,* 1843. — Íd., íd., *Der Kardinal und Bishof N. von Cues als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrh.,* 1871. — R. Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des N. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen,* 1880. — J. Uebinger, *Philosophie des N. Cusanus,* 1881. — Íd., íd., *Die Gotteslehre des N. C.,* 1888 (con edición del texto hasta entonces inédito: *De non aliud*). (Otros escritos de Uebinger sobre las obras de Cusa en el *Zeitschrift für Philosophie, Philisophisches Jahrbuch e Historisches Jahrbuch,* 1893-1894). — G. Grüning, *Wesen und Aufgabe des Erkennens nach N. Cusa,* 1902. — Max Jacobi, Das *Weltgebäude des Kardinals N. von Cues,* 1904. — Ch. Schmidt, *Kardinal N. Cusanus,* 1907. — K. P. Hasse, *Nikolaus von Kues,* 1913. — Edmund Vansteenberghe, *Le Cardinal M. de Cues: L'action. La pensée,* 1920, reimp., 1963 [con bibliografía; el mismo autor publicó, en 1910, el texto hasta entonces inédito: *"De ignota literatura"* de Juan Wenck de Herrenberg contra Nicolás de Cusa]. — Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* 1927 (trad. esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* 1951). — J. Ritter, *Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus,* 1927. — Paolo Rotta, *Il Cardinale Nicolò di Cusa, la vita ed il pensiero,* 1928. — E. Hoffmann, "Cusanus-Studien. I. Das Universum des N. von Cues" (*Sitzungsberiche der Heidelb. Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist. Klasse,* 1929/1930. — P. Mennicken, *N. von Cues,* 1932. — H. Bett, *N. of Cusa,* 1932. — H. Rogner, *Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des Nikolaus von Kues,* 1937. — H. Kunkel, *Schickal und Liebe des Nikolas von Cusa,* 1949. — R. Schultz, *Die Staatsphilosophie des N. con Kues,* 1948. — G. Saitta, *N. Cusano e l'umanesimo italiano,* 1957. — Karl Volkmann-Schluck, *N. C. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit,* 1957. — C. Hummel, *N. C. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie,* 1961.

NICOLÁS DE DAMASCO (nac. *ca.* 64 antes de J. C.) fue uno de los más destacados peripatéticos de la época. Como Andrónico de Rodas y Aristón de Alejandría, se dedicó intensamente a la recopilación y a la investigación: resultado de ello es una descripción de las plantas, todavía conservada. Nicolás de Damasco escribió también numerosos comentarios filosóficos, que abarcaban prácticamente todos los campos del saber —desde la metafísica y teología hasta la meteorología—, pero de muchos de ellos solamente se han conservado fragmentos y de algunos únicamente los títulos. En una obra titulada *Sobre Aristóteles,* Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους, Nicolás de Damasco parece haber escrito una introducción sistemática al estudio del Estagirita. Nicolás fué consejero de Herodes el Grande.

Textos: Th. Roeper, *Nic. Dam. de Aristotelis philosophia librorum reliquiae (Lectiones Abulpharagianae),* 1844. — Hay fragmentos de una traducción siria de la obra sobre Aristóteles en un manuscrito cantabrigiense. — E. H. F. Meyer, *Nic. Damas. de plantis libri duo,* 1841. — K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum,* III, 348 y sigs. — Véase C. Trieber, *Quaestionae Laconicae, pars I: De N. Dam. Laconicis,* 1866.

NICOLÁS DE ORESME († 1362) nació en un lugar (según algunos, Allemagne) del obispado de Bayeux, en una zona ocupada hoy por el departamento de Calvados, en Normandía (Francia). Estudió teología en París y fue gran maestro del Colegio de Navarra, de la Universidad de París, en 1356. En 1377 fue nombrado obispo de Lisieux.

Nicolás de Oresme es considerado como un precursor del tipo del *uomo universale* renacentista a causa de la amplitud de sus intereses intelectuales. En efecto, se ocupó de filosofía, física, matemáticas, astronomía, astrología y economía (su tratado sobre las monedas es uno de los primeros, si no el primero, sobre la cuestión en la última Edad Media y comienzos de la época moderna). Es considerado asimismo como uno de los precursores de la física (y especialmente de la cinemática) moderna. Habitualmente se incluye a Nicolás de Oresme entre los físicos de la llamada "Escuela de París" (VÉASE), pero debe tenerse en cuenta que en muchos respectos Nicolás de Oresme trató de cuestiones físicas en formas que se acercan a las de los mertonianos (v.) y, en todo caso, insistió más que otros en la descripción matemática de procesos físicos. Su influencia al respecto fue considerable; según hemos indicado en el artículo sobre los mertonianos, muchos autores influidos por éstos fueron asimismo influidos por Nicolás de Oresme, por lo menos en cuanto usaron su famoso "método gráfico".

Este método consiste esencialmente en el uso de figuras bidimensionales con el fin de representar variaciones en cualidades y en movimientos de los cuerpos. Para la representación de movimientos, Nicolás de Oresme usó una línea para representar el tiempo y otra para representar las llamadas "velocidades instantáneas". Para la representación de cantidades de una cualidad, usó una línea para representar extensión de la cualidad en un sujeto y otra línea para representar las diversas cualidades intensivas. Nicolás de Oresme dio también una prueba muy influyente del teorema de la velocidad media y desarrolló la noción de la "cantidad de velocidad", haciendo progresar grandemente el análisis y descripción matemática del movimiento uniformemente acelerado de los cuerpos.

Los más importantes escritos físicos y matemáticos de Nicolás de Oresme son: *Tractatus de configurationibus formarum.* — *De uniformitate et difformitate intentionum.* — *Questiones super geometriam Euclides.* — *De velocitate motus alterationis.* — *De proportionibus velocitatum in motibus.* — *Algorismus proportionum.* — *De proportionibus proportionum.* Algunos de estos tratados fueron publicados a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI (generalmente con otros textos); otros han permanecido inéditos hasta el presente; de otros se han publicado fragmentos (P. Duhem, M. Clagett, L. Thorndike, A. Maier, etc.). Las más abundantes y exactas referencias a las ideas físicas y matemáticas de Nicolás de Oresme se encuentran en los escritos de los historiadores mencionados en el paréntesis anterior a que hemos hecho referencia en detalle en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE). — De los escritos astronómicos destacan: *Cuestiones super de celo.* — *Libre du ciel et du monde.* De este último hay ed. por A. D. Menut y A. J. Denony, *en Mediaeval Studies,* III y IV (1941-1943); Cfr. de dichos autores: "Nicolas Oresme: Le Libre du Ciel et du Monde", *Franciscan Studies,* VII (1947), 113-46. — Su tratado sobre la moneda se titula *Traicté de la première invention des monnaies* (y, en

latin: *De mutationes monetarum*, o también *De moneta*; véase al efecto Émile Bridey, *N. O. Étude d'histoire des doctrines et des faits économiques. La théorie de la monnaie au XIVe siècle*, 1906, y Ch. Johnson, *The* De Moneta *of N. de O.*, 1957. — De sus escritos astrológicos es importante sobre todo el *Livre des divinations;* ed., trad. y notas en G. W. Coopland, *N. O. and the Astrologers; A Study of His* Livre de Divinacions, 1952 [incluye porciones del *De falsis Prophetis*, de Pedro de Ailly, y texto del latino *Tractatus contra Judicarios Astrónomos*, de Nicolas de Oresme]. — Se deben asimismo a Nicolás de Oresme paráfrasis francesas de la *Politica u de la Oeconomica* de Aristóteles (*Aristotelis Politica et Oeconomica cum glossematibus gallice versa* [1486], así como comentarios a la *Ethica Nicomachea* (ed. por A. D. Menut, 1940).

Sobre N. de O. véanse obras de P. Duhem, M. Clagett, L. Thorndike, A. Maier antes referidas; además: Ernst Bochert, *Die Lehre von der Bewegung bei N. O.*, 1934 (Dis.). — Sobre el "método gráfico", obras de M. Clagett [que ha ed. fragmentos] y H. Wieleitner, "Über den Funktionsbegriff und die graphische Darstellung bei Oresme", *Bibliotheca Mathematica*, 3 Folge, XIV (1914), 193-248.

NICOLE (PIERRE) (1625-1695) nació en Chartres, de donde salió en 1642 hacia París para estudiar en el Collège d'Harcourt, siendo recibido de maestro de Artes en 1644. Su frecuentación de la casa de Port-Royal de París y sus conversaciones con Arnauld (v.) lo llevaron al jansenismo (v.). Nicole profesó en Port-Royal de París (1646-1650) mientras obtenía el grado de bachiller en 1649 pero renunciaba a seguir la carrera eclesiástica que había iniciado. En 1650 pasó a Port-Royal-des-Champs, donde compuso con Arnauld la Lógica de Port-Royal (véase PORT-ROYAL [LÓGICA DE]), y colaboró en la redacción de multitud de tratados, cartas y apologías jansenistas y antimolinistas, incluyendo, según se dice, las *Provinciales* de Pascal, de las cuales bosquejó algunas, retocó otras y tradujo todas al latín con un comentario que llevaba el pseudónimo de Guillermo Wendrock, doctor en teología en Salzburgo. Hacia 1664-1665 compuso unas *Cartas sobre la herejía imaginaria (Lettres sur l'hérésie imaginaire*). Después de la llamada "paz clementina", es decir, cuando el Papa Clemente IX accedió a que se firmara el célebre formulario haciendo reservas "de hecho" —la famosa distinción entre la "cuestión de derecho" y la "cuestión de hecho" en el curso de la polémica jansenista se debía justamente a Nicole—, Nicole se retiró de las querellas jansenistas y se consagró en gran parte a la composición de varias obras de carácter ético, educativo y teológico. En las últimas combatió las tendencias quietistas (véase QUIETISMO) y protestantes, y desarrolló un sistema de la gracia en oposición a muchas ideas de su antiguo amigo y colaborador, Arnauld. Nicole subrayó en sus últimas obras "la debilidad del espíritu humano" contra los que pensaban haber descubierto de una vez por siempre los principios de las ciencias. Ello ha hecho pensar a algunos que Nicole se dejó llevar por el pirronismo, pero debe tenerse en cuenta que los ataques de Nicole contra las pretensiones de los filósofos a alcanzar verdades absolutas no lo conducían a negar la posibilidad de demostrar verdades tales como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma siempre que la demostración no fuese puramente especulativa y se atuviese a la consideración racional del orden del mundo. Característico del pensamiento de Nicole en muchos de sus escritos no polémicos es la actitud del moralista, con la aplicación del "espíritu de finura" a los problemas del "conocimiento del hombre" y de la relación entre los hombres en la sociedad.

Además de la *Logique de Port-Royal*, de los escritos en los cuales colaboró y de las mencionadas *Lettres sur l'hérésie imaginaire*, se deben a Nicole: *Essais de morale*, una vasta colección de volúmenes diversos, cuyo primer tomo apareció en 1671 bajo el pseudónimo de Mombrigny. En la forma en que fueron impresos en 1744, los *Essais de morale* de Nicole comprenden: *Divers opuscules de morale* (6 vols.); *Lettres sur différents sujets* (3 vols.); *Réflexions morales sur les Epîtres et Évangiles* (5 vols.); *Vie de Nicole*, tirée de ses écrits, por el Abate Goujet (1 vol.); *Instructions théologiques et morales sur les sacrements* (2 vols.); *Instructions théologiques et morales sur le Symbole* (2 vols.); *Instructions théologiques et morales sur le Décalogue* (2 vols.); *Instructions théologiques et morales sur l'Oraison dominicale* (1 vol.); *Traité de la prière* (2 vols.); *L'esprit de Nicole, ou Instructions tirées de ses ouvrages*, por el Abate Cerveau (1 vol.). — Nicole escribió también un *Essai sur le moyen de conserver la paix avec les hommes;* un *Traité de la grâce générale*, en 2 vols.; una *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, y *De l'éducation d'un prince* (para el primogénito de Victorio Amadeo II de Saboya).

Edición de obras por C. Jourdain (Paris, 1844). — Véase Reinhold Schenk, *Die Verstandes- und Urteilsbildung in ihrer Bedeutung für die Erziehung bei N.*, 1908. — E. Thouverez, P. *N.*, 1926. — Le Breton Grand-Maison, *P. N. ou la civilité chrétienne*, 1946. — Véase también bibliografía de JANSENISMO y PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

NICOLETTO DA UDINE (PAOLO). Véase PABLO DE VENECIA.

NICÓMACO DE GERASA (Arabia) (*fl.* 140) desarrolló las tendencias neopitagóricas en el sentido de una mística numérica en su *Introducción a la aritmética*, Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή. Según Nicómaco, los números han *pre-existido* al mundo y han constituido el modelo según el cual éste ha sido forjado. El neopitagorismo se combinaba, pues, en Nicómaco con el platonismo (del *Timeo)*, con típicas concepciones neoplatónicas según las cuales los números constituyen la realidad de las ideas, y con concepciones filónicas según las cuales las ideas (o números) están en la mente de Dios como principios. Por lo demás, los números eran interpretados como representando tales principios (así, el Uno o, mejor, lo Uno es la divinidad o la razón; el dos o, mejor, la diada, la materia) en forma que recuerda las especulaciones, a base de oposiciones, de los miembros de la Academia antigua.

Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libri II, ed. R. Hoche, Lipsiae, 1866. Hay comentarios y escolios a la obra por Jámblico (ed. H. Pistelli, Lipsiae, 1894), y por Juan Filopón (ed. R. Hoche, Wesel, 1864-1865 y 1867). — La *Introducción* de Nicómaco fue traducida al latín por Apuleyo y Boecio y, como indica A. J. Festugière *(La Révélation d'Hermès Trimégiste*, I, 1944, pág. 2), sirvió en esta forma como manual de estudio todavía durante los siglos XII y XIII.

NICÓSTRATO (*fl.* 160 a 170) fue más fiel a la ortodoxia platónica y menos inclinado al eclecticismo que la mayor parte de los autores platonizantes de su época. Su importancia en la historia de la filosofía se debe al minucioso comentario que hizo de

las *Categorías* de Aristóteles, comentario que fue ampliamente usado por varios filósofos neoplatónicos (Plotino, Porfirio) y que ha valido durante muchos siglos como expresión de la actitud "ortodoxa" frente a esta parte de la doctrina aristotélica. Nicóstrato pretendía hallar numerosas aporías en la doctrina aristotélica; casi todas ellas se derivaban, a su entender, de la tendencia de Aristóteles a considerar lo sensible y lo inteligible como especies de un mismo género en vez de mantenerlos separados.

Fragmentos del comentario de Nicóstrato han sido conservados en los comentarios de Simplicio. Véase K. Praechter, "Nikostrat, der Platoniker", *Hermes*, LVII (1922), 481-517.

NIETZSCHE (FRIEDRICH) (1844-1900), nació en Röcken y estudió en la Universidad de Bonn con O. Jahn y F. Ritschl, pasando en 1865 a Leipzig, donde cursó filología y comenzó a entusiasmarse con Schopenhauer y la música. Allí trabó amistad con Erwin Rohde y luego con Richard Wagner. Nombrado el año 1870 profesor ordinario de filología clásica en Basilea, donde se relacionó con J. J. Bachofen y Jakob Burckhardt, abandonó el cargo en 1878 por grave enfermedad, después de haber roto con Wagner. Hasta 1889, aproximadamente, y justamente durante el período de su mayor actividad literaria, pasó una gran parte de los veranos en Sils-María, en la Engadina, y el resto del tiempo en la Riviera y en diversas ciudades de Italia y de Alemania, casi siempre solitario, y sufriendo múltiples recaídas, rodeado a veces de sus escasos amigos y discípulos. Finalmente, la profunda depresión nerviosa que sufría desde hacía años le produjo un súbito oscurecimiento mental y, por último, le sobrevino una parálisis, teniendo que ser trasladado a la clínica psiquiátrica de la Universidad de Jena y pasando el resto de su vida en Naumburg y Weimar con su madre y su hermana.

La doctrina filosófica de Nietzsche, cuyo carácter poético y personal ha sido muy insistentemente subrayado, es también, en cierto modo, como la de Kierkegaard, una filosofía existencial, pero de un "existencialismo" de muy distinto sentido y contenido. Suelen distinguirse en su evolución filosófica tres períodos más o menos definidos: el primero, que va desde sus estudios en Leipzig hasta 1878, se caracteriza por sus primeros trabajos de interpretación y crítica de la cultura y por su devoción schopenhaueriana y wagneriana; es la época de *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), de *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1874), de las *Consideraciones intempestivas* (1873-1876). El segundo período, donde rinde homenaje a la cultura y al espíritu libres, en un sentido semejante al de la Ilustración francesa, es representado por *Humano, demasiado humano* (1876-1880), *Aurora* (1881) y *La Gaya Scienza* (1882). E1 tercero y último, el llamado período de Zaratustra o de la "voluntad de poder", comprende: *Así habló Zaratustra* (1883), *Más allá del bien y del mal* (1889), *Genealogía de la moral (1887)*, *El caso Wagner* (1888), *El ocaso de los ídolos* (1889), los diversos planes para la *Inversión de todos los valores*, con *El Anticristo*, *El Inmoralista*, la *Crítica de la filosofía*, y, finalmente, su obra capital, *La Voluntad de poder, Ensayo de una trasmutación de todos los valores*, ejecutado en parte fragmentariamente, ampliación y realización de los planes anteriores, con las tesis sobre *El nihilismo europeo*, la *Crítica de todos los valores*, los *Principios de una nueva tabla de valores* y los aforismos definitivos sobre *El eterno retomo*. Sin embargo, a través de estos períodos, en apariencia tan distintos, late en Nietzsche una perfecta unidad y, para decirlo con Pfänder, un sistema. Este sistema resulta más comprensible desde su última fase, donde quedan englobados los momentos anteriores, desde la época schopenhaueriana y la distinción entre el espíritu apolíneo y el espíritu dionisiaco, hasta los intentos para establecer una nueva tabla de valores. La distinción entre lo apolíneo y lo dionisíaco en la cultura griega y, a través de ella, en toda la cultura occidental, es resuelta por Nietzsche mediante una acentuación del elemento último, entendido como una afirmación de la vida, como una voluntad de vivir. Esta voluntad, que ofrece, en su concepción, caracteres ahistóricos, que significa una negación de, toda la cultura alemana de su época y, sobre todo, de la identificación hegeliana de lo real con lo racional, tiene como natural consecuencia una aguda crítica del filisteísmo cultural, que Nietzsche ve representado ante todo en David F. Strauss y que extiende a la cultura burguesa y satisfecha, a la vida que no se resigna a "vivir en peligro". Genialidad estética y espíritu trágico, música y desmesura son las categorías con las cuales construye Nietzsche el primer andamio de su sistema, en el cual no puede quedar excluida, sino integrada, la aparente fase contradictoria del amor al iluminismo volteriano,'porque éste no es entendido como un optimismo filisteo sobre el progreso, sino, siguiendo las tendencias de los moralistas franceses del setecientos, como una verdadera y profunda comprensión del alma humana, de su valor tanto como de su incurable estupidez. El supuesto iluminismo de Nietzsche es, consiguientemente, sólo una preparación para su posterior e incisiva crítica de la cultura europea, para la elaboración de su propia filosofía, en donde el radical pragmatismo vitalista y aun biológico no logra desvirtuar su descubrimiento del elemento en que reposa necesariamente la cultura: la creación del valor.

Este descubrimiento de los valores, realizado al hilo de una constante polémica contra la moral, por la cual entiende Nietzsche casi siempre lo que llama "moralina", es el resultado de un análisis apasionado y hondo de los valores de la cultura europea, valores que ve encarnados en el cristianismo, el socialismo y el igualitarismo democrático. Nietzsche sustenta que semejantes ideales no son sino formas de una moral que debe ser superada mediante un punto de vista situado más allá del bien y del mal, manifestaciones de una vitalidad descendente, de un ascetismo al cual opone como valor supremo la vitalidad ascendente, la voluntad de vivir y, en última instancia, la voluntad de poder. La lucha contra los valores vigentes hasta la fecha implica, ciertamente, la demostración de su secreta llaga, la evidencia tanto de la falsedad radical del pretendido objetivismo del hombre de ciencia como del espíritu decadente del cristiano, en el cual ve Nietzsche una manifestación del resentimiento moral.

Frente a estos valores, Nietzsche acentúa lo que llama, con término no siempre unívoco, la vida. Ésta es la norma y el valor supremos, al cual deben someterse los restantes, pues la voluntad de vivir es el mayor desmentido posible a la objetividad, al igualitarismo, a la piedad y compasión cristianas. Pero la voluntad de vivir, que es voluntad de poder y de dominio, exige, junto con la crítica de dichos falsos valores, la erección de un nuevo ideal del Superhombre, que es "el sentido de la Tierra", pues "el hombre es algo que debe ser superado". El Superhombre es aquel en quien la voluntad de dominio se revela en toda su fuerza; es el que está situado verdaderamente más allá de la moral, el que tiene el valor de afirmar frente a la moral la *virtù* en el sentido del Renacimiento italiano. El Superhombre es el que vive en constante peligro, el que, por haberse desprendido de los productos de una cultura decadente, hace de su vida un esfuerzo y una lucha. Si el Superhombre tiene alguna moral, es la moral del señor, opuesta a la moral del esclavo y del rebaño y, por lo tanto, opuesta a la moral de la compasión, de la piedad, de la dulzura femenina y cristiana. La idea del Superhombre, con su moral del dominador y del fuerte, es ya la primera inversión de los valores, pues éstos adquieren una jerarquía contraria cuando son contemplados desde su punto de vista. Objetividad, bondad, humildad, satisfacción, piedad, amor al prójimo son valores inferiores; están en un rango distinto del que supone el esclavo, pues la vida y su afirmación, el poder y su afirmación son infinitamente superiores a ellos y exigen la creación de una nueva tabla estimativa, de la tabla en donde la objetividad es sustituida por la personalidad creadora, la bondad por la *virtú*, la humildad por el orgullo, la satisfacción por el riesgo, la piedad por la crueldad y el amor al prójimo por el amor a lo lejano. Estos son los valores de la vida ascendente, los valores que la cultura europea ha rechazado, desembocando por *ello* en su estado actual, en el nihilismo que se anuncia y para cuya música "todos los oídos están aguzados". El profetismo de Nietzsche es pura y simplemente una consecuencia de su crítica de los valores de la cultura presente, pues la cultura que ha abrazado una falsa tabla de valores debe desembocar necesariamente en el hundimiento y en la decadencia, debe quedar sepultada por la marea que avanza impetuosa y de la cual sólo se salvarán los que sientan como propia la necesidad de superación del hombre. La filosofía de Nietzsche está enteramente expresada en los principios de su nueva valoración, que comprende la subordinación del conocimiento a la necesidad vital e inclusive biológica, la formación de una lógica para la vida, el establecimiento de un criterio de verdad según la elevación del sentimiento de dominio, la negación de lo universal y necesario, la lucha contra todo lo metafísico y absoluto. Crítica e inversión de los valores que exige a la vez una destrucción de la filosofía y de su historia; en lugar de los valores morales aparecen los valores naturales; en lugar de la sociología, la doctrina de las formas de dominio (o de poder); en lugar de la teoría del conocimiento, una jerarquía de los afectos estructurada de acuerdo con el principio de la voluntad de poder; en lugar de la metafísica y de la religión, la doctrina del eterno retorno. Esta última doctrina, que desempeña acaso el papel culminante en la filosofía de Nietzsche, que hace de ésta una mítica y una filosofía de la salvación, es llamada por Nietzsche "una profecía"; su demostración científica no oculta su esencial motivo, ese motivo que Unamuno ha visto en la sed de inmortalidad y que el propio Nietzsche ha considerado desde un punto de vista moral, dando a cada uno de los momentos de la existencia un valor infinito por la forzosidad de su repetición eterna. El medio para sobrellevar esta doctrina es justamente la transmutación de todos los valores; sólo por ella cobra el eterno retorno una significación adecuada y sólo por ella puede ser entendido el mundo, ya en un sentido plenamente metafísico, como la manifestación de la voluntad de dominio, como la voluntad de dominio misma, como "algo que debo repetirse eternamente, como un devenir que no conoce satisfacción, aburrimiento ni fatiga".

La filosofía de Nietzsche ha sido interpretada muy diversamente. El modo aforístico de escribir de Nietzsche ha contribuido a la multiplicidad de interpretaciones, no sólo por la naturaleza a la vez ambigua y "sugestiva" de los aforismos, sino también porque el modo de interpretarlos depende grandemente de la manera como han sido ordenados. En nuestra exposición nos hemos atenido a lo que nos parecía que resaltaba más en el pensamiento de Nietzsche en sus diversas "etapas", pero un estudio más detallado de Nietzsche debe tener en cuenta los cambios que puede introducir una distinta ordenación de aforismos y, sobre todo, una distinta ordenación de los fragmentos publicados en las ediciones más conocidas con el nombre de "La voluntad de dominio" o "La voluntad de poder" (*Der Wille zur Macht*). Hay que hacer constar a este respecto que la intervención de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, en los escritos del filósofo, ha introducido no pocas confusiones y malas interpretaciones de su pensamiento. Con el fin de despejar las primeras y rectificar las segundas Karl Schlechta ha presentado su edición de "Obras" en 3 vols. a la que nos referimos en la bibliografía; importante en esta edición es la distinta ordenación de los fragmentos de Nietzsche, especialmente los conocidos con el citado nombre de "La voluntad de dominio" o "La voluntad de poder".

Títulos originales y fechas de las primeras ediciones: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872. — *Unzeitgemässe Betrachtungen*, en 4 partes, I, 1873; II, 1874; III, 1874; IV, 1876 (abarcan: *David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller; Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; Schopenhauer als Erzieher; Richard Wagner in Bayreuth*), 2ª edición, 2 vols., 1893. — *Menschliches, Allzumenschliches Ein Buch für freie Geister*, 1878. — *Der Wanderer und sein Schatten*, complemento a la obra anterior, 1880 (edición total de la obra y sus apéndices y prefacio: 2 vols., 1886). — *Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile*, 1881. — *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, 2* edición, ampliada, 1887. — *Also sprach Zarathustra*, partes I a III; I, 1883; II, 1883; III, 1884; Parte 4, 1891. — *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft*, 1886. — *Zur Genealogie der Moral*, 1887. — *Der Fall Wagner*, 1888 (edición de 1900 con el escrito: *Nietzsche contra Wagner*). — *Die*

Götzendämmerung, 1889. — *Gedichte und Sprüche,* ed. Elisabeth Förster-Nietzsche, 1898. — *Ecce Homo,* ed. R. Richter, 1908. Otras obras —tales como los fragmentos sobre *La voluntad de poder (Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte)*— aparecieron sólo en las ediciones de obras completas. — La correspondencia fue editada en varios volúmenes: *Gesammelte Briefe,* ed. E. Förster-Nietzsche y P. Gast, I, 1900; II, 1 y 2, 1902; III, 1, 2, 1904-1905; IV, 1908, 1909. — Nueva edición de correspondencia por R. Oehler, 1911. También está incluida en las grandes ediciones ulteriormente mencionadas. Éstas se han basado en parte en los papeles y obras postumas proporcionados por el *Nietzsche-Archiv,* de Weimar, a cargo de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche [sobre el *Archiv* véase: P. Kühn, *Der Nietzsche-Archiv,* 1904. — E. Förster-Nietzsche, *Der Nietzsche Archiv, seine Freunde und seine Feinde,* 1907. — A. Oehler, *Nietzsches Werke und der Nietzsche Archiv,* 1910]. — La primera edición de obras de Nietzsche, por Peter Gast, quedó incompleta (5 vols., 1892-1893). Después de ella apareció la *Grossoktavausgabe,* 20 vols., 1899-1912; la *Kleinoktavausgabe,* 16 volúmenes, 1899 y siguientes; la *Taschenausgabe,* 11 vols., 1906 y siguientes; la *"Neue Ausgabe",* 19 vols., 1905-1913; la *Musarion-Ausgabe,* 21 vols. y 2 vols. de índices, 1920-1929; la *Dünndruckausgabe,* 6 vols., y 2 complementarios, 1930 y siguientes; la *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* 1933 y sigs. — La edición de escritos de N. por Karl Schlechta a que nos referimos en el texto del artículo es: *Werke,* 3 vols., 1956. Importantes en esta edición son las siguientes secciones del volumen III: "Autobiographisches aus den Jahren 1856-1869" (págs. 7-154); "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre" (págs. 415-925); "Briefe" (págs. 927-1352) y los apéndices (apéndice filológico, págs. 1383-1432; y apéndice general sobre la edición, págs. 1433-1452). En la "Zeit- und Lebenstafel" (págs. 1359-1382), Schlechta pone de relieve las "falsificaciones de cartas" perpetradas por Elisabeth Förster-Nietzsche. — Véase también ed. crítica de textos a base de los manuscritos de varias obras de la última época (*N. contra Wagner; Der Antichrist; Ecce homo, Dionysos-Dithyramben*), por E. F. Podach: *N. Werke des Zusammenbruchs. Authentische Texte,* 1962.

Trad. al esp. de obras de N. por E. Ovejero y Maury, 1932 y sigs. (reimpresa). Trad. de *Epistolario* por L. López-Ballesteros, 2ª ed., 1932; nueva trad. de "Correspondencia" por Felipe González Vicen.

Para bibliografía: Herbert W. Reichert y Karl Schlechta, *International N. Bibliography,* 1960 [North Carolina Studies in Comparative Literature, 29].

Mencionamos aquí los libros biográficos o, según Schlechta, "pseudobiográficos" escritos por Elisabeth Förster-Nietzsche: Das *Leben F. Nietzsches,* 3 vols., 1805-1904 (I, 1805; II, 1897; III, 1904). — *Der junge N.,* 1912. — *Der einsame N.,* 1913. De la amiga de N., Lou Andreas-Salomé, se menciona: *F. N. in seinen Werken,* 1894. — Biografía por D. Halevy, *La vie de F. N.,* 1909 (trad. esp.: *La vida de N.,* 1943).

De la abundante bibliografía nietzscheana, destacamos: Hugo Kaatz, *Die Weltanschauung F. Nietzsches,* 1892. — W. Weigand, *F. N. Ein psychologischer Versuch,* 1893. — Alois Riehl, *F. N., der Künstler und der Denker,* 1897. — E. Zoccoli, *F. N. La filosofia religiosa. La morale. L'estetica,* 1898. — Henri Lichtenberger, *La philosophie de N.,* 1898 (trad. esp.: *La filosofía de N.,* 1899). — Theobald Ziegler, *F. N.,* 1900. — E. Horneffer, *Vorträge über N. Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken,* 1900. — Paul Deussen, *Erinnerungen an F. N.,* 1901. — Rudolf Eisler, *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1902. — Hans Vaihinger, *N. als Philosoph,* 1902. — Francesco Orestano, *Le idee fondamentali di F. N. nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica,* 1903. — O. Ewald, *Nietzsches Lehren in ihren Grundbegriffen, die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Uebermenschen,* 1903. (Sobre el concepto del eterno retorno véase también la bibliografía de este artículo.) — R. Richter, *F. N., sein Leben und sein Werk,* 1903. — Arthur Drews, *Nietzsches Philosophie,* 1904. — J. de Gaultier, *N. et la réforme philosophique,* 1904. — Rudolf Willy, *N. Eine Gesamtschilderung,* 1904. — Karl Jöel, *N. und die Romantik,* 1905. — Georg Simmel, *Schopenhauer und N.,* 1906 (trad. esp., 1915). — G. Dwelshauvers, *La philosophie de N.,* 1909. — E. Seillière, *N. et Rohde* s/f. (1910). — S. Friedländer, F. N. *Eine intellektuelle Biographie,* 1911. — P. Eimer More, *N.,* 1912. — R. M. Meyer, *Nietzsches Leben und Werk,* 1913. — G. Brandes, *F. N.,* 1914. — E. Bertram, *N. Versuch einer Mythologie,* 1918. — Charles Andler,' *Les précurseurs de N.,* 1920. — Íd., íd., *La jeunesse de N.,* 1920. — Id., íd., *Le pessimisme esthétique de N.,* 1921. — Íd., íd., *N. et le transformisme intellectualiste,* 1922. — Íd., id., *La maturité de N.,* 1928. — Íd., íd., *La dernière philosophie de N.,* 1930. — H. Römer, *N.,* 2 vols., 1921. — Ch. Schremps, *F. N.,* 1922. — R. Reininger, F. *Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik,* 1922. — K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato,* 1922. — Id., íd., *N. als Richter unserer Zeit,* 1923. — Íd., íd., *Wagner und N. Ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert,* 1924. — Íd., íd., *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk,* 1926. — Íd., íd., "Ueber Deutung und Einordnung von Nietzsches 'System'" *Kantstudien,* XLI (1936). — A. Pfänder, *N.* (Colección Los *Grandes Pensadores,* t. II, trad. esp.: 1925). — Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches,* 1926.— A. H. J. Knight, *Some Aspects of the Life and Work of N., and particularly of His Connection with Greek Literature and Thought,* 1933. — E. Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsche,* 1935 (Dis.). — Karl Jaspers, N. *Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* 1936 (trad. esp.: *N.,* 1963). — Id., íd., *N. und das Christentum,* 1946 (trad. esp.: *N. y el cristianismo,* 1955). — W. Schlegel, *Nietzsches Geschichtsauffassung,* 1937. — U. Steiff, F. *Nietzsches Philosophie des Triebes,* 1940. — C. Brinton, *N.,* 1941 (trad. esp., 1947). — F. Copleston, *N., Philosopher of Culture,* 1942. — P. Quintín Pérez, S. J., *N.,* 1943. — Otto Flake, *N. Rückblick auf eine Philosophie,* 1946. — Ezequiel Martínez Estrada, *N.,* 1947. — H. A. Reyburn (en colaboración con H. E. Hinderks y J. G. Taylor), *N., the Story of a Human Philosopher,* 1948. — G. Thibon, *N. et le déclin de l'esprit,* 1947 (trad. esp.: *N. o el declinar del espíritu,* 1951). — Fr. G. Jünger, *N.,* 1949. — W. A. Kaufmann, *N. Philosopher, Psychologist, Antichrist,* 1950. — A. Mittasch, F. *N. als Naturphilosoph,* 1952. — R. Blunck, F. *N. Kindheid und Jugend,* 1953. — Karl Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag,* 1954. _ Íd., id., *Der Fall N.,* 1958 [véanse también de K. Schlechta las notas a su edición cit. *supra].*— Hans M. Wolff, F. *N. Der Weg zum Nichts,* 1956 [Sammlung Dalp, 83]. — Angeles Kremer-Marietti, *Thèmes et structures dans l'oeuvre de N.,* 1957. — Martin Heidegger, *N.,* 2 vols., 1960. — Jean Wahl, *La pensée philosophique de N. des années 1885-1888,* 1960 [Cursos de la Sorbona; mimeog.]. — Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie,*

1960. — Giles Deleuze, *N. et la philosophie*, 1962. — E. Heftrich, *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, 1962. — K. Schlechta *et al.*, *N. Von der verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, 1962. — Para N. en los países hispánicos: Udo Rukser, *N. in der Hispania*, 1962.

NIFO (AGOSTINO) (1463-*ca.* 1546) nació en Sessa (y llamado por ello "Suessanus"), y profesó en diversas ciudades (Ñapóles, Padua, Pisa, Bolonia y Roma entre otras). Discípulo de Nicoletto Vernia (VÉASE), siguió por un tiempo las opiniones filosóficas de éste, siendo considerado como uno de los averroístas de la llamada "Escuela de Padua" (v.). Especialmente importantes fueron en este sentido sus investigaciones acerca de los métodos de conocimiento de la Naturaleza. Nifo defendió y elaboró la doctrina de Averroes sobre la necesidad del uso de los dos métodos —del efecto al descubrimiento de la causa; de la causa al efecto— tratando de probar que este uso no envuelve ningún círculo vicioso. En su escrito contra Pomponazzi, Nifo se opuso a la idea de que el alma no es individualizable ni puede actuar sin el cuerpo. Nifo se inclinó a las opiniones de Sigerio de Brabante en lo que toca al problema de la naturaleza del intelecto.

Obras principales: *De intellectu et daemonibus*, 1942. — *De infinitate primi motoris*, 1504. — *Tractatus de immortalitate animae comtra Pomponatium*, 1518 (Pomponazzi respondió a Nifo en su *Defensorium contra Nyphum*). — *De pulchro et amóte*, 1531. — *Opuscula moralia*, 2 vols., 1643. — Además: comentarios a Aristóteles (14 vols., 1654), en particular comentarios a la *Physica*, ya publicados antes; por ejemplo, en *Expositio. . .de physico auditu*, 1522).

De Nifo tratan la mayor parte de las obras sobre AVERROÍSMO y PADUA (ESCUELA DE).

NIGIDIO FIGULO (PUBLIUS NIGIDIUS FIGULUS) († 45 antes de J. C.), pretor en 58 fue, según Cicerón, amigo suyo, uno de los neopitagóricos de la época — de hecho el primero de los neopitagóricos. En su obra *Sobre los dioses (De dis)* manifestó tendencias místicas, astrológicas y mágicas, a la vez que una tendencia a la erudición que era más propia de la época que de las doctrinas sustentadas.

Véase P. *Nigidii Figuli operum reliquiae*, ed. A. Swoboda, Pragae, 1889 [comprende fragmentos eruditos e históricos, los únicos que han sido conservados]. — M. Herzt, *De P. N. F. studiis atque operibus*, 1845. — J. Klein, *Quaestiones Nigidianae*, 1861 (Dis.). — A. Swoboda, *Quaestiones Nigidianae*, 1890 (Dis.). — A. Gianola, *P. Ñ. F. astrólogo et mago*, 1905. — Abbé L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosophe néopythagoricien orphique*, 1931.

NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD PRIUS NON FUERIT IN SENSU = "Nada hay en el entendimiento (o intelecto) que no estuviese antes en los sentidos". Esta frase expresa un principio introducido por muchos autores escolásticos, especialmente los de tendencia aristotélica. Aristóteles había considerado que en los sentidos —en la sensación: αἴσθησις— se hallan los gérmenes del conocimiento. Algunos autores acentúan el carácter radicalmente empirista de esta opinión y manifiestan que en Aristóteles el entendimiento se reduce de un modo o de otro a las impresiones sensibles. Otros autores, en cambio, estiman que aunque Aristóteles "empezaba" con los sentidos (o las percepciones sensibles) no derivaba simplemente el conocimiento de los sentidos, sino que lo explicaba como resultado de las operaciones del entendimiento sobre los contenidos sensibles. El entendimiento abstrae de tales contenidos las formas; sin el entendimiento no habría, pues, formas y, por tanto, universales, pero éstos no han sido impuestos o sobrepuestos a la realidad sensible, sino extraídos (y abstraídos) de tal realidad. Los escolásticos a los cuales nos referimos siguen por lo común esta segunda interpretación de Aristóteles. Tal sucede con Santo Tomás, el cual arguye contra los que estiman que el entendimiento y los sentidos son lo mismo: *contra ponentes intellectum et sensum esse idem (C. Gent.* II, 66), manifestando que si no fueran distintos no habría diferencia entre los animales y el hombre. Por lo demás, el sentido solamente conoce las cosas singulares (*sensus non est cognitivus nisi singularium*) y ningún sentido se conoce a sí mismo *(nullus sensus seipsum cognoscit)*. (Cfr. también S. *Theol.*, I, q. LXXXIV, 2 ad 3). Es cierto que, como había dicho Aristóteles *(De an.*, III, 4, 430 a 1), el entendimiento (intelecto) es como una tabla (v.) rasa sobre la cual no hay nada escrito, como lo muestra el hecho de que al principio estamos sólo en potencia frente al entendimiento y sólo luego podamos efectivamente entender — por lo cual se puede decir que el entendimiento es "una potencia pasiva". En efecto, el entendimiento ocupa un ínfimo lugar en el orden de los entendimientos y es el que está más lejos de la perfección del intelecto divino (S. *theo.*, *1*, q. LXXIX, 2 ad 3). Pero ello no significa que las cosas existan en el alma "materialmente"; una vez más: nada hay en el entendimiento que no estuviera antes en los sentidos, pero el entendimiento mismo no está en los sentidos, pues es distinto de éstos. Esta opinión es muy parecida a la muy conocida de Leibniz cuando, al referirse a quienes mantienen (como Locke) que "el alma es una tabla rasa, horra de caracteres y sin ninguna idea", dice que esta tabla rasa es una ficción. "Se me objetará ese axioma aceptado por los filósofos, de que *nada hay en el alma que no proceda de los sentidos.* Pero hay que exceptuar de ello la propia alma y sus afecciones. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu,* excipe: *nisi ipse intellectus" (Nouveaux Essais,* II, i, § 2), es decir: "Nada hay en el entendimiento que no estuviera en los sentidos, salvo el propio entendimiento."

En cambio, los autores más decididamente empiristas entienden el principio en cuestión como equivalente a la afirmación de que los sentidos son las únicas causas de las ideas. En algunos casos ello se debe a suponerse que el órgano del conocimiento no está, como decía Lucrecio, alojado en ninguna otra parte que en el propio "cuerpo vital" *(De rerum natura,* III, 98-100). En otros casos se debe a que se rechazan las ideas innatas, o el innatismo (v.), cual ocurre con Locke, si bien puede discutirse si este último autor es tan radicalmente empirista como los filósofos declaradamente "sensacionistas" o, como se les llama también, "sensualistas". Entre los últimos figuran pensadores del tipo de Condillac, el cual sostiene que "no poseemos ideas que no procedan del sentido" *(Essai sur l'origine des connaissances humaines.* I, i, § 8) — aunque agrega que sólo habla "del estado en que nos hallamos después del pecado". "Todos nuestros cono-

cimientos y todas nuestras facultades —escribe también Condillac— proceden de los sentidos o, para hablar más exactamente, de las sensaciones" (*Traité des sensations.* Introducción titulada "Extrait raisonné du *Traité des sensations*"). En esta última afirmación se destaca claramente el "sensualismo" de Condillac, pues sostiene que proceden de los sentidos los conocimientos *y todas nuestras facultades.*

Al tratar de colocarse en una posición que superara a la vez el empirismo sensualista y el racionalismo innatista, Kant admitió al comienzo de la *Crítica de la razón pura* el principio de que aquí hablamos —o lo que él significa o dice—, pero del modo como dicho autor ataca el problema del conocimiento se desprende que el principio *Nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu* es aceptable en lo que toca al origen del conocimiento (o explicación genética del conocimiento), pero no en lo que toca a la validez del conocimiento (o explicación de la "constitución" del conocimiento). Parece, pues, haber una cierta semejanza entre la posición adoptada al respecto por Kant y la antes reseñada de Leibniz. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el modo como Leibniz entendía "el alma" (o "el entendimiento") y el modo como Kant entiende el proceso de constitución del objeto como objeto de conocimiento. En efecto, el entendimiento no es para Kant tanto una facultad como una función, o conjunto de funciones.

NIHILISMO. Como tendencia a la negación absoluta, a la aniquilación, el nihilismo puede ofrecer un aspecto teórico y un aspecto práctico aparentemente independientes, pero de hecho íntimamente vinculados. Se califica habitualmente de nihilistas a todas las doctrinas que niegan la posibilidad del conocimiento de un modo radical; el nihilismo sería la dogmatización del escepticismo, el hecho, subrayado por Pascal, de que "pocos hablen dudando del pirronismo"; pero este nihilismo se halla fundado en una previa negación de la posibilidad de existencia de algo permanente dentro de la multiplicidad y del cambio. En este sentido (pero sólo en este sentido) se habla del nihilismo de Gorgias (v.) o del nihilismo de Pirrón (v.).

El nihilismo se ha expresado a veces en forma de una "concepción del mundo". Ésta puede ser la concepción del mundo del que adopta un pesimismo radical, o bien la del que adopta un punto de vista totalmente "aniquilacionista". En este último sentido se ha expresado el nihilismo por boca de Mefistófeles, en el *Fausto,* de Goethe, al decir:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Rech; denn alles, was entsteht
Ist wert, das es zugrunde geht;
Drum besser war's, dass nichts entstünde.

(Soy el espíritu que siempre niega.
Y ello con razón, pues todo lo que nace
no vale más que para perecer.
Por eso sería mejor que nada surgiera).

El último verso puede relacionarse con manifestaciones tales como los dos célebres versos que Calderón pone en boca de Segismundo, en *La vida es sueño:*

Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido

y con similares manifestaciones de poetas, que se remontan (en Occidente) hasta Teognis, pero debe advertirse que en Calderón por lo menos no se trata de nihilismo, sino de sentimiento radical de "criaturidad".

En su aspecto "práctico" o "aplicado", el nihilismo se refiere casi siempre a la moral y es, como Nietzsche dice, "la desvalorización de los valores superiores", la colocación de los distintos valores en lugares que no corresponden a su jerarquía y rango. Según Nietzsche, el nihilismo moral es la consecuencia de la interpretación de la existencia dada por la Europa cristiana y moderna. El nihilismo se presenta de esta forma como una negación de la vida, como el término final del pesimismo, del historicismo, del afán de comprenderlo todo, de la tendencia a sobreestimar los juicios morales de valor.

Una importancia particular dentro de la historia del nihilismo moderno posee el nihilismo ruso, el cual tiene en parte raices psicológicas, raíces sociales y raíces religiosas. Una expresión radical del nihilismo se halla en Bakunin (v.), quien afirmaba que sólo la destrucción es creadora. Pero la fórmula más radical de este nihilismo se encuentra acaso en Dimitrí Ivanovith Pisarév (nac. en Znamenskoé: 1840-1868), el cual escribió que "todo lo que pueda romperse, hay que romperlo; lo que aguante el golpe, será bueno; lo que estalle, será bueno sólo para la basura. En todo caso, hay que dar golpes a derecha y a izquierda: de ello no puede resultar nada malo".

E. Benz, *Westlicher und östlicher Nihilismus in christlicher Sicht,* s/f. (ap. 1919). — Armand Coquart, *Dimitrí Pisarev (1840-1868) et l'idéologie du nihilisme russe,* 1946. — Manuel de Diéguez, *De l'absurde. Essai sur le nihilisme,* 1948. — M. Cioran, *Précis de décomposition,* 1948. — Íd., íd., *La tentation d'exister,* 1956. — Sigmund Fries, *Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit,* 1949. — Helmut Thielicke, *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung,* 1950. — Ernst Mayer, *Kritik des Nihilismus,* 1958, ed. Robert Oboussier. — René Cannoc, *Netchaiev. Du nihilisme au terrorisme,* 1961.

NIRVANA. En el artículo Budismo (VÉASE) nos hemos referido a la noción central budista del *Nirvana.* Damos aquí algunas precisiones complementarias sobre la misma.

Hay que observar, ante todo, que el *Nirvana* no representa para el budismo, como tantas veces se afirma, la nada, sino el verdadero ser, el cual aparece solamente cuando se ha logrado apartar y destruir el engaño de la individualidad. El significado más aproximado de *Nirvāna* es "extinción" (como cuando se habla de la extinción de una llama). En efecto, lo que parece real, según los budistas, no es real, sino meramente "hinchado". Al reducirse y últimamente suprimirse esta hinchazón aparece *desde fuera* algo vacío. *Desde dentro,* en cambio, no aparece algo vacío. Tampoco puede decirse que aparece algo lleno. En rigor, los conceptos que responden a las expresiones 'estar vacío' y 'estar lleno' son conceptos valederos únicamente cuando se está sumergido en el engaño de la existencia individual. Suprimida la individualidad por medio de la contemplación desaparecen todas las dificultades y todas las contradicciones lógicas. Las definiciones que los budistas dan del *Nirvāna* pretenden ser, pues, solamente aproximaciones. Desde este punto de vista se comprende que el *Nirvana* pueda ser definido tanto negativamente ("el vacío

que aparece al suprimirse lo hinchado") como positivamente ("el sólo-Espíritu", "la sola-Conciencia", etc.).

NO REFLEXIVIDAD. Véase RELACIÓN.

NO SIMETRÍA. Véase RELACIÓN.

NO TRANSITIVIDAD. Véase RELACIÓN.

NO-YO. En las filosofías idealistas, y en particular en las filosofías idealistas extremas o radicales, el "objeto" o el "mundo" son descritos o, más exactamente, "puestos" como lo "contra-puesto" al Yo, entendiendo éste, por lo pronto, como Yo trascendental. Por consiguiente, lo primario es el Yo (v.) y sólo a partir de éste puede "deducirse" el no-Yo.

Tal sucede sobre todo en el pensamiento de Fichte. Este filósofo comienza con una proposición absoluta: la proposición "A = A". Ésta parece ser una proposición "vacía". Pero deja de serlo cuando consideramos que el "A" de que se habla al decir "A = A" no es primariamente cualquier objeto (pues entonces no habría razón para decir que es idéntico a sí mismo), sino el Yo, cuya realidad consiste justamente en su identidad consigo mismo, es decir, en el hecho de ponerse a sí mismo. Así, la proposición de referencia adquiere sentido y, podríamos añadir, "plenitud en cuanto es vista como la proposición "Yo = Yo". La diferencia entre "A = A" y "Yo = Yo" consiste en que mientras en la primera proposición no se "pone" nada (o, si se "pone", se "pone" arbitrariamente, asumiendo que existe el "A" de que se habla), en la segunda proposición, es decir, en "Yo = Yo", el Yo se pone a sí mismo. La validez de la proposición "Yo = Yo" no es una validez puramente formal. Tampoco es una validez condicionada. Es una validez real y al mismo tiempo incondicionada y absoluta, por cuanto el Yo se pone a sí mismo, y se identifica consigo mismo, necesariamente — su realidad consiste justamente en tal autoposición. El Yo "ponente" y el Yo "puesto" son, en suma, la misma realidad. No hay ninguna mediación, como la habría en una relación *sujeto-objeto;* el "Yo que se pone a sí mismo en la identidad 'Yo = Yo' " es identidad de sujeto y objeto de modo inmediato.

Pero de la proposición "Yo = Yo" no se deriva ningún movimiento; el acto por el cual el Yo se pone a sí mismo y se constituye a sí mismo parece ser el principio y el fin de toda realidad. Para evitar esta "inmovilidad" (metafísica) —que sería, por lo demás, contraria a la realidad esencialmente "ponente" del Yo— debe pasarse a otra proposición, que en su forma general y "abstracta" tiene la forma "No-A es no A", y que, "traducida" al lenguaje trascendental, o al lenguaje del Yo trascendental, da lugar a la inclusión del no-Yo en el Yo. Si se quiere, en la conciencia "autoposicional" del Yo hay un no-Yo, el cual no se deriva del "objeto" o del "mundo", sino del Yo mismo. Al poner el no-Yo como constitutivo del Yo, el Yo se limita a sí mismo. Pero esta limitación es resultado de una auto-determinación y, por tanto, es un acto de libertad. De no admitirse este acto, arguye Fichte, habría que abrazar una posición no idealista, en la cual el Yo aparecería simplemente como resultado de un "mundo". Cuando el mundo, en cambio, surge como una autolimitación del Yo, el mundo no es determinante, sino determinado.

Si consideramos que el Yo es el sujeto de conciencia —la *auto*conciencia— y llamamos "Mí mismo" al objeto de conciencia —la auto*conciencia*— aparecerá más claro el proceso de posición del no-Yo por el Yo en Fichte. En efecto, entonces podrá comprenderse que la realidad absoluta es el Yo que pone a la vez el mí mismo y el no-mí mismo. Cada uno de estos últimos determina el otro, y en el curso de esta determinación mutua se engendra la limitación que hace posible el "objeto". El "mundo' aparece entonces como el "objeto" en tanto que "contra-puesto". En el sistema de Fichte el Yo se pone a sí mismo como determinado por el no-Yo y es esta autodeterminación de sí mismo la que engendra justamente la libertad. Debe observarse a este respecto que esta libertad es en último término una libertad "práctica" ("moral") y no "teórica", y que para Fichte sólo en la "práctica" pueden resolverse las antinomias que se plantean en la pura teoría de la posición del no-Yo por el Yo.

NOCIÓN. Cicerón *(Tópica,* VII, 31) introdujo el vocablo *notio* (="noción) para traducir los términos griegos ἔννοια y πρόληψις. Ambos significan "pensamiento", "idea", "imagen en el espíritu", "designio", pero mientras ἔννοια fue empleado por muchos autores griegos en el significado de "idea" (en general), πρόληψις fue empleado por estoicos y epicúreos en el significado de una "idea" o "imagen" anticipadas que se forma el espíritu de un objeto. Por este motivo se ha traducido πρόληψις por "anticipación" (VÉASE). En el sentido de "pensamiento", "idea", "concepto" y otros vocablos análogos, el término 'noción' ha sido, y sigue siendo empleado de un modo muy general; se llama "noción" a la idea o concepto que se tiene de algo, y más específicamente a una idea o concepto suficientemente básico. La noción se distingue de la idea propiamente dicha por cuanto mientras esta última puede ser (según ciertos filósofos) el principio de una realidad, la primera solamente puede ser el principio del conocimiento de una realidad. Cuando las nociones consideradas son suficientemente básicas, equivalen a los principios, llamándose "nociones comunes" (VÉASE) a los principios que se supone son, o deben ser, admitidos por todo sujeto racional. La noción se distingue asimismo de la concepción por cuanto mientras esta última puede ser la producción de una realidad, la primera es simplemente la recepción y el reconocimiento de la idea de una realidad. Muchos autores, en todo caso, han usado el término 'noción' como equivalente a la representación mental de un objeto. Esta representación mental puede ser el acto mismo de la representación o lo representado en el acto — una diferencia aproximadamente igual a la que hay entre el concepto objetivo y el concepto formal en el vocabulario de muchos escolásticos.

En la actualidad el vocablo 'noción' es usado en español sin un significado muy preciso, como equivalente a "representación (mental)", "concepto", "idea", etc. También es usado como equivalente a "noticia". De emplearse como vocablo "técnico", convendría precisar en cada caso su significado preciso.

NOCIONES COMUNES. Crisipo y otros estoicos usaron con frecuencia la expresión κοιναὶ ἔννοιαι, traducida al latín con los vocablos *notiones communes.* Con ella daban a entender una serie de ideas o nociones básicas que la mente reconoce como

adecuadas y fundamentales para cualquier ulterior desarrollo del conocimiento. Muchos escolásticos adoptaron la tesis de las *notiones communes,* si bien transformándola en diversos sentidos y sin adherirse a los supuestos ontológicos generales propugnados por los viejos estoicos. Entre las manifestaciones modernas de la doctrina de las nociones comunes puede mencionarse la escuela escocesa (VÉASE) y, en general, las filosofías basadas en el sentido común (VÉASE). Todas ellas estimaron que es menester admitir en principio una serie de nociones comunes si se quieren evitar los escollos del escepticismo.

Las nociones comunes no deben confundirse con las ideas innatas. Admitir nociones comunes no equivale *todavía* a adherirse al innatismo (VÉASE) en la teoría del conocimiento. Puede suponerse que tales nociones han sido adquiridas, pero siempre que se agregue que su adquisición, en el curso del desarrollo individual o a lo largo del desenvolvimiento cultural o histórico, no equivale a su relativización. Innatas o adquiridas, las nociones comunes siguen siendo nociones básicas, de las que no cabe dudar, porque sin ellas el conocimiento no sería posible. Tampoco debe confundirse una noción común con un "hecho primitivo", del tipo del *Cogito* o del *fait primitif* buscado por Maine de Biran y otros autores. Finalmente, no deben confundirse las nociones comunes con las "evidencias" de tipo lógico o matemático que durante mucho tiempo fueron calificadas do axiomas (véase AXIOMA). Las nociones comunes son siempre plurales; además, constituyen una base para el conocimiento de la *realidad.* La mayor parte de los autores que se adhieren a la doctrina de las nociones comunes consideran, además, que éstas son (para emplear el vocabulario kantiano) constitutivas y no regulativas: no son, al entender de ellos, meras reglas para el conocer, sino ideas que denotan realidades sobre las cuales esté edificado todo conocimiento.

NOEIN. Véase NOESIS, NOÉTICO Y NOÉTICA.

NOEMA, NOEMÁTICO. El vocablo griego νόημα, *noema,* significa "pensamiento" en tanto que objeto del pensar; en plural νοήματα [*noemata], noemas* puede traducirse por "pensamientos". El noema es en este sentido el término, más específicamente, el objeto intencional, de la noesis como intelección o pensar; los noemas son simplemente las ideas, las nociones, el contenido de lo pensado — o, en el vocabulario posterior, el objeto formal. Es frecuente interpretar los noemas como significaciones; en este caso puede llamarse también "significativo" a lo noemático como lo que corresponde al noema o a los noemas, es decir, como la característica de todo noema.

El vocablo 'noema' ha sido usado por Husserl ante todo como un "sentido" o una "significación" a la cual apunta el acto "tético" o "posicional" de la noesis. Según Husserl, al contenido noético (véase NOESIS, NOÉTICO y NOÉTICA) corresponde punto por punto un contenido noemático, es decir, hay una correlación entre noesis y noema. El noema no es propiamente el objeto —en el sentido corriente de esta palabra— porque el noema sigue siendo "inmanente" a la corriente intencional. El noema es como el "blanco" de la intencionalidad noética. El noema posee también una cierta "materia", el llamado "núcleo noemático", pero no se trata de la "capa hilética" (véase HILÉTICO), sino de una especie de "contenido ideal" *(Ideen,* § 133).

Según Joaquín Xirau *(La filosofía de Husserl* [1941], pág. 142), es interesante notar la diferencia que hay en Husserl al respecto entre las ideas propuestas en las *Investigaciones lógicas y* las desarrolladas en las *Ideas.* Mientras en la primera obra Husserl "distingue todavía, a la manera 'realista', entre la conciencia y el objeto independiente de ella", en las *Ideas* el objeto "se incorpora al noema, y éste no es sino el objeto mismo en tanto que es dado a la conciencia en una forma determinada". Por eso el noema aparece en la última obra como un núcleo o materia de cualidades predicativas; es, por así decirlo, una "significación significada".

NOESIS, NOÉTICO y NOÉTICA. El verbo griego νοέω (infinitivo, νοεῖν) significa "ver discerniendo" —a diferencia del mero "ver"—, y, de ahí, "pensar". Entre los filósofos griegos fue común usar νοεῖν para designar un "ver inteligible" o "ver pensante", que es al mismo tiempo un "intuir". Algo es objeto de νοεῖν cuando se lo aprehende directa e infaliblemente tal cual es. Para Parménides, esta aprehensión directa e infalible de lo que es como es y en cuanto es se identifica con *el ser,* según se expresa en la famosa tesis: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, que se traduce a menudo: "es lo mismo el pensar y el ser". Para que algo sea objeto de νοεῖν es, pues, preciso que sea inteligible. El sustantivo correspondiente a νοεῖν es νοῦς, *nous,* término al cual hemos dedicado un artículo.

El acto por medio del cual se lleva a cabo la operación del νοεῖν es la νόησις, noesis, y el término de la noesis es el νόημα, noema (VÉASE). La noesis es una "intelección" o "intuición" —especialmente "intuición inteligible", que se distingue de la διάνοια, dianoia (v.) o "discurso". Lo que pertenece a la noesis, o posee noesis, es algo noético, νοητός o νοητικός. Desde Parménides, y especialmente desde Platón, ha sido muy corriente, inclusive entre filósofos que no la han aceptado, hablar de una diferencia entre "las cosas noéticas" o "los objetos noéticos", νοητά, y "las cosas sensibles" o "los objetos sensibles", αἰσθητά — que es la distinción entre lo inteligible y lo sensible, o entre el κόσμος νοητός, *mundus intelligibilis, y* el κόσμος αισθητός, *mundus sensibilis* (véase INTELIGIBLE). La noesis como un pensar tiene por objeto lo noético (tiene, podríamos decir, lo noético como noema); como puro pensar puede decirse que tiene por objeto el pensar mismo: es la idea de la νόησις νοήσεως, del "pensar del pensar", característica del acto puro o primer motor aristotélico.

Los conceptos de noesis y noético —así como de noema y noemático (véase NOEMA, NOEMÁTICO)— desempeñan un papel importante en la fenomenología (v.) de Husserl (v.). Nos hemos referido a la idea husserliana de lo noético en el artículo HILÉTICO, al hablar de la diferencia entre hilético y noético, especialmente como diferencia entre una capa material o hilética y una capa noética en el "flujo de lo vivido". Recordemos, o agreguemos, aquí para Husserl (Cfr., sobre todo, *Ideen,* §§ 87-102), la noesis es aquella fase en la corriente del ser intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que forma o conforma los materiales en

experiencias intencionales, dando, por así decirlo, "sentido" *(Sinn)* al flujo de lo vivido. La noesis es una síntesis conformadora. La noesis se constituye en la conciencia interna del tiempo, pero no es un puro acto unitario, pues admite, como indica Husserl, modificaciones, las cuales son de naturaleza "atencional". Las noesis pueden ser, además, de diversos tipos, habiendo tantas clases de noesis como clases de "síntesis noéticas" o de "posiciones". La fase noética en la experiencia corresponde a lo intencional en la experiencia, pero a la vez a lo "subjetivo" — siempre que por 'subjetivo' no se entienda simplemente lo "psicológicamente subjetivo", ya que estamos en el terreno de la descripción fenomenológica, previa a lo psicológico. Para llegar a lo "objetivo", es menester atender al correlato de la noesis. Este correlato es el noema, al que nos referimos en el correspondiente artículo, donde hablamos de nuevo sobre la correlación noesis-noema en Husserl.

El término "noética" puede emplearse para designar todo lo que se refiere al pensar, especialmente al pensar "objetivo" y también "inteligible". Husserl ha hablado de "noética" (*Noëtik*) para designar "la fenomenología de la razón" *(op. cit.,* § 145) como conciencia racional; esta "noética" presupone la fenomenología general, ya que, como escribe dicho autor, "es un hecho fenomenológico que... toda conciencia tética ["posicional"] está sometida a ciertas normas". También se ha usado el término 'noética' para designar la ciencia de las leyes del pensar (leyes lógicas sobre todo); tal ocurre en Hamilton (*Noetic*). Georg Hagemann ha usado el término noética' para designar la ciencia del pensar en general, a la cual se halla subordinada la propia lógica (*Logik und Noetik*, 1873). Se habla a veces de "la noética de Aristóteles" para significar su doctrina de la inteligencia (del intelecto, del entendimiento) [véase ENTENDIMIENTO; INTELECTO].

NOHL (HERMANN) (1879-1960) nació en Berlín, donde fue discípulo de Wilhelm Dilthey. En 1908 se "habilitó" en la Universidad de Jena, donde fue "profesor extraordinario" de 1919 a 1920. Desde 1920 fue profesor titular en la Universidad de Göttinga.

Nohl fue uno de los más fieles discípulos de Dilthey. Inspirado por éste se consagró principalmente a trabajos de estética y examinó el problema de los estilos, y de diversos estilos artísticos, a la luz de la "teoría de las concepciones del mundo". Según Nohl, un estilo artístico no es nunca una pura expresión formal, ni tampoco una manifestación del carácter psicológico puro y simple del artista; en el estilo se reflejan motivos muy diversos —formales, psicológicos, históricos, etc.— unificados por una "actitud" radical frente al mundo y a la vida. Nohl se interesó también por cuestiones pedagógicas y caracterológicas.

Obras: *Sokrates und die Ethic*, 1904. — *Die Weltanschauungen der Malerei*, 1908 *(Las concepciones del mundo de la pintura)*. — *Pädagogische und politische, Aufsätze*, 1919, 2* ed., 1930 *(Artículos pedagógicos y políticos)*. — *Stil und Weltanschauung*, 1920 *(Estilo y concepción del mundo)*. — *Einführung in die Philosophie*, 1935, 4» ed., 1948 *(Introducción a la filosofía)*.— *Die ästhetische Wirklichkeit; eine Einführung*, 1935, 2ª ed., 1954, 3ª ed., 1961 *(La realidad estética. Una introducción)*. — *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde*, 1938, 2ª ed., 1940 (trad. esp.: *Antropología pedagógica*, 1954 [Breviarios, 21]). — *Die sittlichen Grunderfahrungen. Eine Einführung in die Ethik*, 1939 (trad. esp.: *Introducción a la ética*, 1953). — F. *Schiller. Eine Vorlesung*, 1954.

Nohl escribió también varios trabajos para la *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (1923, 1924, 1928). — Se le debe la edición de los escritos juveniles de Hegel: *Hegels theologische Jugendschriften* (1907) y la del volumen de Dilthey: Von *deutscher Dichtung und Musik* (1933).

NOLUNTAD. El no querer (*nolle*) puede ser considerado como acto (negativo) de la voluntad, como acto de una voluntad negativa, o como acto de lo que puede llamarse "noluntad" *(noluntas)*. Santo Tomás decía que *nolle fieri* es lo mismo que *velle non fieri*, y definía el *nolle o noluntas* como una huida del mal, de suerte que mientras la voluntad (*voluntas*) concierne al bien, la noluntad *(noluntas)* concierne al mal (S. *theol.*, I-IIº, q. VIII, a 1, ad 1). Ello no quiere decir que la noluntad tenga propiamente por objeto el mal; quiere decir que *no* tiene por objeto el bien.

Algunos filósofos han discutido si la noluntad es positiva o negativa. Wolff estimaba que lo que llamaba *nolitio* es una acción positiva; en su *Philosophia practica universalis* mantenía que la *nolitio* no es una pura pérdida (*amissio*) de la volición, pues en tal caso sería simplemente negación de voluntad. Un sentido todavía más "positivo" de la noluntad lo tenemos en autores como Schopenhauer, Renouvier y Unamuno. De acuerdo con una de sus tesis fundamentales, Schopenhauer estima que cuando la Voluntad ha llegado al estadio en el cual se conoce a sí misma completamente, se transforma en renuncia voluntaria; al negarse a sí misma como Voluntad, se cambia entonces en Noluntad. Para Renouvier, la noluntad es el poder de no querer, y como este poder es característico del hombre, la noluntad es realmente una voluntad. Unamuno ha descrito la noluntad como un voluntarioso no querer; la noluntad no es entonces el reverso de la voluntad, y menos todavía lo opuesto a la voluntad, sino un acto de voluntad.

NOMBRE. *I. Evoca antigua y medieval.* La cuestión de la naturaleza del nombre, ὄνομα fue abundantemente discutida por los sofistas. Se trataba de saber ante todo si el nombre es una pura convención (individual o social) o si las cosas tienen sus nombres justos, es decir, si el nombre es *justo por naturaleza.* La cuestión del nombre era, pues, la minalista de Hermógenes. Pero la La primera de las citadas opiniones fue con mucho la predominante entre los sofistas, y contra ella se dirigió Platón al comienzo del *Cratilo*, al combatir la tesis completamente nominaksta de Hermógenes. Pero la opinión —defendida por Cratilo— de que los nombres son justos por naturaleza no es, según Platón, más aceptable que la anterior. Así, la tesis platónica en dicho diálogo parece ecléctica: los nombres son a la vez arbitrarios y constantes. Ahora bien, este eclecticismo está siempre subordinado al supuesto de que, puesto que las cosas tienen su naturaleza fija —su esencia—, la misión del nombre y de las oraciones que contienen los nombres es expresar la verdad esencial de las cosas. Así, el problema del nombre es para Platón un problema a la vez ontológico y epistemológico; en modo alguno es solamente

un problema retórico o filológico. El nombre es, como escribió el filósofo griego, un órgano {*Crat.*, 338 A) — se entiende, un órgano para pensar el ser de la realidad.

Aristóteles llamaba *nombre* a un sonido vocal que posee una significación convencional, sin referirse al tiempo —como el verbo (v.)— y sin que ninguna de sus partes tenga significación cuando se toma separadamente — a diferencia del discurso (v.) *(De int.*, I, 1 a 19 ss.). Esta última condición debe interpretarse del siguiente modo: una palabra compuesta de dos partes tiene una significación propia que no posee ninguna de las dos partes aun cuando, tomadas éstas separadamente, signifiquen algo. Un ejemplo dado por el Estagirita hará comprender mejor su definición: ἐπακτροκέλης, que significa *bajel pirata,* contiene el vocablo κέλης , que quiere decir *bajel* (rápido). Sin embargo, el vocablo κέλης no significa nada por sí mismo *(sí pensamos en el compuesto),* sino que significa algo sólo en el compuesto.

La concepción aristotélica del nombre ofrece aspectos a la vez lógicos y gramaticales, siendo difícil un deslinde completo entre ellos. Lo mismo ocurre con las concepciones medievales. La definición del vocablo *nomen* se daba en la lógica dentro de la doctrina de los términos. Pero esta doctrina, que incluía el estudio de las diferentes clases de voces, era *paralela* a la gramática. Los filósofos se referían en esta cuestión tanto al citado texto de Aristóteles como a la *Gramática (Ars Grammatica)* de Donato (*fl.*333), el maestro de San Jerónimo. Ahora bien, como el nombre podría ser considerado de tres maneras: (1) como una voz significativa, (2) como una "idea", (3) como un *flatus vocis,* la cuestión de la naturaleza del nombre implicaba la de los universales (v.). Muchos de los problemas que se presentaron al respecto fueron solucionados, de acuerdo con las normas escolásticas, mediante distinciones precisas. En el curso de las mismas se advirtió que el paralelismo entre gramática y lógica no podía ser llevado demasiado lejos. En efecto, el nombre podía dividirse en varias clases. Algunas de ellas —como las de los nombres substantivos y adjetivos— parecen pertenecer a la gramática, y otras —como las de los nombres abstractos y concretos— a la lógica, si bien la lógica podía en principio asumir todas estas distinciones y reducirlas a sus propios términos. La multiplicidad de tipos de nombres puede verse claramente en la clasificación establecida por L. Schütz en su *Thomas-Lexikon (* 1895, s. v. "Nomen"). Se indican allí 55 acepciones de *nomen* cuando se considera esta voz en un sentido análogo al de Aristóteles en *De interpretatione, y* prescindiendo de algunas otras significaciones, como las que tiene dicho vocablo al referirse a la *concepción del intelecto* acerca de una cosa significada por el nombre. Sin embargo, todas las definiciones parten de supuestos parecidos, y la dificultad principal consiste en que no siempre se distingue entre el nombre y otros vocablos, tales como el término (v.), la locución y la dicción.

Dentro de la escolástica fueron los gramáticos especulativos (v. GRAMÁTICA ESPECULATIVA) y los terministas quienes más interés mostraron por el problema del nombre. Los primeros se preocuparon sobre todo por los diversos modos de significar el nombre, distinguiendo entre un modo esencial generalísimo de significar y modos de significar subalternos que iban de una mayor a menor generalidad. Según Tomás de Erfurt en su *Gramática especulativa* (trad. esp. Luis Farré, 1947), "el modo esencial generalísimo de significar del nombre es un modo de significar en cuanto *ente* y una *aprehensión determinada.* Se distingue al respecto entre un modo del ente —permanente— y un modo de existir — o modo de fluidez y sucesión (Caps. VIII y IX). En cuanto a los modos esenciales subalternos generales del nombre, las distinciones son de naturaleza a la vez lógica y gramatical: *nombres propios* y *nombres comunes* que son especiales con relación al modo generalísimo y generales respecto a los otros modos. Las clasificaciones que siguen contienen otros modos generales de significar e incluyen análisis de diversos tipos de adjetivos, pronombres, *cognomina* (Caps. X a XIII), modos accidentales del nombre en común (XIV), especie accidental (XV), género actual (XVI), número accidental (XVII), figura accidental o gramatical (XVIII) y caso (XIX). La mezcla de los elementos gramaticales y lógicos está aquí muy acentuada. Sin embargo, esta confusión, perturbadora para la lógica, puede resultar iluminadora para dilucidar muchas cuestiones de la semántica (v.). En cuanto a los terministas, desarrollaron ampliamente la teoría de los nombres, pero como muchas veces usaron el vocablo 'término', expondremos esta doctrina en el artículo sobre este concepto. En efecto, la conocida división de Occam *(Lógica,* I, xi) de los nombres en nombres de *primera imposición* [v.] (que se aplican a cosas) y de *segunda imposición* (que se aplican a palabras, aunque no forzosamente a nombres de nombres, pues por 'palabras' se entienden pronombres, conjunciones, etc.) es paralela a la doctrina de los términos. Lo mismo ocurre con la división de los nombres en nombres de *primera* y de *segunda intención* (v.) y de las frecuentes divisiones de los nombres en *abstractos, concretos, universales, particulares,* etc., etc.

II. Época moderna. Durante la época moderna el vocablo "nombre" fue usado en sentidos menos técnicos y precisos que en la filosofía aristotélica o durante la escolástica. Los que más se ocuparon del problema de los "modos de significar" el nombre fueron los autores nominalistas o empiristas, y éstos no hicieron, en muchos casos, sino reelaborar concepciones medievales (terministas) o darles un sentido psicológico-epistemológico. Es el caso en cuatro autores al respecto significativos: Hobbes, Locke, John Stuart Mill y Taine. El primero definió el nombre en su *Computation or Logic,* Parte I, Cap. *ii (Works,* ed. W. Molesworth, 1839, págs. 13-28), diciendo que es "una palabra tomada arbitrariamente, que sirve como marca que puede suscitar en nuestra mente un pensamiento parecido a algunas otras cosas que habíamos tenido antes, y que, al ser pronunciado por otros, puede convertirse para ellos en signo de qué pensamiento tenía en sus mientes el espectador". Esta larga definición es la clara expresión de una actitud terminista con respecto al nombre. Los nombres pueden ser, según Hobbes, *positivos* y *negativos*; *contradictorios; comunes; de primera* y de *segunda*

intención; universales, particulares, individuales e indefinidos; unívocos y equívocos; absolutos y *relativos; simples y compuestos.* En todos los casos los nombres son marcas arbitrarias con las cuales nos hacemos entender de los otros —o entendemos a los otros— en virtud de ciertas convenciones que no necesitan ser establecidas conscientemente, sino que pueden estar fundadas en la naturaleza de nuestra psique. Hobbes habla asimismo, siguiendo a Occam, de la posibilidad de tomar los nombres en primera y segunda intención: los primeros se refieren a cosas; los segundos, a ciertos nombres (como 'general', 'particular', 'silogismo', etc.). Por lo tanto, los nombres son, como había dicho ya Francis Bacon, puntos de referencia en medio del constante fluir de los "pensamientos" (las *cogitationes*). La importancia de la tesis hobbesiana sobre el nombre es, sin embargo, mayor de lo que resalta de los anteriores pasajes. En *Leviathan* (I. c. 4) Hobbes, después de clasificar a los nombres —que pueden, según él. estar expresados mediante una o más palabras— en *propios y comunes, y* de indicar que los únicos universales que hay en el mundo son los nombres comunes, concede a éstos mayor y menor extensión (por ejemplo, 'cuerpo' tiene mayor extensión que 'hombre'), de modo que llega a concebir "la agrupación de consecuencias de las cosas imaginadas en la mente" como "agrupación de las consecuencias de sus designaciones". Con esto usa los nombres en un sentido puramente denotativo-extensional, análogo al que ha sido propuesto por varios lógicos contemporáneos. Así, por ejemplo, las expresiones 'un hombre es una criatura viva' y 'si es un hombre, es una criatura viva' son de tal índole, que si 'criatura viva' significa todo lo que significa 'hombre', la afirmación o consecuencia es cierta; de lo contrario, es falsa. Ello es posible, porque Hobbes usa implícitamente un concepto semántico del predicado 'es verdadero' (v. VERDAD): verdad y falsedad, dice, "son atributos del lenguaje, no de las cosas" *(loc. cit.).*

Para Locke no es cierto que cada cosa pueda tener un nombre; a la vez, cuando pueden designarse varias cosas mediante un nombre, éste se justifica pragmáticamente, por la comodidad de su uso. Los nombres pueden ser *propios* (nombres de ciudades, de ríos, etc.) y *comunes* (formados por abstracción nominal) *(Essay,* III, iii). En general, los nombres son comprendidos en función de las ideas que designan. Así, puede haber nombres de ideas simples, de ideas completas, de modos mixtos y de substancias (aunque estos últimos son dudosos).

Actitudes parecidas a las de Hobbes y Locke adoptaron los filósofos de las escuelas sensualistas, así como muchos ideólogos y pensadores pertenecientes a la llamada "filosofía del sentido común". Sin embargo, todos ellos acentuaron considerablemente el aspecto psicológico del problema. Los nombres eran para muchos de tales pensadores nombres de ideas y no de cosas o de otros nombres. Una vuelta a la concepción epistemológica del nombre —sin olvidar las implicaciones lógicas y psicológicas— la ofreció John Stuart Mill. Su doctrina de los nombres está expuesta en su *System of Logic:* la Parte I trata enteramente de los nombres, pero también la Parte IV contiene algunas indicaciones al respecto. Al entender de J. Stuart Mill, nombrar constituye una función (psicológica o psicológico-epistemológica) con alcance lógico (P. IV, c. iii, 5 1). Esta función se refiere a las cosas mismas y no a las ideas de las cosas. Así, Mill rechazó la concepción de los sensualistas por considerarla "metafísica" y adoptó la tesis según la cual un nombre dado es el nombre de una cosa y no de nuestra idea de ella ('el sol' es el nombre del sol y no de nuestra idea del sol). Ahora bien, la clasificación de los "nombres de las cosas" sigue las leyes propias de los nombres, no las leyes de las cosas. De acuerdo con la tradición escolástica, Mill dividía los nombres en *sincategoremáticos* (como 'a', 'con', etc.) y *categoremáticos* (como 'hombre', 'mesa', etc.). Los adjetivos plantean un problema. Por un lado, parecen no poseer subsistencia por sí mismos. Por otro lado, son nombres de ciertas expresiones, cuando menos si se hacen explícitos (así, 'el blanco es agradable'). Junto a la mencionada división Mill introdujo otra: los nombres son *generales* e *individuales* (o singulares), *abstractos* y *concretos, connotativos* (que denotan un sujeto e implican un atributo) y no *connotativos* (que significan sólo un sujeto o un atributo, por lo que pueden también llamarse *absolutos).* Según Mill, todos los nombres concretos son connotativos (P. I, cap. ii, § 1 sigs.). Finalmente, Mill dividió los nombres en *positivos* y *negativos, relativos y no relativos* (o que expresan o no relaciones). La doctrina de los nombres en Mill equivale, pues, a una doctrina general de los términos y de los diversos modos de significar éstos.

En cuanto a Taine, concibió los nombres como una especie de signos *(De l'Intelligence,* P. I, I, ii). Los nombres designan cosas particulares o complejos de cosas particulares. En ambos casos sustituyen a imágenes (*ibid.*, iii). Para Taine, pues (como para los *sensualistas*), el aspecto psicológico en la concepción del nombre priva sobre el lógico, a diferencia de lo que ocurría en Hobbes —quien poseía una aguda comprensión para el problema del *status* lógico del nombre—, en Locke (quien pareció fundamentar su concepción en una peculiar mezcla de lo lógico y lo psicológico) y en J. S. Mill (quien atendió principalmente a lo epistemológico).

III. Época contemporánea. El problema del nombre ha sido tratado principalmente por tres direcciones: la neoescolástica, la fenomenología y la lógica matemática (principalmente en las investigaciones semánticas).

La neoescolástica ha desarrollado y refinado la doctrina tradicional. La fenomenología —en la fase husserliana de las *Investigaciones lógicas*— ha tratado la cuestión desde varios puntos de vista. Señalamos dos. El primer punto de vista es el fundado en la distinción entre notificación *(Kundgabe) y* nominación *(Nennung).* Husserl indica *(op cit.,* Investigación primera, *§* 25, trad. García Morente-Gaos) que las expresiones pueden ser o sobre objetos nombrados o sobre vivencias psíquicas. En el primer caso son expresiones del objeto que nombran y a la vez notifican. En el segundo, son expresiones donde el contenido nombrado (*gennantes*) y el notificado lo mismo. El segundo punto de vista —complementario del anterior— es el que presenta el nombre como algo no enunciativo, pero que puede funcionar como un enunciado *(op. cit., Inv.* 5», § 34).

La lógica matemática ha tratado el asunto con frecuencia. A Frege se debe ya la famosa distinción entre el sentido (Sinn) y lo denominado o *nominatum* (*Bedeutung*), con la indicación de que puede haber más de una denominación para el mismo sentido. Nos hemos referido a este punto en varios artículos (véase principalmente CONNOTACIÓN, DENOTACIÓN). En la literatura lógica contemporánea es usual introducir la doctrina del nombre en relación con la distinción entre el uso y la mención. Nos hemos referido a este punto no sólo en mención (v.), sino también en metalenguaje (v.). Esta doctrina tiene un precedente en la teoría escolástica de las *suppositiones* (V. SUPOSICIÓN), con la diferencia de que en la doctrina medieval la jerarquía de lenguajes no era infinita.

Entre los lógicos y semánticos que han estudiado el problema del nombre merece especial mención Rudolf Carnap. En *Meaning and Necessity* (Cap. III), dicho autor ha analizado el método de la "relación de nombre". Se trata, a su entender, de un método alternativo de análisis semántico más usual que el método de la extensión y la intensión. Tal método consiste en considerar expresiones como nombres de entidades (concretas o abstractas) según tres principios: (1) cada nombre tiene exactamente un *nominatum;* (2) Cualquier enunciado (o, mejor, sentencia) habla acerca de los nombres que aparecen en él; (3) Si un nombre que aparece en una sentencia verdadera es sustituido por otro nombre con el mismo *nominatum,* la sentencia sigue siendo verdadera. Carnap analiza los problemas que ofrece la duplicación innecesaria de los nombres manifestada en algunos sistemas donde se usan nombres distintos para propiedades y para las correspondientes clases. Según dicho autor, un nombre para la propiedad Humano y un nombre distinto para la clase Humano no sólo tienen la misma extensión, sino también la misma intensión. Un nombre para una clase debe, pues, ser introducido mediante una regla que se refiera exactamente a una propiedad. Según Carnap, la distinción de Frege antes apuntada entre el sentido y lo denominado o *nominatum* es una forma particular del citado método de la "relación de nombre".

NOMINALISMO. En la llamada "disputa de los universales" (véase UNIVERSALES) durante la Edad Media, el nominalismo, posición nominalista o "vía nominal" consistió *grosso modo* en afirmar lo siguiente: las especies y los géneros y, en general, los universales no son realidades anteriores a las cosas, según sostenía el realismo (v.) o "platonismo", ni realidades en las cosas, según mantuvieron los llamados oportunamente "conceptualismo" (v.) y "realismo moderado", o "aristotelismo", sino que son solamente nombres (*nomina*) o términos, vocablos (*voces*) por medio de los cuales se designan colecciones de individuos. Según el nominalismo, por tanto, solamente existen entidades individuales; los universales no son entidades existentes, sino únicamente términos en el lenguaje.

Esta descripción de la posición nominalista no tiene en cuenta los diversos matices de la "vía nominal" durante la Edad Media ni tampoco las razones por las cuales algunos filósofos adoptaron dicha "vía". En general, suele hablarse de dos períodos de florecimiento del nominalismo en la Edad Media: uno, en el siglo XI, en el que se distinguió Roscelino de Compiègne, y otro, en el siglo XIV, en el que se distinguió Occam. En ambos casos, la posición nominalista tenía raíces filosóficas. En los dos casos, además, pero especialmente en el último, se adoptaba esta posición porque se suponía que admitir universales (ideas) en la mente de Dios era limitar de algún modo la omnipotencia divina, y admitir universales (ideas, formas) en las cosas era suponer que las cosas tienen, o pueden tener, ideas o modelos propios, con lo cual también se limita la omnipotencia divina. Pero dentro de estas analogías hay diferencias. Dilthey ha indicado que la diferencia principal entre las dos corrientes nominalistas medievales consiste en que en Occam el nominalismo está vivificado por el voluntarismo, cosa que, según dicho autor, no sucede en Roscelino. Algunos autores, por lo demás (como Paul Vignaux), manifiestan que el primer claro tipo de nominalismo medieval no se halla en Roscelino, sino en Abelardo 1.), pero ya hemos visto en el artículo correspondiente que la posición de Abelardo respecto a la cuestión de los universales es compleja, de suerte que no es fácil adscribir dicho autor determinadamente a una posición nominalista *stricto sensu.*

Desde el punto de vista filosófico, el nominalismo medieval tiene antecedentes en posiciones adoptadas por filósofos antiguos. Así, algunos autores escépticos pueden ser considerados como nominalistas. Además, en el modo como Porfirio planteó para la Edad Media la cuestión de los universales (v.), se ve claramente que una de las posiciones posibles era la luego llamada "nominalista" o por lo menos "conceptualista": es la posición que Porfirio describe al decir que los géneros y las especies pueden ser presentados como "simples concepciones del espíritu". Sin embargo, sólo en la Edad Media y luego en las épocas moderna y contemporánea el nominalismo ha ocupado un lugar central en la serie de actitudes posibles acerca de la naturaleza de los universales.

A los nominalistas se opusieron sobre todo los realistas, como San Anselmo, que calificaba a los primeros de "dialécticos de nuestra época". En efecto, los realistas no podían admitir que un universal fuera solamente una *vox, y* que ésta pudiera ser definida, según hizo Boecio, como *sonus et percussio aëris sensibilis,* como un "sonido y percusión sensible del aire". No podían admitir, en suma, que un universal fuera solamente un *flatus vocis,* un "soplo" (de la voz), un "sonido proferido". En rigor, si un universal fuera únicamente lo indicado, sería una realidad física. En tal caso, los nombres serían un "algo", una "cosa", *res, y* como tal habría que decir algo de ella. Lo que pudiera decirse de los sonidos como *res* sería dicho por medio de un "universal", el cual estaría por lo menos "en los sonidos" en cuanto "instituciones de la naturaleza". Con ello el nominalismo carecería de base. Estas objeciones (o, más exactamente, este tipo de objeciones) de autores realistas o, por lo menos, no nominalistas, obligaron a los partidarios de la vía nominal a precisar el significado de su posición. No podemos extendernos aquí sobre las sutiles distinciones presentadas al efecto, y menos todavía sobre las razones —con frecuencia, extrafilosóficas— que llevaron a unos u a otros a adoptar tal o cual versión de la posición nominalista. Indicaremos simplemente lo si-

guiente: con el fin de mantenerse en sus posiciones, el nominalista tiene que poner en claro lo que entiende por *nomen, vox,* etc. Si insiste en que un *nomen* es una realidad física, entonces tiene que adoptar una posición que se dio oportunamente con el nombre de "terminismo" (v.) y que se ha manifestado contemporáneamente bajo el nombre de "inscripcionismo" (v.). Pero entonces se plantea la cuestión de cómo reconocer bajo diversos términos o "inscripciones" el mismo nombre. Algunos autores han hablado al efecto de "similaridad" o "semejanza", pero otros han indicado que un nombre o voz puede expresarse (oralmente o por escrito) en diferentes tiempos y espacios y seguir siendo, sin embargo, el mismo nombre o voz a causa de la permanencia de su significación. Para un nominalista esta significación no puede derivarse de las cosas, como si ellas mismas llevaran su significación; deberá originarse, pues, por medio de una "convención". Pero, en todo caso, no es lo mismo ser un nominalista de tipo terminista o inscripcionista que ser un nominalista del tipo que podríamos llamar "conceptualista" (admitiendo que lo que caracteriza por lo pronto a un concepto es su significación). En todos los casos los nominalistas afirman que los nombres no se hallan *extra animam* (ya sea en las cosas mismas, ya en un universo independiente de nombres y significaciones), sino ín *anima.* Pero el matiz de nominalismo adoptado depende del modo como se entienda este estar *in anima.* Esto explica que, como ya indicaba Victor Cousin en su introducción a su edición de escritos de Abelardo (1936, pág. clxxxii), el nominalismo —por lo menos el medieval— haya oscilado de continuo entre un conceptualismo (que, a su vez, se aproxima al realismo moderado) y un terminismo o nominalismo *stricto sensu.* Al final de la Edad Media el nominalismo que se impuso fue el expresado por Occam (véase GUILLERMO DE OCCAM), llamado por ello el *princeps nominalium, y* por la *schola nominalium,* llamada asimismo "terminismo". Este nominalismo consiste *grosso modo* en sostener que los signos tienen como función el *supponere pro,* es decir, el "estar en el lugar de" las cosas designadas, de modo que los signos no son propiamente *de* las cosas, sino que se limitan a *significarlas.* Pero pueden admitirse otras versiones del nominalismo de la Edad Media y, sobre todo, puede acentuarse más o menos, en el nominalismo, el convencionalismo, el terminismo, etc.

Es frecuente leer que la filosofía moderna ha sido fundamentalmente nominalista. Así, por ejemplo, Jacques Maritain ha escrito que una gran cantidad de tendencias —neokantianos, neopositivistas, idealistas, pragmatistas, neospinozistas, neomísticos, etc., etc.— son nominalistas y "desconocen a fondo el valor de lo abstracto, de esa inmaterialidad más dura que las cosas, aunque impalpable e inimaginable, que el espíritu busca en el corazón de las cosas", de modo que abrazan el nominalismo porque "teniendo el gusto de lo real, carecen del sentido del ser" *(Degrés du savoir,* 5 2). Maritain se funda para ello en la idea de que la mayor parte de los filósofos modernos se adhieren a una cierta teoría de la abstracción (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO). Aunque hay algo de verdad en esta tesis de Maritain, estimamos que es excesivamente general. En efecto, si nos atenemos a una concepción un poco estricta del nominalismo, no podremos decir que la filosofía moderna (o moderna y contemporánea) haya sido fundamentalmente nominalista. Es harto dudoso, por ejemplo, que hayan sido nominalistas autores como Spinoza o Hegel. Desde luego, no lo ha sido Husserl. El propio Locke no fue nominalista, sino más bien conceptualista y hasta realista moderado. Nominalistas han sido, en cambio, autores como Hobbes, Berkeley y Condillac, aun cuando cada uno de ellos lo haya sido en diversa proporción y por motivos distintos. Así, Hobbes y Condillac fueron prácticamente "inscripcionistas", en tanto que Berkeley negaba que pudiera hablarse con sentido de ideas abstractas, pero admitía las "ideas generales". Por otro lado, Hobbes y Condillac basaban su nominalismo en una cierta idea de la ciencia y del lenguaje científico, en tanto que Berkeley fundaba su nominalismo en supuestos teológicos similares a los de Occam. Según hemos indicado en el artículo UNIVERSALES, puede hablarse de un nominalismo moderado, de uno exagerado y de uno absoluto. Todas estas especies de nominalismo afirman que no existen entidades abstractas (ideas, universales), y que sólo existen entidades concretas (individuos). Las diferencias aparecen cuando se trata de indicar qué función tienen las supuestas entidades abstractas.

Varias tendencias filosóficas contemporáneas han sido explícitamente nominalistas. Tal ha sucedido, por ejemplo, con diversas formas de neopositivismo (v.) y también con varias especies de intuicionismo e "irracionalismo". Nos limitaremos aquí a algunos ejemplos.

Ernst von Aster (1880-1948) ha defendido el nominalismo (Cfr. obra en bibliografía) en oposición a la teoría de los universales de Husserl. Este autor mantenía que las teorías sobre los objetos universales han estado dominadas por tres falsas concepciones: primero, por la hipóstasis metafísica de lo universal (realismo en sentido tradicional); segundo, por la hipóstasis psicológica de lo universal (realismo psicologista); tercero, por el equívoco del nominalismo, "que en sus diferentes formas cree poder interpretar lo universal por lo que respecta al objeto y al acto mental, convirtiéndolo en particular". Áster rechaza estas críticas de Husserl y mantiene que la universalidad concreta de las esencias de que Husserl habla es sólo una ficción. Nelson Goodman (v.) y W. van Quine (v.) han defendido lo que han llamado un "nominalismo constructivo". Estos autores manifiestan "no creer en entidades abstractas", pero reconocen que esta declaración de principios es demasiado vaga y es menester precisarla. Nelson Goodman sobre todo ha precisado y elaborado la mencionada doctrina como doctrina según la cual "el mundo es un mundo de individuos". "El nominalismo, tal como lo concibo —ha escrito—... no equivale a la exclusión de entidades abstractas, espíritus, insinuaciones de inmortalidad o nada de este tipo; requiere únicamente que cuanto es admitido como una entidad, sea concebido como un individuo. Un determinado filósofo, nominalista o no, puede imponer requisitos muy estrictos sobre lo que va a admitir como entidad. Mas por razonables que sean, y por más íntimamente ligados que se hallen al nominalismo tradicional, los citados requisitos son, a mi entender, enteramente independientes

del nominalismo. Tal como lo describo, el nominalismo exige sólo que todas las entidades admitidas, sean lo que fueren, sean tratadas como individuos" (véase art. de N. Goodman en *op. cit. infra,* pág. 17). Ello significa negarse a concebir nada como una clase, y también negar que dos entidades distintas estén hechas de las mismas entidades. "En el mundo del nominalismo, si comenzamos con cualesquiera dos entidades distintas y seccionamos cada una de ellas tanto como queramos (tomando partes, partes de partes, etc.) llegamos siempre a alguna entidad que se halla contenida en una, pero no en otra de nuestras dos entidades originales. En el mundo del platónico, por el contrario, hay por lo menos dos distintas entidades que podemos seccionar del modo indicado (tomando miembros, miembros de miembros, etc.) de modo que lleguemos exactamente a las mismas entidades" *(op. cit.,* pág. 19). El "principio del nominalismo" puede ser por ello: "ninguna distinción de entidades sin distinción de contenido"; es decir, "para un sistema nominalista no hay dos cosas distintas que tengan los mismos átomos; cosas distintas pueden ser engendradas sólo a base de diferentes átomos; todas las no identidades entre cosas, son réductibles a no identidades entre sus átomos" [entendiendo por 'átomo' algo así como "elemento constitutivo"] *(op. cit.,* pág. 21). El nominalismo sigue por ello estrictamente la regla *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem,* a diferencia del platonismo (realismo), que multiplica, o tiende a multiplicar, las entidades prodigiosamente, y, en rigor, *ad infinitum.*

Una explícita concepción nominalista del mundo ha sido defendida vigorosamente por Karl Pribram en el libro mencionado en la bibliografía de este artículo. Pribram afirma, en efecto, que hay cuatro grandes concepciones del mundo o, mejor dicho, cuatro grandes "formas de pensamiento". Éstas son: la concepción universalista (del tipo de los escolásticos medievales); la concepción dialéctica (del tipo de los marxistas); la concepción intuitivista (del tipo de los fascistas o, en general, de los irracionalistas) y la concepción nominalista. Según Pribram, sólo esta última corresponde a una sociedad libre, pues no pretende alcanzar ninguna verdad absoluta y, de consiguiente, permite la tolerancia. De este modo, Pribram interpreta la crisis de la cultura occidental no como una "falta de fe", sino como un "exceso de fe". Todo dogmatismo es, así, enemigo del nominalismo, el cual representa la forma de pensar correspondiente al empirismo, al antiabsolutismo y, de un modo general, a la aspiración a la libertad.

Las formas de nominalismo antes descritas son por lo común de carácter "epistemológico"; se refieren a juicios de carácter cognoscitivo más bien que a juicios de carácter valorativo. Sin embargo, estos últimos están asimismo de algún modo implicados en toda concepción nominalista. Puede, de todos modos, hablarse de un nominalismo relativo a valores que Scheler ha llamado "nominalismo ético": es el nominalismo expresado, por ejemplo, en el emotivismo (v.). Contra tal nominalismo —especialmente en la forma que ha adoptado en el relativismo ético— se dirige Scheler *(Der Formalismus in der Ethik,* Parte II, cap. I, § 2), alegando que supone, a su entender erróneamente, que no hay experiencias morales peculiares y que todo juicio de valor es una mera apreciación "subjetiva" incapaz de aprehender nada en la realidad moral.

Sobre el nominalismo medieval: Paul Vignaux, art. "Nominalisme", en el *Dictionnaire de Théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, col. 717-784; del mismo Vignaux, el opúsculo *Nominalisme au XIVe siècle,* 1948 [Conférence Albert Le Grand]. — Giulio Canella, *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam,* 1908. — J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik,* 1910. — A. Kühtmann, *Zur Geschichte des Terminismus,* 1911 [Occam, Condillac, Helmholtz, F. Mauthner]. — Paul Honigsheim, "Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik. Die soziologische Bedeutung des Nominalismus" (en *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsaufgabe für Max Weber,* ed. W. Palyi, vol. II, 1923). — Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists,* 1946. — H. Veatch, *Realism and Nominalism,* 1954. — Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism,* 1963. — Textos de lógica medieval: L. M. de Rijk, *Lógica Modernorum. A. Contribution to the History of Early Terminist Logic,* I (On the Twelfth Century *Theories of Fallacy),* 1962 [Wijsgerige teksten en studies, ed. C. J. de Vogel y K. Kuypers, 6]. — Sobre el nominalismo moderno: H. Spitzer, *Nominalismus und Realismus in der neusten deutschen Philosophie mit Berücksichtigung ihres Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft,* 1876. — A. von Meinong, tomo I *(Zur Gechichte und Kritik des modernen Nominalismus,* 1877), de los *Hume-Studien.* — K. Grube, *Ueber den Nominalismus in der neueren englischen und französischen Philosophie,* 1890 (Dis.) (y el libro antes citado de A. Kühtmann). — El libro de E. von Aster a que se ha hecho referencia en el texto del artículo es: *Prinzipien der Erkenntnislehre. Versuch einer Neubegründung des Nominalismus,* 1913. — El articulo de Nelson Goodman y W. van Quine es: "Steps towards a Constructive Nominalism", *The Journal of Symbolic Logic,* XII (1947), 105-22. — El de Nelson Goodman es: "A World of Individuais", en I. M. Bocheński, A. Church, N. Goodman, *The Problem of Universals.* A. Symposium, 1956, págs. 15-31. — Véase, además, Uuno Saarnio, *Untersuchungen zur symbolischen Logik. Kritik des Nominalismus und Grundlegung der logistischen Zeichentheorie* (Symbologie), 1935 [Acta Philosophica Fennica]. — R. M. Martin, "A Note on Nominalistic Syntax", *Journal of Symbolic Logic,* XIV (1949), 266-87. — Íd., íd.. "A Note on Nominalism and Recursive Functions", *Journal of Symbolic Logic,* XIV (1949), 27-31. — Para la concepción nominalista del mundo: K. Pribram, *Conflicting Patterns of Thought,* 1950.

NOMOLOGÍA, NOMOLÓGICO. Algunas veces se ha usado 'nomología' para designar la ciencia de las leyes —en el sentido jurídico de 'leyes'—; "nomología" equivale en este caso a "ciencia del Derecho" y especialmente a la parte más general de tal ciencia. Ardigò (v.) distinguió entre "nomología" y "nomogonía", entendiendo por la primera la ciencia de las leyes morales, y por la segunda la ciencia del origen o génesis de dichas leyes. Husserl empleó en las *Logische Untersuchungen* el término 'noología' y específicamente la expresión 'noología aritmética' para designar la matemática general o universal. El mismo autor usó en *Formale und transzendentale Logik* las expresiones 'ciencias nomológicas' y 'sistema nomológico' para designar respectivamente las ciencias y el sistema de índole deductiva. Según Husserl, los matemáticos

tratan de definir "formas de multiplicidad"; la ciencia más general de estas formas de multiplicidad es una "nomología" o "ciencia nomológica". Un sentido de 'nomología' y 'nomológico' semejante al de Husserl aparece en la obra de Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science* (2ª ed., pág. 70).

Ninguno de los usos anteriores ha prevalecido. En cambio, sigue usándose (bien que no a menudo) 'nomológico' como equivalente a "todo lo que concierne a una ley" o "todo lo que concierne a leyes". La ley o leyes en cuestión pueden ser naturales o sociales (sociales y jurídicas) o ambas a un tiempo. En escritos epistemológicos, las expresiones 'nomología' y 'nomológico' suelen referirse a leyes en tanto que leyes naturales. Si se incluyen dentro de las leyes las "normas", entonces las ciencias nomológicas son al mismo tiempo ciencias normativas (véase NORMATIVO).

NOMOTÉTICO. En la *Crítica de la razón pura* (A 424 / B 452) Kant escribe que "la antinomia que se revela en la aplicación de las leyes es, para nuestra sabiduría limitada, la mejor piedra de toque de la nomotética; gracias a ella, la razón que, en la especulación abstracta, no percibe fácilmente sus pasos en falso, prestará más atención a los momentos de la determinación de sus principios". La nomotética es entendida aquí, pues, en un sentido casi enteramente calcado sobre el etimológico, como un conjunto de proposiciones que expresan leyes; la nomotética se distingue así de la tética y de la antitética, términos asimismo usados por Kant (véase TESIS).

Windelband contrapone el pensar nomotético —origen de las ciencias nomotéticas— al pensar idiográfico — origen de las ciencias idiográficas. El pensar nomotético es el que busca las leyes; el idiográfico es el que se propone la descripción de los acontecimientos o hechos particulares. El primero es el que se halla en la base de las ciencias naturales; el segundo el que se encuentra en la base de las ciencias del espíritu. La división de las ciencias en científico-naturales y científico-espirituales es, pues, para Windelband, menos fundamental que su propia división en ciencias legales y ciencias descriptivas — que es, a la postre, el paralelo de los saberes nomotéticos y de los saberes idiográficos. Las dos dificultades principales que plantea esta clasificación son: (1) el hecho de que los aspectos nomotético e idiográfico se hallan con frecuencia mezclados en las diversas ciencias; (2) la dificultad de aplicar la lógica a un cierto número de ciencias. Estos dos problemas son resueltos por Windelband mediante la introducción de la noción de *forma y* de la noción de *valor* —que son, a su entender, los "tipos" característicos de la realidad histórica y humana—, y mediante el postulado de una "nueva lógica", capaz de manejar estas normas y valores y no solamente las leyes científico-naturales.

NON CAUSA PRO CAUSA. Véase SOFISMA.

NOOLOGÍA, NOOLÓGICO. En la obra de Abraham Calovius (Calov) titulada *Desumptae Exercitationes* (1666), publicada junto con la obra de Georg Gutke, *Habitus primorum principiorum seu intelligentiae*, se introduce el vocablo latino de raíz griega *Noologia.* Calovius había usado ya dicho vocablo en escritos publicados anteriormente (*Scripta philosophica*, 1654), pero en la obra mencionada describe con particular detalle cuál es, a su entender, el contenido de la noología. La noología equivale, según Calovius, a la *archeologia*, es decir, a la ciencia de los principios (supremos). Estos principios son primariamente principios del conocimiento de la realidad, es decir, principios *sub ratione formale. . .in habitu intelligentiae (op. cit.*, pág. 286). La noología trata, pues, *de complexis cognoscendi principiis* (pág. 285). En algún sentido la noología es igual a la metafísica, ya que "todos los axiomas verdaderamente metafísicos son axiomas de la noología" *(loc. cit.*). Sin embargo, en otro sentido, la noología se distingue claramente de la metafísica; en efecto, la noología es anterior a la metafísica, porque trata de principios de los cuales la metafísica deduce las conclusiones *(op. cit.*, pág. 286). Así, los principios de que tratan la noología y la metafísica pueden ser los mismos (y son para Calovius, como para otros autores de su época, principios a la vez "lógicos" y "metafísicos"), pero el modo de tratarlos es distinto en cada caso. Por eso la noología en el sentido de Calovius es parecida a la ontosofía en el sentido de Caramuel de Lobkowitz, a la ontosofía y ontología en el sentido de Clauberg y a lo que a veces Calovius llamó también "ontología" (véase ONTOLOGÍA). J. Michaelius usó asimismo el nombre 'nología' como equivalente a *archeologia* (véase *supra)* y como una de las diversas disciplinas metafísicas: la que trata de los "primeros principios" en cuanto principios habidos y formulados por el entendimiento o espíritu *(nous).*

Siguiendo en parte a los autores mencionados, Crusius consideraba la noología como una "ciencia del espíritu" (*Geisteslehre*). Se trataba en parte de una ciencia del espíritu como entendimiento (o sujeto cognoscente) en cuanto posee principios del saber, y en parte de una ciencia de los principios mismos del conocimiento. Era, pues, algo así como una "psicología" unida a una "gnoseología".

Kant empleó el término 'noologista' para significar en un caso "racionalista" (el noologismo de Platón frente al empirismo de Aristóteles). Ampère (v.) llamó "ciencias noológicas" a las que se ocupan del espíritu y de sus producciones; estas ciencias se dividen, según Ampère, en ciencias noológicas en sentido estricto y ciencias sociales. La significación del término experimenta, pues, desde sus comienzos considerables variaciones. Para algunos, lo noológico se refiere a la estricta razón en su sentido más objetivo. Para otros, la noología abarca el estudio de los principios racionales, tanto en su misma constitución como en las posibilidades de su aprehensión, y por eso —como sucede con Hamilton — la noología se convierte en estudio de lo noético. Para otros (como H. Gomperz), la noología se ocupa de los problemas planteados por la relación entre los pensamientos subjetivos y los objetivos. Para otros, finalmente, lo noológico concierne a lo racional en su sentido más subjetivo. Rudolf Eucken, que ha vuelto a utilizar el término como la expresión más característica de la orientación fundamental de su pensamiento, ha intentado superar las mentadas dificultades señalando que la ciencia noológica trata siempre del espíritu concebido como lo creador. a diferencia de la vida anímica *y* psíquica. Lo noológico es para este

filósofo irreductible a todo análisis psicológico tradicional, y a toda explicación naturalista, que acaso puedan resultar efectivas en la vida psíquica y anímica, pero no en la propiamente espiritual. El método noológico permite, a su entender, una aprehensión directa del espíritu sin el velo que interpone la mecanización naturalista, y por eso tal método se aproxima a la comprensión (VÉASE) de lo espiritual y a una hermenéutica (VÉASE) que luego se aplicará, subdividiéndose, al reino del espíritu subjetivo y al del espíritu objetivo. Por eso dice Eucken que solamente la "vida del espíritu", directa e inmediatamente captada por la existencia humana, puede proporcionar a ésta la estabilidad de que ahora carece. "Una tal participación del hombre en la vida del espíritu —ha escrito Eucken (*Geistige Strömungen der Gegenwart,* A, I, g)— transforma todo su ser. Y como esta participación no es posible si no es más allá de la existencia inmediata, su vida adquiere una más profunda base espiritual." De ahí la posibilidad de la "consideración noológica" que tiene como objeto la base espiritual del hombre, a diferencia de la mera "consideración empírico-psicológica" que trata de los hechos inmediatos de la vida psíquica.

El término 'noología' ha sido empleado asimismo como equivalente a "teoría de la inteligencia", especialmente desde el punto de vista de la llamada "clasificación de la inteligencia" o de "tipos de inteligencia". Tal sucede en François Mentré (*Espèces et varietés d'intelligence. Éléments de Noologie*, 1920).

NORMATIVO. Como ciencias normativas se han definido a veces la lógica, la ética y la estética: la primera sería entonces la disciplina que mostraría, no cómo son en sí mismos los pensamientos de acuerdo con la estructura peculiar de la esfera lógica (VÉASE), sino cómo deben ser, a diferencia de cómo efectivamente ocurren en la conciencia psicológica. La dirección normativista de la lógica se opondría, así, a la dirección psicologista, y equivaldría a un primer intento de superación del relativismo a que conduce esta última. La lógica, se ha dicho, estudia no cómo pensamos, sino cómo debemos pensar. La segunda —la ética— sería la disciplina que mostraría el modo como debemos comportarnos, a diferencia del modo como efectivamente solemos conducirnos; también aquí habría un primer intento de superación del relativismo moral, superación que sólo alcanza su plenitud cuando la ética se funda en la teoría de los valores, más allá de todo normativismo. Algo parecido, y por motivos análogos, ocurriría en la estética. Por eso las direcciones más recientes de las tres disciplinas han procurado no sólo superar las dificultades que opone el relativismo psicologista, sino también las derivadas del normativismo. Esto se advierte sobre todo en la lógica y dentro de ella en la forma como ha intentado superar ambas direcciones la fenomenología de Husserl. Éste indica que la ciencia normativa ha de fundarse en la ciencia teorética. Pues mientras las disciplinas normativas, determinadas esencialmente por la norma fundamental o idea de lo que debe ser en cada caso el "bien", acaban en un relativismo de carácter hedónico, en las disciplinas teoréticas "falta esta referencia central de todas las investigaciones a una valoración fundamental, como fuente de un interés predominante de la normación". Entonces "la unidad de sus investigaciones y la coordinación de sus conocimientos están determinadas exclusivamente por el interés teorético, que se dirige a la investigación de lo que se implica objetivamente (esto es, teoréticamente, por virtud de las leyes inmanentes a los objetos) y debe, por tanto, investigarse en su implicación" (*Investigaciones lógicas,* trad. García Morente-Gaos, I, § 14). Lo cual en modo alguno supone que exista un abismo entre lo teórico y lo normativo; los mismos esfuerzos para relacionar el ser con el valor contribuyen a vincular ambos tipos de ciencia, pues del hecho de que una ciencia sea teórica no se deduce que no puedan derivarse de ella normas o que en el tratamiento de sus objetos no pueda *referirse* a normas.

NORRIS (JOHN) (1657-1711) nació en Collingbourne-Kingston, en el condado de Wiltshire, y fue rector en Bemerton, cerca de Sarum. Norris es considerado como uno de los partidarios de Malebrance (v.) y como uno de los adversarios de Locke, el cual contestó a Norris (y a Malebranche) en el escrito "Observaciones acerca de algunos de los libros de Mr. Norris". Norris tradujo y comentó a Platón, especialmente la teoría del amor platónico, que interpretó en el sentido de la contemplación de Dios. En su obra capital, el *Ensayo hacia la teoría del mundo ideal o inteligible* (véase bibliografía) Norris distinguió entre el estado de cosas natural y el estado de cosas ideal. El primero, proclamó, ha sido investigado por muchos autores, pero del segundo no tenemos, pese a Platón, Filón, Plotino, San Agustín, Tomás de Aquino, Marsilio Ficino, y otros, más que ideas sumamente confusas. Sin embargo, es el estado de cosas fundamental, pues se trata de ese estado en el cual la realidad es no sólo preexistente a todo lo que hay, sino que contiene de un modo eminente todo lo que hay en el mundo natural. El estado de cosas ideal o "mundo ideal" es un mundo eterno, necesario e inmutable *(Essay,* I, i, 8). Norris trata de demostrar que el mundo ideal o inteligible es más cierto y evidente que el mundo natural, pues aquél es el mundo de las verdades eternas desde el cual todas las demás verdades son vistas. Norris examinó con detalle el modo, o modos, como "entendemos", y concluyó que sólo entendemos los objetos materiales y acaso la mayor parte de los espirituales por la mediación de las "Ideas" (*ibid.*, II, vi, 1), y que éstas no son perfecciones o modalidades de nuestras propias almas, sino que están en Dios, de suerte que "lo vemos todo en Dios". Las "ideas divinas" son las ideas "por medio de las cuales entendemos" (*ibid.*, II, xii, 12).

El título completo del *Ensayo* es: AJÍ *Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World, Design'd for Two Parts, the First Considering it Absolutely in it self, and the Second in Relation to Human Understanding,* 2 partes, 2 vols., 1701, 3* ed., 1722 [la segunda parte lleva el subtítulo: *Being the Relative Part of it. Wherein the Intelligible World is consider'd with relation to Human Understanding, Whereof some Account is here attempsted and proposed].* — Se deben también a Norris: *An Idea of Happiness*, 1683. — *Reason and Religion,* or *the Ground and Measures of Dévotion Considered from the Nature of God and the Nature of Man,* 1Θ89. — *Cursory Reflection,* 1690. — *Upon the Conduct of Human Life*

with Référence to the Study of Learning and Knowledge, 2 vols., 1690-1691. — *An Account of Reason and Faith in Révélation to the Mysteries of Christianity,* 1697 [contra John Toland]. — *A Philosophical Discourse Concerning the Natural Immortality of the Soul,* 1708.

Véase F. I. McKinnon, *The Philosophy of J. N.,* 1910.

NORTHROP (F. S. C.) nac. (1893) en Janesville, Wisconsin (EE.UU.), profesor en la Universidad de Yale, ha trabajado sobre todo en dos campos: en la epistemología y filosofía de las ciencias, y en la interpretación de las culturas, incluyendo las iberoamericanas y orientales. En lo que toca al primero, Northrop ha destacado la necesidad de no atenerse a un solo método que se imponga arbitrariamente sobre las diversas ciencias; no solamente es necesario examinar cuidadosamente la naturaleza de los diferentes métodos, sino también tener en cuenta la evolución de cada método y la estructura que adopta de acuerdo con el correspondiente estadio de la investigación. Esto no conduce, sin embargo, al relativismo. Todo lo contrario, la comprensión adecuada de la complejidad de los métodos hace posible averiguar sus relaciones mutuas; sobre todo, permite entender cómo las ciencias naturales y las ciencias sociales y las distintas fases de desenvolvimiento de cada una de ellas en las grandes culturas se articulan en una unidad, que es la unidad normativa. El problema de lo normativo se sitúa, así, en el centro de toda investigación metodológica y epistemológica. En lo que toca al segundo campo, Northrop ha examinado la cuestión de los contactos de culturas, haciendo ver que la ceguera ante las culturas no situadas estrictamente dentro de ciertos límites del "Occidente" es la causa de muchas incomprensiones que es necesario urgentemente eliminar.

Obras: *Science and First Principies,* 1931. — *The Meeting of East and West,* 1946 (trad. esp.: *El encuentro de Oriente y Occidente,* 1948). — *The Logic of the Sciences and the Humanities,* 1947. — *Ideological Différences and World Order: Studies in the Philosophy and Science of World's Culture,* 1949. — *The Taming of the Nations,* 1952. — *The Complexity of Legal and Ethical Expérience: Studies in the Method of Normative Subjects,* 1959. — *Philosophical Anthropology and Practical Politics,* 1960. — *Man, Nature, and God,* 1962. — Véase José Gaos, *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (La filosofía del profesor Northrop),* 1948.

NOTA. El vocablo latino *nota* ha sido usado por muchos autores escolásticos en el significado de *notio* (véase NOCIÓN). Con mucha frecuencia se ha entendido por *nota* lo que también significa todavía en español 'nota', es decir, "marca", "señal", "característica". En este último sentido se puede entender por nota: (1) una característica de un ente, cosa u objeto; (2) una característica de un concepto. Aunque se puede seguir hablando de "las notas de una cosa", ha sido, y sigue siendo, más común referirse a las notas de un concepto, si bien en la medida en que el concepto es concepto de una cosa —y en particular de una clase de cosas—, las notas de un concepto son también de algún modo notas de la cosa —o, más bien, clase de cosas— denotada por el concepto. Se habla entonces de notas comunes, notas esenciales, notas accidentales, notas individualizadoras, etc. Las notas determinan la comprensión (VÉASE) de un concepto, de tal suerte que cuanto mayor es el número de notas admitidas mayor es la comprensión (y menor la extensión [v.]) del concepto. En otras palabras, las notas de un concepto connotan (con-notan) el concepto (véase CONNOTACIÓN).

Para el significado de la fórmula *Nota notae est nota rei ipsius, répugnans notae répugnât rei ipsi* (abreviado a menudo: *Nota notae*), véase DICTUM DE OMNI, DICTUM DE NULLI.

Para el vocablo latino *nota* en la expresión *per se nota,* véase PER SE NOTA.

NOTACIÓN SIMBÓLICA. Resumiremos aquí los signos empleados en buena parte de los artículos lógicos de este Diccionario. Junto al uso por nosotros adoptado, y que, basándose en la notación de *Principia Mathematica,* corresponde al de la mayoría de los textos actuales relativos a la lógica formal simbólica (en español usualmente llamada *logística*), mencionaremos algunos otros usos más o menos extendidos.

Puesto que los signos son mencionados, los colocaremos entre semi comillas de acuerdo con lo establecido en el artículo Mención (VÉASE). Se emplean también, en lógica, cuando es necesario, los paréntesis que encuadran algunas fórmulas en conformidad con lo indicado en el artículo Paréntesis (VÉASE).

En la lógica sentencial o en la lógica proposicional se simbolizan las sentencias o las proposiciones mediante las letras '*p*', '*q*', '*r*', '*s*', '*p*′', '*q*′', '*r*′', '*s*′', '*p*″', '*q*″', '*r*″' '*s*″', etc., llamadas, según los casos *letras sentenciales* o *letras proposicionales.*

Enumeramos las conectivas presentadas en la citada lógica, y asimismo usadas luego como conectivas en otras partes de la lógica.

La conectiva 'no' o *negación* (VÉASE) se simboliza mediante '∼'. Así, '∼' *p*' se lee 'no *p*'. Otros signos usados para tal conectiva son '—', '—' (sobrepuesto a la letra o letras), '′' (pospuesto a la letra).

La conectiva 'y' o *conjunción* (VÉASE) se simboliza mediante '.'. Así, '*p* . *q*' se lee '*p* y *q*'. Otro signo usado (por Hilbert-Ackermann) es '&'. Algunos autores yuxtaponen simplemente las letras sentenciales; así '*p q*' se lee, según ellos, '*p* y *q*'.

La conectiva 'o' o *disyunción* (VÉASE) *inclusiva* se simboliza mediante '∨'. Así, '*p* ∨ *q*' se lee '*p* o *q*' o bien '*p* o *q* (o ambos)'. La conectiva 'o. . .o' o *disyunción exclusiva* se simboliza mediante '≢'. Así, '*p* ≢ *q*' se lee '*o p o q*' o bien '*p* o *q* (pero no ambos)'. Algunos autores han usado como signo de disyunción exclusiva '+'.

La conectiva 'si. . .entonces' o *condicional* (VÉASE) se simboliza mediante '⊃'. Así, '*p* ⊃ *q*' se lee 'si *p*, entonces *q*'. Hilbert-Ackermann usan '→' como signo de lo que llaman *función implicativa.* '⊃' es llamado a veces *signo de implicación material.* Observemos, empero, que hay diferencia entre el condicional y la implicación; nos hemos referido a este punto en los artículos dedicados a estos dos conceptos.

La conectiva 'si y sólo si' o *bicondicional* (v.) se simboliza mediante '≡'. Así, '*p*≡*q*' se lee '*p* si y sólo si *q*'. Otros autores usan '⊃ ⊂', '↓↓' o '⇄' Hilbert-Ackermann emplean '∼', pero en sentido de equivalencia, y '=', pero en sentido de identidad. '≡' es llamado a veces *signo de equivalencia material.* Observemos, empero, que hay diferencia entre el bicondicional y la equivalen-

cia; nos hemos referido a este punto en los artículos dedicados a estos dos conceptos.

La conectiva 'ni...ni' o *negación conjunta* se simboliza mediante '↓'. Así, '*p* ↓ *q*' se lee 'ni *p* ni *q*'. La conectiva 'no...o no' o *negación alternativa* (o *negación disyuntiva*) se simboliza mediante '|'. Así, '*p* | *q*' se lee 'no *p* o no *q*'. Más explicaciones sobre este punto en Conectiva (v.).

'V' y 'F' simbolizan respectivamente los valores de verdad 'es verdadero' y 'es falso' en las tablas de verdad. Algunos autores usan 'v' y 'f'. Estas letras suelen cambiar según los idiomas empleados: 'T' y 'F' en inglés; 'W' y 'F' en alemán, etc. Quine usa los signos 'T' y '⊥' respectivamente. En las lógicas polivalentes se usan números en vez de letras (véase POLIVALENTE).

En la lógica modal se usan los signos siguientes:

'◊', que se lee 'es posible que'. Así, '◊ *p*' se lee 'es posible que *p*'.

'□', que se lee 'es necesario que'. Así, '□ *p*' se lee 'es necesario que *p*'.

Algunos autores usan '△' en vez de '◊', y 'Γ' en vez de '□'. A veces se ha usado '*M*' (abreviatura de *möglich*, 'posible') en vez de ◊, y 'N' (abreviatura de *nötig*, 'necesario') en vez de '□'.

'⥽', que se lee 'implica lógicamente' o 'implica estrictamente'. Así, '*p* ⥽ *q*' se lee '*p* implica lógicamente *q*' o '*p* implica estrictamente *q*'. El signo '⥽' recibe desde Lewis el nombre de *signo de implicación lógica* o *estricta*.

'≡', que se lee 'equivale lógicamente a' o 'equivale estrictamente a'. Así, '*p* ≡ *q*' se lee '*p* equivale lógicamente a *q*' o '*p* equivale estrictamente a *q*'. Análogamente, el signo '≡' recibe el nombre de *signo de equivalencia lógica* o *estricta*.

En la lógica cuantificacional —presentada a veces, bajo aspecto formalizado, con el nombre de *cálculo funcional*— se simbolizan los sujetos (o argumentos) mediante las letras '*w*', '*x*', '*y*', '*z*', '*w′*', '*x′*', '*y′*', '*z′*', '*w″*', '*x″*' '*y″*', '*z″*', etc., llamadas *letras argumentos*. Estas letras se llaman en algunos casos *variables* (con diversos calificativos [véase también el artículo VARIABLE]). Los verbos (o predicados) se simbolizan mediante '*F*', '*G*', '*H*', '*F′*', '*G′*', '*H′*', '*F″*', '*G″*', '*H″*', etc. llamadas *letras predicados*. A veces se han empleado como tales las letras griegas 'Φ', 'ψ', 'χ'. Las letras predicados se anteponen a las letras argumentos; así, '*Fx*', '*Gyz*', etc. Las letras argumentos en las fórmulas cuantificacionales pueden incluirse entre paréntesis, tal como en '*F(x)*', '*G(yz)*', etc., pero nosotros no hemos adoptado esta convención. En la lógica cuantificacional superior pueden incluirse entre paréntesis las letras predicados. En esta misma lógica se usan signos sobrescritos, al modo de exponentes, para mostrar el orden del tipo al cual pertenece una letra dada. Ejemplos de este uso son 'F^1x^0', '$F^{n+1}(G^n)$', etc.

Los cuantificadores son: (1) el llamado *cuantificador universal*, simbolizado por '( )', donde el espacio en blanco es llenado por una letra argumento en la lógica cuantificacional elemental o por una letra argumento o una letra predicado en la lógica cuantificacional superior. Así, por ejemplo, '*(x)*', '*(F)*'. (2) El llamado *cuantificador particular* o *cuantificador existencial*, simbolizado por '(∃)', donde el espacio en blanco es llenado por una letra argumento en la lógica cuantificacional elemental, o por una letra argumento o una letra predicado en la lógica cuantificacional superior. Así, por ejemplo, '*(∃x)*', '*(∃F)*'. '*(x)*' se lee 'para todo *x*'; '*(∃x)*' se lee 'Para algunos *x*'. Algunos autores usan '*E*' en vez de '∃'. Más aclaraciones sobre estas notaciones en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR.

En la lógica de la identidad se usan los signos especiales '=' y '≠'. '=' se lee 'es idéntico a', 'es igual a', 'es lo mismo que', etc. '≠' se lee 'es diferente de'.

En la lógica de las descripciones (véase DESCRIPCIÓN) se usa '(ι *x*)' el cual se lee 'el *x*, tal que' o 'el *x* que'. 'V' se refiere a una descripción vacua; '∼ V', a una descripción no vacua.

En la lógica de las clases se usan como símbolos de clases las letras '*A*', '*B*', '*C*', etc. Algunos autores han propuesto las letras minúsculas '*a*', '*b*', '*c*', etc.; otros, las primeras letras minúsculas del alfabeto griego 'α' 'β', 'γ', etc.; otros, las letras '*x*', '*y*', '*z*'. En los abstractos de clase interviene el signo '^', acento circunflejo, llamado en este caso *capucha*. La letra sobre la cual se coloca '^' es llamada *letra encapuchada*. Así, '$\hat{x}$' es una letra encapuchada. Mayor información sobre este punto en el artículo Clase (VÉASE).

El signo mediante el cual se expresa pertenencia de un miembro a una clase es 'ε' (signo propuesto por Peano como abreviatura del griego ἐστί o 'es'). Así, '*x* ε *A*' se lee '*x* es miembro de *A*' o también '*x* pertenece a *A*', o bien '*x* es *A*' (siempre que 'es' sea interpretado en función de tal modo de pertenencia). El signo 'ε' es llamado con frecuencia *signo de pertenencia* o *signo de calidad de miembro*.

Los signos usados en el álgebra de clases son:

'⊂' o signo de *inclusión*. '⊂' se lee 'está incluído en' o 'es', 'son'. Así, *A* ⊂ *B* se lee 'la clase *A* está incluida en la clase *B*' o '*A* es *B*' ('Los *A* son *B*').

'=' o signo de *identidad*. '=' se lee 'es idéntico a'. Así, *A* = *B* se lee 'la clase *A* es idéntica a la clase *B*'. El signo de negación de identidad es '≠', que se lee 'es distinto de'.

'∪' o signo de *suma*. '∪' se lee 'la suma de'. Así, *A* ∪ *B* se lee 'la suma de las clases *A* y *B*'. Como hemos advertido en Suma (VÉASE), se trata de una suma lógica y no aritmética. Algunos autores han usado '+' en vez de '∪'.

'∩' o signo de *producto*. '∩' se lee 'el producto de'. *A* ∩ *B* se lee 'el producto de las clases *A* y *B*'. Como hemos advertido en Producto (VÉASE), se trata de un producto lógico y no aritmético. 'Producto' se llama a veces también *multiplicación*. Algunos autores han usado '×' en vez de '∩'.

'−' (sobrepuesto a la letra que designa una clase o a la fórmula entera) o signo de *complemento*. '−' se lee 'la clase de todas las entidades que no son miembros de'. Así, $\bar{A}$ se lee 'la clase de todas las entidades que no son miembros de la clase *A*'.

El signo de la clase universal es '>'. El signo de la clase nula es '∧'. Más información sobre este punto en el artículo Clase.

En la lógica de las relaciones se usan como símbolos de relaciones las letras '*Q*', '*R*', '*S*', etc. En cuanto a los signos usados en el álgebra de relaciones, son:

'⊂' o signo de *inclusión*. Así, *R*

∪ S se lee 'la relación *R* está incluída en la relación *S*'.

'=' o signo de identidad. Así, *R* = S se lee 'la relación *R* es idéntica a la relación *S*';

'∪' o signo de *suma*. Así, R ∪ S se lee 'la suma de las relaciones *R* y *S*';

'∩' o signo de *producto*. Así, *R* ∩ S se lee 'el producto de las relaciones *R* y *S*';

'‾' (sobrepuesto a la letra que designa relación o a la fórmula entera) o signo de *complemento*. Así, $\bar{R}$ se lee 'el complemento de la relación *R*'.

El signo de la *relación universal* es '$\dot{\vee}$'; el de la *relación nula*, '$\dot{\wedge}$'.

El signo de *converso* (véase) de una relación es '⌣' (sobrepuesto a la letra que designa relación) o el mismo signo extendido, '⌣' (cuando se aplica a una fórmula). El signo de *producto relativo* es '|'. El signo de *imagen de una clase con respecto* a una relación es '″'. Más información sobre este punto en los artículos sobre las nociones de Converso, Producto relativo e Imagen (*ad finem*).

En la teoría de las funciones se usan los signos ' ' ', que se lee 'el valor de ' ' para el argumento', y 'λ', que se lee 'la función cuyo valor para el argumento'. Más información sobre el particular en el artículo Función.

Observemos que en cada una de las diversas partes de la lógica mencionadas no se usan solamente los signos presentados especialmente, sino también otros. Así, por ejemplo, las conectivas sentenciales son usadas en todas las partes de la lógica; en la lógica de la identidad se usan, además de los signos específicos de ella, conectivas sentenciales y cuantificadores, etc., etc.

Otros signos usados en textos lógicos son los siguientes:

'= def.' que se lee' 'se define' o 'es definido por' (véase Definición).

'⊢' es usado por algunos autores, desde Frege, como signo de *aserción*.

'⊣' es usado por Łukasiewicz, siguiendo una sugerencia de Ivo Thomas, como signo de *rechazo;*

'ξ' ha sido usado a veces para expresar 'cualquier proposición de cualquier clase';

'$\bar{\xi}$' ha sido usado a veces para expresar 'todas las proposiciones'.

En la lógica combinatoria y en la lógica lambda se han usado varios otros símbolos. Por ejemplo, la aplicación del símbolo variable '*φ*' a *α* es expresado: '| φ | (α)'. La aplicación de la expresión '| φ | (α)' a *β* es expresada mediante '|| φ | (φ)| (β)'. El término inicial entre ' || ' es el operador o functor, y el que está entre '( )' es el argumento, determinado por el operador .

Como signos metalógicos muchos autores usan '⌜' y '⌝'. Otros usan estos signos para indicar que se deja sin especificar (cuando menos provisionalmente) el *status* lógico de los símbolos correspondientes.

Las letras 'A', 'E', 'I', 'O' son usadas tradicionalmente para representar los cuatro tipos fundamentales de proposiciones mencionadas en el artículo Proposición (v.). Los términos (véase Término) del silogismo (v.) suelen ser representados por las letras 'S', 'P', 'M' (algunos autores prefieren '*F*', '*G*', '*H*'). Es frecuente usar letras minúsculas 'a', 'e', 'i', 'o', que representan los tipos aludidos de proposiciones, cuando se insertan en esquemas en los cuales intervienen dos de las letras mencionadas 'S', 'P', 'M'. Muchos lógicos escolásticos usan las letras 'A', 'E', 'I', 'U' para representar las proposiciones modales (véase Modalidad).

Łukasiewicz ha propuesto una notación en la cual resultan innecesarios los paréntesis. El principio de la misma consiste en escribir los correspondientes signos antes de los argumentos. Los signos empleados por dicho autor como conectivas sentenciales son:

'*N*' como signo de negación. Así, '∼ *p*' se escribe '*N p*'.

'*K*' como signo de conjunción. Así, '*p* . *q*' se escribe '*K pq*'.

'*A*' como signo de disyunción inclusiva. Así, '*p* . *q*' se escribe '*A pq*'.

'*C*' como signo de condicional. Así '*p* ⊃ *q*' se escribe '*C pq*'.

'*E*' como signo de bicondicional. Así, 'p ≡ q' se escribe '*E pq*'.

Los cuantificadores usados por Łukasiewicz son: '*π*' ('para todo'), 'Σ' ('para algún'). En la lógica de las clases dicho autor usa '*A*' ('pertenece a todos'), '*E*' ('no pertenece a ningún'), '*I*' ('pertenece a algunos'), '*O*' ('no pertenece a algunos'). Los símbolos de clases '*a*', '*b*', etc. son también pospuestos a los operadores.

Un ejemplo, dado por el propio Łukasiewicz, permite entender el funcionamiento de su simbolismo. La expresión que en la notación por nosotros adoptada se escribe:

$$(p \supset q) \supset ((q \supset r) \supset (p \supset r))$$

es escrita por el lógico polaco:

$$CCpqCCqrCpr.$$

Para varias representaciones gráficas usadas en la lógica, en el pasado y en la actualidad, véanse los artículos Diagrama y Venn (Diagramas de).

NOTIFICACIÓN. Véase SIGNO.

NOTITIA. Este término ha sido empleado, sobre todo por autores escolásticos, en los sentidos de "idea", "noción", "conocimiento" y "ciencia" *(scientia).* Estos dos últimos sentidos han sido los predominantes, pero *notitia* ha sido empleado, además, en un sentido más específico, como "modo de conocimiento" en tanto que ligado al "objeto conocido".

Varios han sido los modos como se ha entendido la *notitia.* Santo Tomás decía que hay cuatro modos principales: según la naturaleza cognoscitiva; según la potencia cognoscitiva; según el hábito cognoscitivo y según el acto cognoscitivo o acto mismo de conocimiento *(Quod.* 7, 1, 4 c). Además, puede hablarse de varios tipos de *notitia:* real o efectiva; de aprobación o simple; de visión; completa; arquitectónica (que es lo mismo que *principativa* o *notitia* de principios; experimental; sensible; mental; natural, etc. (S. *theol,* I, q. XXXIV, 1 ad 2). Occam distinguía entre *notitia* compleja (sobre enunciados o demostraciones) y *notitia* no compleja (incomplexa) o sobre términos o cosas significadas por ellos. Importante es en Occam, y autores influidos por Occam, la noción de *notitia* intuitiva, o conocimiento de que una cosa existe cuando existe o de que no existe cuando no existe *(Quaestiones in. . .IV Sententiarum,* II, q. 15 E). Esta *notitia* se distingue de la *notitia* abstractiva, la cual no permite conocer de modo evidente si una cosa (contingente) existe o no existe.

La principal discusión acerca del concepto de *notitia* entre los escolásticos versó acerca de si hay o no *notitia* directa posible de cosas existentes. Cuando se sostiene que la hay, se concluye que se puede tener conocimiento directo de lo individual. Cuando se afirma que no la hay, el cono-

cimiento de lo individual no es conocimiento directo, sino indirecto (por abstracción, interposición de *species*, etcétera).

Siendo la *notitia* un conocimiento, puede predicarse de la *notitia* todo lo que puede predicarse del conocimiento o, mejor dicho, de las diversas formas de conocimiento. Así, además de los tipos de *notitia* antes indicados, puede hablarse de *notitia* clara, distinta, perfecta, imperfecta, especulativa, práctica, etc., etc.

NOTUM. Véase PER SE NOTA.

NOÚMENO. El término 'nóumeno' (más propiamente, aunque escasamente usado en español, 'noumenon') significa "lo que es pensado"; en el plural 'nóumenos' (más propiamente, 'noumena'), "las cosas que son pensadas". Como 'ser pensado' es entendido aquí en el sentido de "lo que es pensado por medio de la razón" (o por medio de una intuición intelectual), se suele equiparar 'nóumeno' a 'lo inteligible'. El mundo de los noúmenos es, así, el *mundus intelligibilis*, contrapuesto, desde Platón, al *mundus sensibilis* o mundo de los fenómenos. Dentro de la llamada (vagamente) "tradición racionalista" (y, por lo común, también realista), se admite que el mundo nouménico o noumenal constituye la realidad última o realidad metafísica, y que no sólo esta realidad es cognoscible, sino que es la única plenamente cognoscible — sólo tal realidad es objeto de saber en vez de ser meramente objeto de opinión (v.). Puede suceder que este saber no se alcance nunca, pero si hay conocimiento verdadero tiene que ser, según dicha tradición, conocimiento del mundo nouménico e inteligible.

'Nóumeno' es un vocablo técnico en la filosofía de Kant. Con frecuencia es difícil distinguir en Kant entre el concepto de noúmeno y el de cosa en sí (v.). 'Nóumenos' y "cosas en sí' son expresiones que designan lo que se halla fuera del marco de la experiencia posible tal como ha sido trazado en la "Estética trascendental" y en la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, Kant introdujo asimismo la noción de noúmeno como distinta de la cosa en sí. En *K. r. V.*, A 249 escribió que "las apariencias (véase APARIENCIA) en tanto que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías se llaman *fenómenos* [*phaenomena*], mientras que si postulo cosas que sean meros objetos del entendimiento y que, sin embargo, pueden ser dadas como tales a una intuición, bien que no a una intuición sensible —por tanto, dadas *coram intuitu intellectualis*—, tales cosas podrían ser llamadas noúmenos [*noumena*] (*intelligibilia*)". La distinción en cuestión puede entenderse de varios modos: (1) Suponiendo que 'nóumeno' es el nombre mediante el cual se designa la cosa en si o, si se quiere, el concepto de la cosa en sí (de modo parecido a como 'fenómeno' puede ser el nombre mediante el cual se designa la apariencia o, si se quiere, el concepto de apariencia). (2) Suponiendo que mientras la cosa en sí es una pura X —una incógnita (lo que Kant llama a veces, harto imprecisamente, dado el uso técnico de 'trascendental' [VÉASE], "objeto trascendental")—, el noúmeno es el otro aspecto, por supuesto incognoscible, del fenómeno. (3) Suponiendo que mientras el concepto de cosa en sí no puede tener ningún empleo, el de noúmeno tiene por lo menos un empleo regulativo. (3) es menos plausible que (1) o (2) si se admite, como Kant hace a veces, un doble concepto de noúmeno: el positivo, tal como es admitido por los "racionalistas" y filósofos "especulativos" y el negativo. "Si por 'nóumeno' —escribe Kant— queremos decir una cosa en tanto que *no es un objeto de nuestra intuición sensible, y* abstraída de nuestra manera de intuirlo, se trata de un noúmeno en el sentido *negativo* de la palabra. Pero si entendemos por 'nóumeno' un *objeto* de una *intuición no sensible*, presuponemos con ello una manera especial de intuición, esto es, la intuición intelectual, que no poseemos, y de la que no podemos entender ni siquiera su posibilidad. Esto sería el 'nóumeno' en el sentido *positivo* de la palabra" (*K. r. V.*, B 307). En este caso, el significado de 'nóumeno positivo y de 'cosa en sí' serían equivalentes. "Si, por consiguiente, intentamos aplicar las categorías a objetos no considerados como apariencias, tendremos que postular una intuición distinta de la sensible, y el objeto será entonces un noúmeno en *sentido positivo*. Pero como esta forma de intuición, la intuición intelectual, no es parte de nuestra facultad de conocimiento, se sigue que el empleo de las categorías no puede ampliarse más que a los objetos de la experiencia. Es, por cierto, indudable que hay entidades inteligibles que corresponden a las sensibles. Puede haber asimismo entidades inteligibles con las que nada tenga que ver nuestra facultad de intuición sensible. Pero como nuestros conceptos del entendimiento son meras formas de pensamiento para nuestra intuición sensible, no puede en modo alguno aplicarse a ellos. Por lo tanto, lo que llamamos 'nóumeno' debe entenderse como tal sólo en *sentido negativo*" (*ibid.*, B 308/309). Pero en este caso el significado de 'nóumeno positivo' y de 'cosa en sí' son equivalentes, mientras que no lo son el de 'nóumeno negativo' y 'cosa en sí'.

Las mismas razones que llevaron a algunos filósofos postkantianos a echar por la borda la noción de cosa en sí, los indujeron a prescindir del concepto de noúmeno. Para la interpretación de Kant es fundamental precisar el papel que desempeña este último concepto en su sistema. Si se tiende a su eliminación, o se considera que el noúmeno en cuanto concepto-límite es una pura "declaración de principios" sin ningún efecto ulterior en la constitución crítica del saber, la teoría del conocimiento de Kant adquiere un fuerte tinte fenomenista. En cambio, si se pone de relieve la importancia del concepto de noúmeno, la teoría del conocimiento de Kant se inclina fuertemente hacia el idealismo — bien que a un idealismo trascendental y no a un idealismo absoluto o dogmático. En todo caso, la distinción entre fenómeno y noúmeno es importante en la filosofía kantiana. Un ejemplo al respecto lo hallamos en la presentación y discusión de las antinomias (véase ANTINOMIA) en la "Dialéctica trascendental", especialmente en la presentación y discusión de las antinomias tercera y cuarta. En estas antinomias, las antítesis se refieren al mundo fenoménico; las tesis, al mundo nouménico.

Véase la bibliografía de los artículos COSA EN sí y FENÓMENO. Además, Franz Staudinger, *Noumena. Die "transzendentalen" Grundgedanken und "die Widerlegung des Idealismus"*, 1884. — G. Dawes Hicks, *Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältnis zueinander bei Kant. Ein Beitrag zur Auslegung und Kritik der Transzendentalphilosophie*, 1897 (Dis.).

NOUS. Por la frecuencia con que

se usa en textos filosóficos el término griego νους y su transcripción *Nous*, daremos aquí algunas precisiones que completen las que figuran en el artículo Espíritu (VÉASE). *Nous* es empleado en griego en varios sentidos: (1) como facultad del pensar, inteligencia, espíritu, memoria y a veces (como en la *Odisea*, VI, 320), sabiduría; (2) como el pensamiento objetivo, la inteligencia objetiva; (3) como una entidad (penetrada de inteligencia) que rige todos los procesos del universo. El sentido (1) es frecuente en Aristóteles, quien concibe el *nous* como la parte superior del alma, ψυχή. Siendo, empero, esta parte común a todos los seres inteligentes, se objetiva hasta convertirse en el entendimiento (v.) agente y con ello adquiere la significación (2). En esta conexión se ha traducido con frecuencia νοῦς por *intellectus*, y se ha definido como un hábito (v.) del alma y a veces como la propia alma en tanto que unidad de todas sus actividades. En algunas ocasiones (como en San Agustín), el *nous* representa la vida interna del espíritu, y en este sentido equivale a la *mens*. El sentido (3) es el propio de Anaxágoras (V. ANAXÁGORAS y ESPÍRITU). La combinación del sentido (3) con el (2) se halla con frecuencia en los neoplatónicos. Así lo vemos en Plotino, para quien el νοῦς es la segunda hipóstasis (v.), emanada de lo Uno y emanadora del Alma del Mundo. El nous plotiniano es, pues, el acto primero del Bien, y es a lo Uno como el círculo es al centro del círculo. El nous es concebido entonpes con frecuencia como la visión (inteligible) del principio, de lo Uno, constantemente vuelta hacia él. No es, sin embargo, pura forma: el nous tiene materia y forma, aunque su materia es también de carácter inteligible. Para algunos neopitagóricos el νοῦς es la unidad de las ideas (y de los números); así, según Numenio de Apamea el νοῦς es la "divinidad segunda" que unifica la diversidad numérica e ideal.

Sobre el Nous en varios pensadores, R. Schottlaender, "Nus als Terminus", *Hermes*, LXIV (1929), 228-42. — K. von Fritz, *"ΝΟΥΣ*, NOEIN and Their Derivatives in Presocratic Philosophy (excluding Anaxágoras). I. From the Beginnings to Parmenides", *Classical Philology*, XI (1945), 223-42. — Íd., íd., *"Ibid.*, II. The Post-Parmenidean Period", *ibid.*, XLI (1946), 12-34. — J. H. M. Loenen, *De nous in het System van Plato's philosophie*, 1951 (Dis.) [resúmenes en inglés, págs. 269-76 y en francés 277-84]. — W. Biehl, *Ueber den Begriff* νοῦς *bei Aristoteles*, 1864. — A. Bullinger, *Aristoteles' Nus-Lehre*, 1882. — W. Andres, *Die Lehre des Aristoteles vom* νοῦς, 1906. — O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, 1913. — Para el Nous como entendimiento (activo y pasivo), véase la bibliografía de ENTENDIMIENTO; para el Nous como espíritu, véase la bibliografía de ESPÍRITU. — En un sentido ligado a la "filosofía del espíritu" francesa, véase la doctrina del nous de G. Madinier en su libro *Conscience et Amour. Essai sur le "Nous"*, 1938, 3ª ed., 1962. — Una doctrina más poética que filosófica acerca del concepto de Nous en E. Oribe, *Teoría del Nous*, 1943.

NOVEDAD. El concepto de novedad es filosóficamente interesante en cuanto que es uno de los conceptos básicos implicados en la cuestión siguiente: "¿Hay nunca algo que no hubiese de algún modo preexistido?" Esta cuestión se descompone a su vez en diversas otras cuestiones, tales como: "¿Hay nunca alguna propiedad o cualidad que no hubiese preexistido?"; "Dadas dos entidades, ¿puede surgir de su combinación algo distinto, especialmente alguna cualidad o propiedad distinta de lo que se halla en las entidades mismas?"; "¿Es posible concebir la existencia de algo que no existía antes, de una cualidad que no existía antes", etc., etc. Si se contesta a estas preguntas, o a alguna de ellas, afirmativamente, se supone que hay "novedad", es decir, algo "nuevo", o que puede concebirse la existencia de una "novedad" o de algo "nuevo".

Dentro de una doctrina como la de la creación de algo a partir de la nada (véase CREACIÓN), no sólo se admite que hay novedad, sino también que la novedad es absoluta. Si, en efecto, adviene algo de la nada, este "algo", sea lo que fuere, tendrá que ser radicalmente nuevo. Si se supone, en cambio, que de la nada no adviene nada (véase EX NIHILO NIHIL FIT) podrá no admitirse novedad relativa. En efecto, decir que de la nada no adviene nada no significa todavía decir que si hay algo nuevo tiene que advenir de la nada. La novedad de que aquí tratamos principalmente es, pues, la novedad que procede de algo preexistente. Cierto que si hay algo que ahora existe y que antes no existía, se puede decir que este "algo" no estaba en ninguna parte y, por consiguiente, estaba *in nihilo*, y, por tanto, viene también *ex nihilo*. Pero el sentido de "nada" —o, mejor, de advenir de la nada— en el caso de la creación es mucho más radical que en el caso de lo que podemos llamar simplemente "producción", "formación", etc. Por consiguiente, seguiremos hablando aquí de novedad relativa en cuanto novedad que procede de algo preexistente y que constituye justamente el fundamento, la causa, la razón, etc. de tal novedad.

En ciertos casos puede admitirse que la novedad de que se trata es la novedad de "cosas", "substancias", "entidades", etc. En otros casos, en cambio, se trata, o se trata principalmente, de la novedad de cualidades, propiedades, etc. La mayor parte de los filósofos han admitido, explícitamente o no, que hay novedad; lo único que se trata de hacer es explicar cómo ha surgido o puede surgir. Ahora bien, desde el momento en que se intenta dar una explicación de la novedad, se pasa con frecuencia a la negación de la novedad. En efecto, si "lo nuevo" es completamente nuevo, aun cuando sea completamente nuevo en sentido relativo y no algo surgido de la nada, no parece que pueda explicarse en qué consiste su supuesta novedad sin referirse a algo que no es nuevo, y, por tanto, sin reducirlo a algo preexistente. En otras palabras, la explicación lleva a la reducción (v.), la cual puede ser real o conceptual, o ambas a un tiempo. Si se da un rodeo a la cuestión y se dice que no se trata de explicar lo nuevo, sino solamente de describirlo, el problema seguirá en pie; en efecto, si la descripción de algo nuevo es inteligible, tendrá que llevarse a cabo a partir de la descripción de algo que no es nuevo. Etc., etc. Y si se dice que lo nuevo preexistía, pero en estado sólo latente, de modo que la novedad es la manifestación, o presencia, de algo potencial, habrá que explicar de qué modo hay en lo potencial algo que no hay (todavía) en él. Parece, así, que la novedad no es explicable, ni describible, ni concebible y que hay que declarar que es "irracional".

Y, sin embargo, se admite que hay *de hecho* cosas nuevas y sobre todo propiedades nuevas; que, por ejemplo, hay "todos" (véase TODO) que exhiben propiedades que no son derivables de la suma de las propiedades exhibidas por sus partes; que hay cambios de cantidad que producen cambios de cualidad; que hay una distinción entre cambios de grado y cambios de naturaleza, etc., etc. La cuestión está en ver si puede relacionarse la citada admisión *de hecho* con un *principio* o *principios.* El asunto es suficientemente complejo para que aquí nos sea permitido simplemente enunciar el problema. Diremos, sin embargo, que el problema es de tal índole que está presente en todos los sistemas filosóficos, los cuales pueden examinarse desde el punto de vista de su actitud respecto al concepto de novedad y de las nociones que han elaborado con el fin de dar cuenta de la "novedad".

Ello no quiere decir que en todas las filosofías encontremos explícitamente el concepto de novedad y menos todavía que haya en ellas el término 'novedad' — o términos sinónimos. En rigor, este término ha sido introducido, como término técnico en la filosofía, solamente por autores como los que han elaborado la doctrina de la llamada "evolución emergente" (véase EMERGENTE), así como por autores como Bergson y Whitehead. Este último autor ha introducido el término 'novedad' (*novelty*) para designar una de las categorías incluidas en su "esquema categorial". Whitehead llama "creatividad" al principio de la novedad. "Una ocasión actual [real, efectiva] es una entidad nueva distinta de cualquier entidad en los 'muchos' que unifica." La noción de novedad aquí, y en otros autores, no sería posible sin la noción de potencialidad y, en último término, si hubiese que mencionar un autor en el cual se planteó con toda agudeza la cuestión de la existencia de algo nuevo junto con la necesidad de explicar por qué y cómo surge y en qué consiste, habría que mencionar a Aristóteles, algunas de cuyas nociones filosóficas fundamentales (Potencia, Acto, etc.) parecen haber sido formadas para afrontar el problema planteado por el concepto de novedad.

NUMENIO DE APAMEA (Siria) (siglo II) es considerado por unos como un neopitagórico, por otros como un platónico y por otros, finalmente, como un neoplatónico y hasta (según la opinión de K. S. Guthrie) como el padre del neoplatonismo. Todas estas opiniones tienen su fundamento. En efecto, Numenio mezcló las especulaciones pitagóricas con las del último Platón (a quien consideró como un Moisés que hablaba en lengua ática), con las de Filón, y con ideas teológicas de origen oriental, especialmente las procedentes de los misterios egipcios de Serapis y las que habían dado origen a varias tendencias gnósticas, al parecer valentinianas. De las obras de Numenio —que versaban sobre el bien, sobre las enseñanzas de los misterios por Platón, sobre la incorruptibilidad del alma, sobre el espacio y sobre los números— nos quedan solamente algunos fragmentos, la mayor parte de ellos procedentes del diálogo sobre el bien. El problema capital de Numenio era el de la naturaleza de la divinidad primera y su relación con las otras realidades. Como la divinidad primera era, a su entender, unidad absoluta y completa trascendencia, y el resto era multiplicidad (no poseyendo existencia real, aunque sí un movimiento propio), se hacía necesario introducir realidades intermediarias. La más fundamental de ellas eran las ideas platónicas (y los números pitagóricos, identificados con tales ideas), que representaban los modelos de las cosas. Ahora bien, estas ideas no eran solamente modelos o arquetipos, sino que tenían, según Numenio, una unidad propia: la de la divinidad segunda. Esta divinidad era la creadora del mundo según las formas contenidas en su seno, el verdadero demiurgo. Por eso la divinidad segunda era el principio del devenir, a diferencia de la divinidad primera, definida como el principio del ser. Resultado de su creación era la tercera divinidad, la divinidad legisladora, que contenía el Alma del Mundo y la Providencia. En el seno de esta divinidad Numenio introdujo, además, una serie de dioses inferiores, algunos de ellos identificados con figuras de la antigua mitología griega, otros con divinidades orientales y otros con demonios análogos a los descritos por los platónicos eclécticos, especialmente por Plutarco. Esta serie ontológica terminaba en la materia primordial, último eslabón de la cadena del ser. Pero entre esta materia y las divinidades inferiores había todavía el alma humana, el cuerpo animado y dirigido por el alma, y la naturaleza inorgánica. La doctrina del alma y de su salvación mediante el ejercicio ascético y la identificación extática con la fuente primera del ser constituían, junto con la teología, las partes más desarrolladas del sistema de Numenio.

Según cuenta Porfirio (*Vit. Plot.*, 3), Amelio, el amigo y discípulo de Plotino, puso por escrito las opiniones de Numenio, de las cuales hizo un resumen. Este es uno de los hechos que hacen considerar a algunos a Numenio como el verdadero originador del neoplatonismo, opinión que ya algunos habían manifestado en la Antigüedad y contra la cual se manifestó Amelio al escribir su tratado acerca de la diferencia entre las doctrinas de Plotino y las de Numenio.

Ediciones de fragmentos: F. Thedinga, *De Numenio philosopho Platónico,* 1875 (Cfr. también, del mismo autor, textos complementarios en *Hermes,* 1917, 1919 y 1922). — K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea, the Father of Neo-Platonism,* 1917 (con biografía y comentario). — E. A. Leemans, *Studie over den wisgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten,* 1937 [Mém. Ac. Belgique, 37]. — Sobre Numenio: C. E. Ruelle, "Le philosophe Numenius et son prétendu traité de la matière", *Revue de philosophie,* XX (1896), 3Θ y sigs. — B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius,* 1900 (se refiere también a Numenio).—H. Ch. Puech, "Numenius d'Apamée et les théologies orientales au IIe siècle", *Mélanges Bidez,* 1934, págs. 745-78. — G. Martano, *Numenio di Apamea,* 1941.

NÚMERO. Muchos pensadores griegos se ocuparon de dos problemas en relación con el concepto de número: el problema de la estructura de los números; el problema de la relación entre los números y la realidad. En algunos casos estos dos problemas se fundieron en uno solo. Es el caso de los pitagóricos. La conocida proposición de Filolao, según la cual todas las cosas poseen un número, ha sido entendida de diversas maneras. Una de ellas consiste en reconocer que al principio los pitagóricos concebían los números como elementos directamente representati-

vos de la realidad o, mejor dicho, de las formas (geométricas) de la realidad. Así, había, a su entender, números sólidos (como los números cúbicos), números tetraédricos, etc. La base de esta concepción era la idea de que el número era análogo a una especie de unidad material cuya organización en el espacio daba lugar a una figura según la cantidad de puntos usados y la disposición dada a los mismos. Relacionada con la idea anterior se halla la concepción de que los cuerpos elementales están representados numéricamente. De todo ello podía llegarse fácilmente a otra idea, que constituye otra de las interpretaciones del pitagorismo: los números son la esencia de las cosas; una vez desnudadas éstas de todas sus cualidades accidentales podemos descubrir mediante la razón sus esenciales propiedades numéricas. A su vez, estas propiedades pueden combinarse; junto a la tabla pitagórica de las oposiciones (véase PITÁGORAS, PITAGÓRICOS) y en correspondencia con ella, la reflexión sobre los números naturales produce resultados que los pitagóricos consideraban punto menos que maravillosos. Así ocurre, por ejemplo, con la suma de los cuatro primeros números naturales, que da por resultado el número sagrado 10; o con 1, que no es propiamente un número, pero que engendra la pluralidad numérica. Consecuentemente desarrolladas estas ideas dieron origen a la aritmetología metafísica en que se complacieron muchos neopitagóricos (por ejemplo, Nicómaco de Gerasa) y algunos neoplatónicos. Estas dos tendencias se basaron no solamente en las especulaciones de los pitagóricos, sino también en las de Platón, en la medida en que éste fue influido por las doctrinas de Pitágoras. En efecto, no solamente Platón usó de los conceptos de unidad y de pluralidad en algunas partes de su doctrina de las ideas, sino que, además, parece haber llegado a una teoría de las ideas como ideas-números, por lo menos si nos atenemos a ciertos pasajes de Aristóteles (que algunos autores, empero, consideran referidos a los miembros de la Academia platónica). Estas ideas-números no son ya, sin embargo, los números en tanto que ideas, sino, como ha indicado W. D. Ross, el resultado de asignar números a las ideas, produciéndose así el concepto de idea monádica, idea diádica, etc.

Junto a las teorías pitagóricas, platónicas, neopitagóricas y neoplatónicas acerca de los números y de su relación con la realidad, la más influyente concepción del número en la edad antigua fue la de Aristóteles. Este autor está de acuerdo en no concebir la unidad como un número, "pues la unidad de medida no es una pluralidad de medidas, sino que la unidad de medida y lo uno son igualmente principios" (*Met.*, N 1, 1088 a 4-7). El número es definido como la multitud medida, y como la multitud (o multiplicidad) de las medidas: πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων. Esta concepción influyó grandemente entre los escolásticos. Fue retomada especialmente por Santo Tomás, el cual concibió el número como *multitudo mensurata per unum* (*S. theol.*, I, y. 7, 4 c). Este número es, empero, el *numerus numeratus*, el cual se distingue del *numerus numerans*, que es considerado abstractamente y que concierne a la enumeración. Los escolásticos, por lo demás, trataban siempre de distinguir diversos conceptos de número. Así, por ejemplo, Duns Escoto distinguía entre el número esencial, obtenido por división de la primera unidad divina, el número natural o formal, y el número accidental; este último es el propiamente matemático. En lo que toca al número como objeto de la matemática, las ideas de los escolásticos no diferían, por lo demás, grandemente, de la clásica definición de número que encontramos en Euclides (*Elem.*, VII) y que puede parangonarse con la aristotélica: el numero es τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος.

Durante el Renacimiento imperó en muchas mentes la simbología numérica de carácter platónico-pitagórico. Esta simbología no fue, empero, totalmente infecunda; cuando menos, dio alas a la idea de que la realidad puede ser representada matemáticamente y, por consiguiente, insufló los ideales de panmatematización de lo real en que han sido pródigos el pensamiento y la ciencia modernos. Ahora bien, los filósofos modernos propiamente dichos se interesaron más por la epistemología que por la ontología del número. Se discutieron así sobre todo las cuestiones acerca de la *formación del concepto* de número. Dos opiniones extremas se contrapusieron: la de quienes estimaban que el concepto de número se obtenía empíricamente, por abstracción de las cosas particulares, y la de quienes consideraban que el concepto de número era enteramente apriórico. Ahora bien, las reflexiones epistemológicas implicaban con frecuencia supuestos ontológicos. Así, los empiristas suponían muchas veces que el número carece de toda realidad extramental; los racionalistas aprioristas, que tiene alguna forma de realidad — aunque sea la realidad "ideal". Es difícil, sin embargo, encontrar representantes puros de cualquiera de las dos tendencias; aun el más extremado de los empiristas, como John Stuart Mill, roza a veces posiciones conceptualistas. Lo mismo, y a mayor abundamiento, sucede en autores como Locke, el cual estima que el número es una representación simple y que, aunque pertenece a las cualidades primarias, está tejido con las nociones proporcionadas por la representación. Un claro intento de mediación se halla en Kant y en los neokantianos. Según Kant, el número es el esquema (v.) puro de la cantidad (v.), es decir, "la unidad de la síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, al introducir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición" (*K. r. V.*, A 142/B 182). El concepto de número queda colocado de este modo en el plano trascendental (v.), y en algunos autores influidos por Kant (Renouvier, Hamelin) llega a convertirse en una categoría (v.).

Los problemas epistemológicos no han sido abandonados en época más reciente, pero el antiguo problema de la "forma de realidad" del número se ha colocado de nuevo en primer plano. Dos grandes contribuciones pueden mencionarse al respecto. Una de ellas es la fenomenología de Husserl y su teoría de la objetividad ideal (v.). Otra —más influyente entre los matemáticos— es la investigación lógica realizada en la línea Frege-Peano-Russell y autores más recientes. Describiremos esta última con más detalle antes de proceder a mencionar los diferentes tipos de números admitidos por los matemáticos y las principales posiciones que todavía parecen posibles en lo

que toca a la concepción del número.

El intento de fundamentación lógica del concepto de número se halla ya en Dedekind cuando escribe que "si examinamos exactamente lo que hacemos cuando contamos un grupo o colección de cosas, nos vemos conducidos a considerar el poder del espíritu para relacionar una cosa con otra, para hacer que una cosa corresponda a otra, que una copie a la otra, como una capacidad en general sin la cual el pensamiento es imposible. Sobre esta base única, pero completamente inevitable, debe erigirse toda la ciencia del número". La operación de correlación surge asimismo en la teoría cantoriana de los conjuntos (V. CONJUNTO, INFINITO). Pero se halla sólo claramente en Frege (1884) y (descubierta con independencia de éste) en Russell (1901). Usaremos aquí de preferencia las formulaciones de este autor. Según Russell, el número resulta en principio del modo de agrupar ciertas clases. Así, por ejemplo, todas las clases compuestas de cuatro miembros son agrupadas bajo el número 4. Pero como no puede presuponerse que se cuenten las clases sin saber del número, es mejor establecer si dos clases, A y B, tienen el mismo número de miembros. Se establece esto mediante la correlación uno a uno de cada miembro de una clase con cada miembro de otra clase similar. Dos clases finitas tienen el mismo número de miembros si son similares, es decir, si hay entre los miembros de cada clase una relación biunívoca. Por ejemplo, O es el número de las clases que no tienen ningún miembro (clase nula); 1 es el número de las clases que tienen un solo miembro; 2, de las clases que tienen 2 miembros, y así sucesivamente. En general, el número de una clase es la clase de todas las clases similares a la misma. O, si se quiere, el número es "algo que es el número de alguna clase". Esta definición parece circular pero no lo es; en efecto, puede definirse 'número de una clase' sin usar de la noción de número en general. No se parte, pues, del número para "aplicarlo" a una colección, sino de la correlación uno a uno en dos colecciones similares para extraer el correspondiente número. De este modo los números y las operaciones con los mismos pueden ser expresados simbólicamente. Suelen usarse a tal efecto las notaciones proporcionadas por la lógica de las clases, por la lógica cuantificacional y por la lógica de la identidad. Así 0 puede definirse '$\hat{A} \sim (\exists x)\ (x \varepsilon A)$'; 1 puede definirse: '$\hat{A}((\exists x)\ (x \varepsilon A)\ .\ \sim (\exists y)\ (\exists z)\ (y \neq z\ .\ y \varepsilon A\ .\ z \varepsilon A))$', y así sucesivamente. Pueden introducirse abreviaturas de estas complicadas notaciones, pero siempre resultará que los números serán definidos en términos de clases. Así, se consigue a la vez una fundamentación y una aclaración lógica de la idea de número. Por otro lado, la lógica proporciona los elementos necesarios para la construcción de los *sistemas* numéricos (lo que hoy se considera más importante en la teoría del número). Importante es al respecto la contribución de Peano, cuyo sistema contiene cinco postulados, a saber: (1) 0 es un número; (2) El sucesor de cualquier número dado es un número; (3) No hay dos números que tengan el mismo sucesor; (4) 0 no es el sucesor de ningún número; (5) Cualquier propiedad que pertenezca a 0, y también al sucesor de cualquier número que posee tal propiedad, pertenece a todos los números [o principio de inducción matemática]; y tres ideas primitivas, es decir: (1ª) 0; (2ª) número y (3ª) sucesor, las cuales son independientes de los postulados. El sistema de Peano se refiere a los números naturales. Se han propuesto asimismo postulados para otros sistemas numéricos. No podemos detenernos aquí en una cuestión de naturaleza harto técnica. Digamos sólo que es común a todos estos esfuerzos el intento de edificar por medio de elementos lógicos la teoría numérica y que ello constituye uno de los más importantes empeños de la lógica matemática contemporánea.

Los sistemas numéricos que se introducen en la matemática y que son fundamentados lógicamente por medio de una serie dada de postulados son los siguientes:

(I) El sistema de los números naturales, llamado también a veces de los enteros positivos: 0, 1, 2, 3, 4...*n*.

(II) El sistema de los números enteros, que incluye los positivos y los negativos: –*n*...–4, –3, –2, –1, 0, 1, 2, 3, 4...*n*.

(III) El sistema de los números racionales, que comprende los enteros negativos y positivos y las fracciones.

(IV) El sistema de los números reales, que comprende los anteriores y, además, los números irracionales, tales como $(2)^{1/2}$, π.

La serie (III) es *llamada compacta;* la serie (IV), *continua.*

(V) El sistema de los números complejos, en el cual se introducen nuevos símbolos indefinidos. Una clase importante de números complejos son los números imaginarios, de los que suele darse como ejemplo $\sqrt{-1}$.

Las posiciones todavía discutidas respecto al problema del número son sensiblemente las mismas que hay ea la filosofía de la matemática (VÉASE). En efecto, es posible defender una posición formalista, una logicista y una intuicionista. La adopción de una de las posiciones es importante no solamente por las diferentes interpretaciones que tenemos en cada caso acerca del concepto de número, sino también por las modificaciones que introducen en la presentación de los diferentes sistemas numéricos. Estas posiciones pueden ser llamadas (latamente) ontológicas. A ellas se agregan las posiciones predominantemente epistemológicas; entre estas últimas destacaremos la radicalmente empirista, la apriorista y la conceptualista. Es común que los dos tipos de posiciones se combinen. Es también frecuente que se adopten posiciones intermedias o bien que se elijan algunas de ellas a modo de necesaria convención.

Exposiciones del concepto de número y teorías acerca del número: E. Husserl, *Ueber den Begriff der Zahl,* 1877. — G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff del Zahl,* 1884. — Id., íd., *Grundgesetze der Arithmetik begriffschriftlich abgeleitet,* 2 vols., 1893-1903. — R. Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?,* 1888. — Giuseppe Peano, "Sul concetto di numero", *Rivista di Matemática,* I (1899). — Peano y otros autores, *Formulaire des Mathématiques,* 1894-1908, especialmente vol. I. — B. Russell, *The Principies of Mathematics, I,* 1903, 2ª ed., 1938 (trad. esp.: *Los principios de las matemáticas,* 1951). — Id., íd., *Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919, Caps. I y II. — Whitehead-Russell, *Principia Mathematica,* t. I, 1910, 2ª ed., 1925. — E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910. — H.

Rickert, "Das Eine, die Einheir und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", Logos, II (1911-1912), págs. 26-78. — F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken. Die Begriffsbildung der modernen Mathematik,* 1936. — R. Poirier, *Le nombre,* 1938. — R. Wavre, *L'imagination du réel. L'invention et la découverte dans la science des nombres,* 1948. — R. Dubish, *The Nature of Number,* 1952. — Kurt Reidemeister, *Raum und Zahl,* 1957. — B. Goussinsky, *Continuity and Number,* 1959. — P. Greco, J. B. Grize, S. Papert, J. Piaget, *Problèmes de la construction du nombre,* 1960. — Georges Bénézé, *Le nombre dans les sciences expérimentales,* 1961. — Véase asimismo algunas de las obras lógicas citadas en la bibliografía del artículo LOGÍSTICA. — Para el concepto de número y el infinito: A. Raymond, *Logique et Mathématiques. Essai historique et critique sur le nombre infini,* 1908. — H. Bergmann, *Dos Unendliche und die Zahl,* 1913. — Obras históricas: F. C. Endres, *Die Zahl, in Mystik und Glauben der Kulturvölker,* 1935. — F. Vera, *Evolución del concepto de número,* 1929. — K. Joël, *Zur Geschichte der Zahlprinzipien in der griechischen Philosophie,* 1890. — H. Zitscher, *Philosophische Untersuchunger über die Zahl,* 1910 (Dis.). — F. A. Weber, *Die genetische Entwicklung der Zahl- und Raumbegriffe in der griechischen Philosophie bis Aristoteles und der Begriff der Unendlichkeit,* 1895.—G. Mühle, *Ein Beitrag zur Lehre von den pythagorischen Zahlen,* 1913 (véanse, además, las obras sobre el concepto pitagórico de número citadas en la bibliografía del artículo PITÁGORAS, agregando: Vermehren, *Die pythagorischen Zahlen,* 1863, y Milhaud, "Le concept du nombre chez les Pythagoriciens et les Éléates", *Revue de Métaphysique et de Morale,* I (1893), 140-56. — L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique,* 1908. — E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* 1923. — J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles,* 1924, 2» ed., 1933, 3» ed., rev., 1959. — K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandreia,* 1931. — R. Achsel, *Ueber den Zahlbegriff bei Leibniz,* 1905. — G. Stammler, *Der Zeitbegriff seit Gauss,* 1926. — G. Martin, *Klassische Ontologie der Zahl,* 1956 [*Kantstudien.* Ergänzungshefte 70].

NUMINOSO. Véase OTTO (RUDOLF), SANTO.

NÚÑEZ VELA (PEDRO). Véase RAMÉE (PIERRE DE LA).

NYÄYA es el nombre de uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos *(āstika)* de la filosofía india (v.). Su fundación se atribuye a Gautama (Gotama o Akṣapāda), siendo el texto básico de la escuela el *Nyâya-sûtra,* de Gautama, pero ha sido elaborado y modificado en el curso de los siglos por muchos autores: Vātsyāyana, Uddyotakara, Vàcaspati, Udayana, Jayanta, Gangesa, Navadvīpa, etc., etc. Hay tres formas fundamentales de la doctrina: la antigua *(Brācinā-nyāya),* la moderna *(Navya-nyāya)* —esta última a partir de Gangesa— y la sincrética (que es una combinación del sistema *Nyāya* con el *Vaiśesika,* en muchos respectos similares, de modo que es frecuente, ya desde el siglo XVII, presentarlos conjuntamente bajo el nombre de *Nyāya-Vaiśeṣika*). Nosotros excluiremos esta última forma de presentación y nos atenderemos al sistema *Nyaya* aislado, con particular atención a las formas "clásicas" del mismo.

Es habitual leer en tratados sobre la filosofía india que el sistema *Nyāya* es exclusivamente de índole lógica o metodológica. Ello se debe a dos motivos: a que el término *Nyaya* puede traducirse por 'lógica' o 'método', y a que en la forma moderna *(Navya-nyäya)* la lógica formal ha llegado a tener tal predominio sobre las demás partes, que ha podido justificarse la identificación de *Nyaya* con 'escuela de lógica'. Como hemos visto en el artículo Lógica, además, la escuela *Navya-nyäya* ha percibido *tan* claramente las exigencias de la formalización lógica que ha podido elaborar algunos problemas en forma traducible al moderno lenguaje simbólico. Sin embargo, tomada en conjunto, la doctrina *Nyaya* no es sólo lógica y metodológica: incluye una elaborada teoría del conocer, una teoría sobre el universo físico y una teoría sobre la divinidad, todo ello basado en un propósito último: el de la liberación (véase MOKSA). Lo único que ocurre es que el punto de vista adoptado sobre este conjunto es predominantemente lógico-metodológico; se trata de elaborar desde este ángulo (y usando, por lo demás, un concepto más amplio de 'lógica' y 'método' del que suele emplearse en las filosofías occidentales, especialmente las modernas) lo que puede saberse acerca de la realidad para decidir lo que cabe hacer frente a ella.

Nos limitaremos a destacar algunos elementos fundamentales de la doctrina. Aunque aplicada al conjunto de la realidad, establece un cierto número de temas (*padārtha*) que circunscriben "aquello de que se trata". Hay dieciséis *padartha:* (1) modos de conocimiento (a veces se habla de "pruebas" o "evidencias"); (2) objetos de conocimiento (o lo que se prueba); (3) duda; (4) finalidad de la operación; (5) hecho seguro; (6) doctrina cierta; (7) proposiciones que forman la inferencia; (8) argumento hipotético; (9) obtención de la verdad; (10) discusión en vista de la obtención de la verdad; (11) discusión puramente verbal; (12) crítica meramente negativa; (13) sofismas en la inferencia; (14) ambigüedad; (15) objeción innecesaria y (16) admisión de que el adversario ha probado lo contrario de lo que uno había defendido. Debe observarse que no se trata solamente de problemas a debatir, sino también de modos mediante los cuales está articulada la realidad. Se ha dicho por ello que la doctrina *Nyaya* puede ser calificada —en términos de la filosofía occidental— de "realismo lógico". En la doctrina *Nyaya* clásica por lo menos, la lógica no es sólo un lenguaje elegido para hablar acerca de la realidad, sino la realidad misma en tanto que es objeto de análisis lógico (y metodológico). En todo caso, lo que se prueba se da por supuesto como verdadero en vez de preguntarse por las condiciones de toda verdad en cuanto verdad.

La *padartha* (1) es objeto de muy detenido examen. Varios tipos de conocer son examinados: percepción, inferencia, comparación y testimonio. Cada uno de estos tipos de conocer es clasificado a su vez en múltiples formas, analizándose su validez o falta de validez. Particular atención se presta a la inferencia, a sus fundamentos y a sus falacias; se elabora al respecto una compleja doctrina lógica, que incluye un estudio de la estructura de diversos razonamientos y de los motivos que hacen aceptable un razonamiento en virtud de su mera forma.

La *padartha* (2) distribuye los objetos del conocimiento y señala las articulaciones reales del universo. Su

contenido es una cosmología, pero entendiendo ésta en un sentido muy amplio, pues incluye —y examina con más atención que ningún otro objeto— un estudio del yo y de sus actividades. El yo es concebido de un modo substancial, pero su substancia no es del mismo tipo que el de las realidades meramente físicas, tales como la tierra, el agua, el aire, el fuego, el espacio, el tiempo, etc., que son asimismo substancias, pero con cualidades perceptibles por los sentidos. La distribución de los objetos del conocimiento implica algo muy semejante a una doctrina de las categorías y una ontología: problemas como los de la naturaleza de los atributos, de los universales, de la individualidad, de las relaciones reales, etc., son temas de preocupación por parte de los pensadores de la doctrina *Nyāya*, si bien ea las partes más "clásicas" de la doctrina aparecen con frecuencia sólo insinuados; de hecho, el estudio de las categorías generales de lo real fue emprendido con detalle sólo por la doctrina *Vaiśeṣika*, y luego por el sistema ecléctico *Nyāya-Vaiśeṣika*. En cuanto a la doctrina de la divinidad, está enlazada en el sistema *Nyāya* con la doctrina del yo; por lo demás, el sistema se ocupa menos de la descripción de la naturaleza de la divinidad que del estudio de los diferentes argumentos para probar su existencia.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. — Manikana, A *Navya-Nyāya Manual*, 1960. Ed. (con trad. inglesa) por E. R. Sreekrishna Sarma. — Sobre la teoría del conocimiento del sistema *Nyāya*: S. C. Chatterjee, *The Nyāya Theory of Knowledge*, 1950. — Sobre la lógica *Navya-nyāya*: D. H. H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-nyāya Logic*, 1951 [Harvard Oriental Series, 40].

O

O. La letra mayúscula 'O' (segunda vocal del término '*nego*') es usada en la literatura lógica para representar simbólicamente la proposición universal negativa, *negatio particularis*, uno de cuyos ejemplos es la proposición:

Algunos hombres no son mortales.

En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo (dado por Boecio):

Aliquis homo non est tustús,

y en multitud de textos lógicos la letra 'O' sustituye al esquema 'Algunos S no son P', sobre todo cuando se introduce el llamado cuadro de Oposición (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de O que *negat particulariter*, niega particularmente. La letra 'O' se usa asimismo con frecuencia en la doctrina de las proposiciones modales en vez de 'U'.

Lukasiewicz usa a veces '*O*' para representar el cuantificador particular negativo. '*O*' se antepone a las variables '*a*', '*b*', '*c*', etc., de modo que '*Oab*' se lee 'algún α no es *V* o *'b* no pertenece a algún *a*'.

"OBJEKTIV". Meinong ha llamado *Objektiv,* que traduciremos aquí por el nombre "el objetivo", para distinguirlo del adjetivo 'objetivo' (véase OBJETO Y OBJETIVO), a lo significado por las proposiciones que expresan o bien los juicios (*Urteile)* o bien las "asunciones" *(Annahmen),* las cuales son para Meinong juicios (afirmativos o negativos) no acompañados de convicción acerca de su verdad o falsedad. Según Meinong, el objetivo es el término de un juicio o de una asunción; el juicio o la asunción "apuntan" al objetivo, el cual a su vez "apunta" al objeto del conocimiento (*Objekt, objectum*). Por consiguiente, un objetivo es un intermediario entre un juicio (o una asunción) y un objeto propiamente dicho.

Los objetivos tienen para Meinong diversas características de las cuales destacaremos las siguientes: (1) Mientras el objeto es o no es, el objetivo es lo que Meinong llama *Seinsobjektiv (si* se trata de un sujeto) o *Soseinsobjektiv* (si se trata de una cualidad o predicado de un sujeto). Lo principal, pues, en el objetivo es su "objetividad", no su ser (o no ser) objeto. (2) Se ha dicho a veces que el objetivo de Meinong es análogo a una significación, pero, en rigor, el objetivo no tiene significación; sólo la proposición la tiene. El objetivo es más bien "lo significado" (*significatum*). (3) Del objetivo no se puede decir que existe o no existe; solamente se puede decir que subsiste o no subsiste. Por eso se ha comparado el objetivo con un ser ideal (véase IDEAL; SUBSISTENCIA). Tanto los entes que existen como los que subsisten son para Meinong "hechos", no el sentido de una "realidad" (*Tatsache*), sino en el sentido de un "se trata de", "es el caso que" (*Sachverhalt*) (véase HECHO). Sin embargo, hay ciertos objetivos que son "menos que *Sachverhälte*": se trata de los objetivos que describen meras posibilidades.

Hay otras características de los objetivos en el sentido de Meinong, pero estimamos que las indicadas son suficientes. En algunos respectos el objetivo de Meinong se parece al *complexe significabile* (VÉASE) de Gregorio de Rimini y otros autores medievales, pero hay entre ellos diferencias notables, que Hubert Élie *(op. cit.* en COMPLEXE SIGNIFICABILE) ha puesto de relieve. En algunos respectos también los objetivos de Meinong se parecen a las "unidades ideales de significación" y a los "objetos intencionales" de Husserl, pero no deben olvidarse ciertas diferencias entre ellos, especialmente el hecho de que Husserl otorga una importancia a la "significación objetiva" que no se halla en Meinong.

La teoría de los objetivos de Meinong ejerció influencia sobre las tendencias filosóficas que aspiraban a salvar "el reino de las significaciones" o "el reino de las objetividades (fuesen o no propiamente "significaciones") de ciertos tipos de crítica: empirismo radical, nominalismo, etc., sin por ello hipostasiar tales "reinos" en entidades existentes. La teoría suscitó el interés de Bertrand Russell, el cual manifestó que el objetivo de Meinong es algo así como lo que el propio Russell, siguiendo en ello a G. E. Moore, llamaba "proposición". Sin embargo, Russell se opuso a la doctrina de Meinong especialmente en su teoría de las descripciones. Nos hemos referido con más detalle a este punto en SUBSISTENCIA *(ad finem)* y, sobre todo, en DESCRIPCIÓN.

OBJETO y OBJETIVO. 'Objeto' deriva de *objectum,* que es un participio pasado del verbo *objicio* (infinitivo, *objicere*), el cual significa "echar hacia adelante", "ofrecerse", "exponerse a algo", "presentarse a los ojos". En sentido figurado *objicio* significa "proponer", "causar", "inspirar" (un pensamiento o un sentimiento), "oponer" (algo en defensa propia), "interponer" (como cuando Lucrecio escribe *objicere orbem radiis* [interponer su disco entre los rayos del sol] (Cfr. L. Quicherat y A. Daveluy, *Dictionnaire Latin-Français,* rev. por Émile Châtelain, s. v. "Objicio"). Se puede decir que 'objecto' (*ob-jectum*) significa, en general, "lo contra-puesto" (análogamente al vocablo alemán *Gegenstand,* que se traduce comunmente por 'objeto').

Los sentidos originarios de *objicio y,* por derivación, de *objectum* son útiles para entender algunas de las significaciones que se han dado al término 'objeto' —y a los correspondientes términos en varios lenguajes— y a los términos 'objetivo', Objetivamente', etc. — y a los correspondientes términos en varias lenguas. En la historia de la filosofía occidental, estas significaciones pueden dividirse en

dos grupos: el que puede llamarse "tradicional", especialmente entre los escolásticos; y el que puede llamarse "moderno", particularmente desde Kant y Baumgarten.

Los escolásticos han entendido por 'objeto' *(objectum)* varias cosas; en efecto, no se da exactamente el mismo sentido a 'objecto' cuando se trata del objeto en metafísica, en teoría del conocimiento, en ética. Sin embargo, hay un sentido común de 'objeto' en cualquier caso, que es el de "término". Así, en metafísica, el objeto es un término, o fin, o causa final; en teoría del conocimiento, el objeto es el término del acto del conocimiento, y especialmente la forma, ya sea como "especie sensible", ya como "especie inteligible"; en ética, el objeto es la finalidad, el propósito, lo que se elige, lo justo. Aquí nos referiremos principalmente a 'objeto' en los sentidos metafísico y gnoseológico, con particular atención a este último sentido. Santo Tomás decía que "objeto" es aquello sobre lo cual cae algún poder o condición (S. *theol.*, I, q. 1 a 7). La referencia intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que ello supone no necesita ser únicamente cognoscitiva; puede ser también volitiva y emotiva. Pero, según apuntamos, nos ocuparemos primariamente del aspecto cognoscitivo. El objeto en el sentido definido antes es llamado a veces "objeto connatural". Pero el término 'objeto' se cualifica de diversas otras maneras. Por ejemplo, se habla de objeto directo o inmediato (cuando el "poder" a que se refería Santo Tomás alcanza el objeto directamente); de objeto indirecto o mediato (cuando el "poder" en cuestión alcanza un objeto por medio de otro objeto); de objeto formal y de objeto material. Estos dos últimos tipos de objeto son aquí especialmente interesantes por el abundante uso que se ha hecho de los conceptos correspondientes. El objeto formal y el objeto material son habitualmente considerados como "objetos del conocimiento" (*objecta scientiae*). El objeto formal (*formaliter acceptum*) es el alcanzado directamente y esencialmente (o naturalmente) por el "poder" o "acto". Por medio del objeto formal se alcanza el objeto material (*materialiter acceptum*), el cual es simplemente el término al cual apunta el "poder" o "acto" de conocimiento a través del objeto formal. El objeto material es como un objeto indeterminado; su determinación se opera por medio del objeto formal. En cuanto al objeto formal, puede ser objeto formal *quod*, es decir, el objeto que se alcanza ante todo, por sí y directamente, y objeto formal *quo*, es decir, el objeto formal en cuanto es cognoscible. La diferencia entre objeto formal y objeto material se funda en la diferencia entre lo conocido en cuanto conocido y el objeto del conocimiento. Debe advertirse que en ocasiones el objeto material es llamado también "sujeto", en cuanto se expresa lógicamente en un término del cual se predica algo.

El ser algo objeto material no significa necesariamente que sea ("físicamente") real. Puede ser cualquier objeto de conocimiento. Lo que corresponde al objeto se ha llamado a menudo "objetivo" (*objectivum*). Según Eucken (apoyándose en textos aducidos por Prantl), Juan Duns Escoto contrapuso *objectivum* a *subjectivum*, entendiendo *objectivum* como el "objeto en tanto que pensado" (*objectum ut cogitatum)*. En cuanto a *subjectivum* se ha entendido por ello lo que corresponde al objeto de la sensación. En este sentido se dice que el estar "objetivamente" equivale a "estar en la mente". Por otro lado, algunos autores (por ejemplo, Occam) hablan de un *esse subjectivum* como un "ser substancial", es decir, como un ser *extra animam*, pero en este caso se trata del ser "subjetivo" en cuanto "sujeto de predicación".

El término 'objetivo' es usado también por los escolásticos como una de las determinaciones posibles del concepto. Se distingue entre concepto objetivo y concepto formal; el concepto objetivo es el objeto en cuanto pensado; el objeto formal es el acto de pensar o concepción. Existir objetivamente (*objective*) equivale entonces a estar en el pensamiento o en la representación.

Puede verse que, aunque muy preciso, el vocabulario de la escolástica en este respecto no es simple. De este vocabulario —que persiste en muchos autores modernos, especialmente en autores del siglo XVII, los cuales se valen a menudo de la idea del "ser objetivo" como "ser representado"— se deriva, sin embargo, una noción principal: la de que "objeto" y "objectivo" no se determinan como "lo real" (cognoscible o no) frente al "sujeto" y a lo "subjetivo".

Desde Baumgarten y Kant, en cambio, se ha usado con frecuencia Objetivo' para designar "lo que no reside [meramente] en el sujeto", en contraposición a 'subjetivo', entendido como "lo que está en el sujeto". El objeto es entonces equiparado a "realidad" —"realidad objetiva", la cual, una vez más, puede ser declarada cognoscible o incognoscible— en contraposición con el sujeto, el cual visto por así decirlo "desde fuera" es un objeto, pero visto "desde dentro" es lo que conoce, quiere, siente, etc. el objeto. Algunos autores se han opuesto a esta nueva significación, que tiene un sentido predominantemente epistemológico. Schopenhauer y Renouvier, por ejemplo, propusieron volver al uso escolástico y de los autores del siglo XVII. Los neoescolásticos, por otro lado, han indicado que si se quiere entender 'objeto' y 'objetivo' como algo real hay que dar en cada caso las correspondientes precisiones y llamar a lo objetivo como real lo objetivo real *(objectivum reale)* o extramental *(objectivum extramentale)*. Desde este punto de vista puede entenderse la distinción escolástica entre el objeto material *(objectum materiale)* en tanto que lo que es conocido o sabido, y el objeto formal *(objectum formale)* en tanto que lo que se aprehende primariamente en el objeto material.

En varias de las filosofías actuales se entiende 'objeto' en un sentido que, aunque no coincide estrictamente con el tradicional, tiene en cuenta algunas de sus características. Esto ocurre en todas las filosofías en las cuales desempeña un papel fundamental la noción de intencionalidad. Ejemplos son Meinong, Stumpf y Husserl. Así, el hecho de que se hable, por ejemplo, de la "objetividad" de la realidad, del "objetivismo" de los valores, etcétera, etcétera, tiene, sin duda, una resonancia en el sentido del objeto como lo que "existe objetivamente" (sea cual fuere, por lo demás, la forma de existencia), pero solamente parece poder entenderse con pleno rigor cuando el objeto y lo objetivo poseen una significación sensiblemente parecida a la más tradicional. Así, para Meinong y Husserl objeto es todo lo que puede ser sujeto de un juicio; el ob-

jeto queda así transformado por lo pronto en el soporte lógico expresado gramaticalmente en el vocablo 'sujeto', en todo lo que es susceptible de recibir una determinación y, en último término, en todo lo que es o vale de alguna forma. 'Objeto' equivale, por consiguiente, a 'contenido intencional'; lo objetivo no es, pues, una vez más, algo que tenga forzosamente una existencia real, sino que el objeto puede ser real o ideal, puede ser o valer. Todo contenido intencional —o, en el vocabulario tradicional, todo contenido de un acto representativo— es en este caso un objeto. Con ello el objeto actual parece aproximarse, por un lado al concepto aristotélico de τὸ ὑποκείμενον, en tanto que materia del razonamiento, y por el otro al objeto en el sentido escolástico, por el cual lo pensado o contenido en el acto intencional se distingue tanto del acto mismo como del término al cual apunta.

Sentada la definición de 'objeto' como sujeto de un juicio, la teoría del objeto se propone investigar formalmente las distintas clases de objetos existentes y adscribir a ellas las correspondientes determinaciones generales. La teoría del objeto se convierte así en una parte de la ontología, a la cual corresponde la investigación del ser en cuanto tal. La ontología está situada, por consiguiente, en un plano superior a la teoría de los objetos; en calidad de ontología general responde a la pregunta por las determinaciones del ser y forma parte, por tanto, de la metafísica como investigación de lo en sí; como ontología regional averigua las determinaciones generales que corresponden a cada uno de los tipos del ser. De esta suerte resulta vinculada la ontología regional a la teoría de los objetos. Pues aunque tal vinculación es a veces puesta en duda, es probable que la teoría de los objetos en cuanto teoría de todos los contenidos objetivos efectivos y posibles coincida en gran parte con las notas que caracterizan las ontologías regionales del ser real y del ser ideal.

Según las investigaciones realizadas hasta el presente en la teoría del objeto, los objetos son ilimitados. Sin embargo, tal infinitud no impide su agrupación de acuerdo con sus notas más generales, es decir, según sus determinaciones. A tenor de ello, la totalidad de los objetos, que corresponde a la totalidad de la realidad, puede ser escindida en los siguientes grupos: (1) Objetos reales u objetos que poseen realidad en sentido estricto. En ellos se hallan incluidos y convenientemente determinados a su vez por sus correspondientes notas generales, los objetos físicos y los objetos psíquicos. Las notas de los primeros son la espacialidad y la temporalidad. Las de los segundos, la temporalidad y la inespacialidad. Puede agregarse como nota común la de causalidad entendida como una interacción. (2) Objetos ideales. Sus notas son la inespacialidad, la intemporalidad y la ausencia de interacción. A este grupo pertenecen los objetos matemáticos y las relaciones ideales. (3) Objetos cuyo "ser" consiste en el valer. A este grupo pertenecen los valores que pueden ser considerados también como objetos en virtud de la definición general. (4) Objetos metafísicos, cuya función consiste probablemente en una unificación de los demás grupos, pues el objeto metafísico en cuanto ser en sí y por sí o absoluto contiene necesariamente como elementos inmanentes todos los objetos tratados por las ontologías regionales.

Esta clasificación, que ha sido popularizada por la *Introducción a la filosofía*, de Aloys Müller, no es, naturalmente, la única posible, aunque sea, sin duda, bastante adecuada para una *introducción* a la teoría de los objetos basada en consideraciones intuitivas. Junto a ella se han propuesto clasificaciones de índole más formal y detallada. Así, Román Ingarden (*Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenständes*, 1935, §§ 1-2 [Studia philosophica, I] señala que pueden considerarse las siguientes esferas de objetividad: (I) Objetos llamados ideales, existentes fuera del tiempo y comprendiendo: (a) objetos individuales, como cada uno de los triángulos congruentes en sentido geométrico; (b) ideas especiales y generales, como el triángulo o la figura geométrica en general, la idea del hombre, etc.; (c) cualidades ideales o esencias, como lo rojo, la coloración, etc.; (d) conceptos ideales, como el concepto de hombre. (II) Objetos individuales en sentido originario, es decir, objetos determinados por el tiempo y a la vez ontológicamente autónomos, esto es, inmanentes. (III) Objetividades determinadas por la temporalidad y pertenecientes a un orden superior, que, siendo todavía individuos, presuponen como fundamento de su ser y de su subsistir objetos individuales en sentido originario y representan una construcción de los mismos, es decir, objetividades del tipo de una sociedad o familia determinadas, un Estado o comunidad determinados, etc. (IV) Objetos puramente intencionales, referidos a actos de conciencia; por lo tanto, objetividades ontológicamente heterónomas, tales como obras literarias, sistemas jurídicos, etc. En su más reciente obra *Spór o istnienie świata*, 2 vols., 1947-1948 (*La controversia sobre la existencia del mundo*), Ingarden habla de los siguientes tipos de seres (u "objetos"): individuos o seres individuales autónomos; ideas; seres intencionales; cualidades. Bertrand Russell (*Principies of Mathematics*, 1903, I, págs. 43-4) señala, por su lado, que todo objeto de un pensamiento es esencialmente un término y que este término puede ser o bien una cosa o bien un concepto. Whitehead presenta (*An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, 1920, II, viii) una clasificación de los objetos según la cual hay: (a) Objetos de los sentidos, o sea, la más simple permanencia que trazamos como idéntica a sí misma en acontecimientos externos, tales como el color, la sombra, etc. (b) Objetos perceptuales u objetos ordinarios de la experiencia común, llamados asimismo posibilidades permanentes de sensación, y (c) Objetos científicos, los cuales surgen de la determinación de los caracteres de los acontecimientos activos condicionantes que son factores esenciales en el reconocimiento de objetos de los sentidos (así, los electrones). Finalmente, Martin Honecker (Dos *Denken*, 1925, 8 sigs.) presenta una clasificación de los objetos basada en las teorías de Meinong. Según la misma, hay por un lado los objetos (por ejemplo, la mesa) y por el otro los hechos objetivos (por ejemplo, la redondez de la mesa). La diferencia entre unos y otros consiste en que mientras los primeros "están en" los segundos, los segundos "pertenecen a" los primeros. A su vez, los objetos se dividen en objetos concretos (por

ejemplo, un árbol), objetos fenoménicos (por ejemplo, los fenómenos de conciencia) y objetos generales (por ejemplo, los números, los géneros). Y los hechos objetivos se dividen en hechos objetivos predicados de un objeto y hechos objetivos predicados de dos o más objetos. Estos últimos son las relaciones (entendidas por Honecker desde un punto de vista ontológico. Según Hedwig Conrad-Martius (*Das Sein*, 1957), hay los siguientes tipos de objetos: (1) Objetos conceptuales o "meros objetos" sin "ser" y sin esencia propios y con sólo un "ser trascendental"; (2) Ideas u objetos trascendentales, con esencia propia, pero sin ser propio; (3) Objetos ideales, con cierto ser análogo al del ser real; (4) Entidades reales, con su propio ser y esencia; (5) Esencias o puros *qualia*. Las entidades reales (o "realidad") pueden a su vez clasificarse en: (4a) la forma "hypokeimenal" (de ὑποκείμενον — "sujeto") del ser o substancia hilética ("materia") y (4b) forma arjonal (de ἀρχή — principio) del ser o substancia pneumática ("espíritu").

Las clasificaciones de objetos propuestas por las "teorías de los objetos" hasta aquí reseñadas no son, por cierto, las únicas existentes. De alguna manera casi todos los filósofos han poseído, implícitamente o no, una "teoría del objeto". Así, por ejemplo, la "división" del mundo en un "mundo sensible" y en un "mundo inteligible" equivale en gran parte a una clasificación de "objetos". Lo mismo ocurre con la distinción entre "substancia pensante" y "substancia extensa", "ser infinito" y "ser finito", etc., etc. Las teorías del objeto pueden formularse atendiendo primariamente a la realidad, o supuesta realidad, de los objetos de que se trate —en el sentido más amplio posible de 'realidad'— o bien al lenguaje por medio del cual se habla acerca de cualesquiera objetos posibles, o bien combinando lo que puede llamarse el punto de vista "ontológico" con el punto de vista "lógico" (o, en ocasiones, "gramatical"). Lo último se advierte cuando se habla de "objetos" de acuerdo con ciertas "partes fundamentales" de la oración, y se divide aquello de que se puede hablar en individuos, clases, cualidades y relaciones.

Entre las varias concepciones presentadas acerca de la naturaleza del objeto *como tal*, destacamos las siguientes: la concepción *existencial* del objeto según la cual todo lo que existe es un objeto y a la inversa, todo lo que es objeto existe; la concepción *fenomenalista*, según la cual el objeto es sólo aquello que es de algún modo "representado"; la concepción *"reísta"*, según la cual objeto es sólo aquello que designa la cosa o *res*, es decir, una masa que implica una espacialidad; y la concepción del *objeto como clase*, según la cual el objeto es, en último término, una clase o conjunto de características o "elementos" (R. Ingarden, *op. cit.*, § 2). A su vez, cada una de estas concepciones es susceptible de interpretaciones diversas. Así, por ejemplo, la concepción fenomenalista puede considerar el objeto en tanto que algo *actualiter* mentado, consciente o representado. Lo único que, al parecer, permite mantener una idea unívoca del objeto es considerarlo siempre en su definición más general, lo cual evitaría tanto un reísmo que, a la vez, supondría un realismo ontológico, como la reducción del objeto a sus representaciones.

En cualquiera de estas clasificaciones y doctrinas, los objetos son, en todo caso, invariablemente, contenidos intencionales, y por eso algunos, como Ogden y Richards, los han llamado también "referentes", "entidades" a las cuales se refieren los símbolos. En efecto, la teoría del objeto propiamente dicha no va nunca más allá de las definiciones generales de la noción de objeto y de las clasificaciones de objetos. Pero aunque es usual considerar que la teoría del objeto puede ser edificada y tratada en principio sin necesidad de la metafísica, ello no equivale a suponer que la metafísica no pueda aportar a la teoría del objeto y a la ontología regional valiosas aclaraciones. Distinta, en cambio, parece ser la investigación de los objetos cuando los suponemos tema de una teoría del conocimiento. En verdad, ya los escolásticos habían realizado las distinciones antes mencionadas, considerando el objeto no sólo como un tema de la lógica y de la ontología, sino como un tema criteriológico. Así, la distinción antes citada entre el objeto material y el objeto formal es considerada también gnoseológicamente. El objeto material es entonces aquello que es conocido. El objeto formal (que puede ser considerado como objeto formal *quod* y objeto formal *quo*) es aquello que es alcanzado primariamente y por sí mediante el saber en el objeto material, o sea la razón por la cual la cosa es alcanzada por el intelecto. De todos modos, el aspecto gnoseológico y epistemológico del objeto solamente alcanza un pleno sentido y completa madurez en Kant, en quien no por azar se halla el centro de la mencionada alteración en la significación del término 'objeto'. En efecto, para la teoría del conocimiento el objeto es primordialmente "objeto de conocimiento"; lo que importa no son las relaciones *signo-objeto, objeto intencional-referente*, etc., etc., sino la relación *objeto-sujeto*.

Como en la literatura filosófica sigue usándose el término 'objeto' en todos los sentidos apuntados —el de la ontología, el de la teoría de los objetos, el de la teoría del conocimiento, etc.—, conviene que cada vez que tal vocablo sea empleado en forma técnica se precise su significación. Las confusiones más habituales son las que tienen lugar entre el uso de 'objeto' en la teoría del conocimiento y el uso del mismo término en la teoría de los objetos (o en la ontología). Dos medios de evitarlas sin tener que recurrir en cada caso a enojosas precisiones de significación son emplear respectivamente los términos Objeto de conocimiento' y Objeto', o bien usar 'objeto' siempre como Objeto de conocimiento' y elegir algún otro nombre —'referente', etc.— para 'objeto' en el sentido de la teoría de los objetos o de la ontología.

Análisis y teoría del objeto: Alexius Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wertheorie*, 1894. — Id. íd., *Ueber Gegenstände höherer Ordnung auf deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, 1896. — Id. íd., *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, 1907 (véase el tomo II —*Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, 1913— de la edición de los *Gesammelte Abhandlungen*, de Meinong). — E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1900, 2» ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929). — Hans Pichler, *Die Erkennbarkeit der Gegenstände*, 1909. — P. F. Linke, *Grundfragen der Wahr-*

nehmungslehre. Untersuchungen über die Bedeutung der Gegenstandstheorie und Phänomenologie für die experimentelle Psychologie, 1918. — N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 1921. — "Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* VII (1925). — Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie,* 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosdfía,* 1937). — Gottlieb Söhngen, *Sein und Gegenstand,* 1930.—Egon Brunswik, *Wahrnehmung und Gegenstandswelt. Grundlegung einer Psychologie vom Gegenstand her,* 1934. — E. Schjøth, *Gegenstands- und Verhältnislehre,* 1936. — Roman Ingarden, *op. cit.* — J. Mariani, *Les limites des notions d'objet et d'objectivité,* 1937. — Caspar Nink, S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution,* 1957.— Sobre el problema de la objetividad (además de la últimamente citada obra de Mariani): Heinrich Lanz, Das *Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik,* 1912 *(Kantstudien.* Ergänzungshefte, 26). — W. Steger, *Das Problem der Objektivität in der Wissenschaft,* 1936. — Stefan Strasser, *Objectiviteit en objectivisme,* 1947 [monog.]. — José Manzana Martínez de Marañón, *Objektivität und Wahrheit (Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahreitssetzung),* 1961 [Victoriensia Publ. del Seminario de Vitoria, 13]. — Biagio De Giovanni, *L'oggettività nella scienza e nella filosofia,* 1961 [Filosofia délia scienza, 15]. — Sobre el concepto de objeto en Kant: H. Hinderks, *Ueber die Gegenstandsbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft,* 1948 (el autor distingue entre cinco significados del término Objeto' dentro de la *Crítica de la razón pura:* [1] Cosa en sí. [2] Objeto trascendental [3] Apariencia. [4] Objeto conocido. [5] Noúmeno en su función negativa).

OBJETIVISMO. Véase CONOCIMIENTO, FILOSOFÍA SOVIÉTICA, MATEMÁTICA, OBJETO y OBJETIVO.

OBJETO-LENGUAJE (LENGUAJE-OBJETO). Véase METALENGUAJE.

OBJETOS ETERNOS. Véase CATEGORÍA, WHITEHEAD (A. N.).

OBLIGACIÓN. El término Obligación' es usado con frecuencia, en ética, como sinónimo de 'deber' (VÉASE). En otros casos se usa 'obligación' como uno de los rasgos fundamentales —si no el rasgo fundamental— del deber. En efecto, se supone que el deber "obliga", es decir, que "traba" — lo que indica precisamente el sentido etimológico de 'obligación' en su raíz latina *obligatio* (*ob-ligatio*). Se estima, en suma, que los deberes son "obligatorios", esto es, que atan o traban a la persona en el sentido de que ésta está "forzada" (obligada) a cumplirlos.

La noción ética de obligación puede, en principio, aplicarse a una sola persona, ya que nada impide decir que una sola persona, en cuanto entidad moral, tiene que cumplir el deber, es decir, está obligada a cumplirlo. Pero se suele aplicar a una comunidad de personas, y hasta se indica a veces que la noción de obligación es básicamente interpersonal. En cualquiera de los dos casos, se distingue entre la necesidad de la obligación y otros tipos de necesidad — tal como, por ejemplo, la llamada "necesidad natural". En efecto, suponiendo que haya esta última no puede decirse que sea propiamente obligatoria, porque la necesidad natural no puede dejar de cumplirse. En cambio, la obligación moral puede dejar de cumplirse sin por ello dejar de ser forzosa. La obligación moral es, pues, necesaria en otro sentido que otro tipo de forzosidades.

Se plantean con respecto a la obligación moral problemas muy semejantes a los que se plantean con respecto al deber, y especialmente dos problemas: el del fundamento de la obligación, y el del conocimiento (y consiguiente aceptación) de la obligación. Respecto al fundamento de la obligación, se han propuesto el mismo tipo de doctrinas que respecto al fundamento del deber, es decir, doctrinas según las cuales la obligación tiene un fundamento puramente subjetivo, o bien un fundamento "social", o un fundamento "teológico", o un fundamento "axiológico", etc. En cuanto al conocimiento (y aceptación) de la obligación, se han propuesto varias teorías, tales como: se conoce (y acepta) que algo es obligatorio porque se trata de un acto que se viene ejecutando "normalmente"; se conoce (y acepta) que algo es obligatorio, porque responde a la llamada "ley moral" o a ciertos "principios prácticos" intuitivamente evidentes, etc. Es conveniente distinguir, en todo caso, entre el llamado "sentido" (o "sentimiento") de la obligación y un juicio de valor respecto a si algo es o no obligatorio. En efecto, aunque puede haber dicho "sentido" a causa de un juicio de valor, puede también en principio haber un juicio de valor sin estar acompañado del correspondiente "sentido" o "sentimiento" de la obligación.

En lógica, el término *obligatio* fue usado por varios autores medievales (por ejemplo, Guillermo de Occam, Gualterio Burleigh, Alberto de Sajonia, Guillermo Shyreswood) en tratados titulados *De obligatione, De arte obligatoria, De arte exercitativa.* En estos tratados se establecían reglas para la disputa, comenzando con la llamada *positio* —que consistía en "sentar" una proposición— y siguiendo con *obligationes* tales como la llamada *petitio* — que consistía en "pedir" al interlocutor admitir la proposición, etc. Aunpue las reglas de *obligatio* parecen haber nacido de la disputa y de la elaboración de ciertos pasajes de la An. *pr.* de Aristóteles, no pueden considerarse como simples reglas para "disputar". Por lo menos, los autores de tratados *de obligatione* insistieron cada vez más en el aspecto "formal" de las *obligationes,* es decir, en el carácter lógico-formal de los diversos "pasos" a seguir en una disputa. Así, la citada *positio* requería condiciones lógicas tales como que no hubiese en ella ninguna contradicción. Por eso Ph. Boehner ha indicado que hay en los tratados *de obligatione* elementos parecidos a los de la axiomática moderna.

OBRA LITERARIA. En Expresión (VÉASE) nos hemos referido a la relación entre el pensamiento filosófico y los géneros literarios en los cuales ha solido manifestarse. En el presente artículo estudiaremos brevemente el problema de la estructura de la obra literaria desde el punto de vista filosófico. Hay que observar que aunque en principio no introducimos ninguna restricción en el significado de la expresión 'obra literaria', las consideraciones que siguen se refieren sobre todo a un aspecto particularmente revelador de dicha obra: a la poesía (véase también POESÍA, POÉTICO).

La obra literaria puede examinarse desde diversos puntos de vista. Aquí destacaremos dos: el antropológico-filosófico y el lingüístico. El primer punto de vista se atiene a la función

que la obra literaria desempeña dentro de la existencia humana, como uno de los modos de "reaccionar" de esta existencia frente a la realidad que la circunda. Como hemos tratado este punto en Arte (v.), consideramos impropio repetir aquí nuestro análisis; sin embargo, el lector debe tenerlo en cuenta y considerarlo tan significativo e importante como el otro punto de vista que aquí nos ocupará: el lingüístico.

Desde este último ángulo son importantes los trabajos que se han efectuado en los últimos veinte años por varios autores, entre los que mencionamos a R. Ingarden, C. K. Ogden, I. M. Richards, P. Servien, J. Piaget, E. Cannabrava. Casi todos ellos se orientan hacia una distinción de los lenguajes en dos tipos: el lenguaje llamado *cognoscitivo,* propio de la obra científica, y el lenguaje llamado *emotivo,* propio de la obra literaria y, en general, artística. El lenguaje cognoscitivo es llamado también a veces *indicativo, enunciativo, referencial* y hasta *simbólico.* El lenguaje emotivo es llamado a veces también *evocativo* y, por excelencia, *Úrico.* Mientras el primero tiene una función informativa, el segundo tiene una función expresiva. El lenguaje cognoscitivo se compone de enunciados que solamente dicen algo acerca del sujeto que lo emplea; es decir, que se limitan a expresar sus emociones y sus sentimientos. De ello se derivan varias consecuencias, de las cuales mencionamos cuatro. Primero, en el lenguaje cognoscitivo la forma puede ser separada del contenido, mientras que en el lenguaje emotivo forma y contenido son lo mismo. Segundo, mientras el lenguaje cognoscitivo o científico es reversible, el lenguaje emotivo o poético es irreversible. Tercero, el lenguaje cognoscitivo enuncia de algo si existe o no o si es o no de un cierto modo y, por lo tanto, sus enunciados son verdaderos o falsos, mientras que el lenguaje emotivo es indiferente a la verdad o a la falsedad. Cuarto, el lenguaje cognoscitivo es un lenguaje abierto, susceptible de rectificación, de acuerdo con las observaciones, mientras que el lenguaje emotivo es un lenguaje cerrado: una vez constituida, la obra de arte es inmodificable y forma un universo aparte.

Varias críticas se han lanzado contra esta división de los lenguajes. Principalmente dos. Primera, la de que no es cierto que el lenguaje artístico en general, y poético en particular, sea meramente emotivo y evocativo. Segundo (y es una consecuencia de la anterior), la de que no es cierto que el lenguaje artístico sea indiferente a la verdad o a la falsedad. Según estos críticos, el lenguaje artístico, literario, poético, lírico, etc., dice algo acerca de lo real, aun cuando, como ha precisado Urban, lo que dice es distinto de lo enunciado por el lenguaje científico. De acuerdo con esta crítica, se mantiene la diferencia entre los dos lenguajes, pero se rechaza llamar al uno *enunciativo* y al otro *emotivo;* lo único que se puede decir es que hay diferencias entre el lenguaje *científico* y el *poético,* pero diferencias situadas dentro de una línea de continuidad. Muchos argumentos apoyan esta crítica. Por ejemplo, el hecho de que haya entre los enunciados científicos algunos que no dependen directamente de las observaciones de la realidad exterior y se atienen a ciertas exigencias de la construcción conceptual. O bien el hecho de que entre las expresiones literarias haya algunas que sin dejar de pertenecer a una obra literaria se refieren a realidades exteriores. Poco a poco se ha llegado a un cierto acuerdo entre dos posiciones que al principio parecían irreductibles. Este acuerdo se basa en la aceptación de varios hechos. Ante todo, el de que puede ser que la diferencia entre la obra científica y la literaria sea sólo una diferencia de *tendencia.* Luego, el de que las innegables diferencias de estructura entre los dos lenguajes (por ejemplo, el carácter respectivamente reversible e irreversible de cada uno de ellos) no impide que ambos coincidan en un terreno común: el hecho de ser los dos efectivamente *lenguajes y,* por lo tanto, de estar los dos sometidos a las mismas leyes de todo universo lingüístico y especialmente de participar los dos de las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática, que aunque en principio de carácter metalingüístico (véase METALENGUAJE), puede ser aplicable a todo lenguaje.

Teniendo en cuenta lo apuntado se ha planteado otro problema, cuyo tratamiento ha permitido un mayor conocimiento de la estructura de la obra literaria desde el punto de vista del lenguaje. Es el siguiente: Paralelamente a la distinción antes mencionada algunos autores (entre ellos, Pius Servien) han llegado a la conclusión de que, puesto que el lenguaje poético es acabado en sí mismo, su estudio consiste esencialmente en el análisis de sus estructuras sintácticas. Éstas están constituidas por elementos tales como los "modelos" de lenguaje, las "curvas rítmicas", etc. En otras palabras, el lenguaje poético debería ser estudiado, según ello, como si sus expresiones carecieran de significación y, por lo tanto, de dimensión semántica. Ahora bien, se ha advertido pronto que la dimensión semántica no solamente no puede ser eliminada de la poesía, sino que constituye su característica más destacada. Esto quiere decir que una expresión poética en vez de no decir nada dice, por el contrario, muchas cosas. Tal condición se debe en parte principal al hecho de que el lenguaje poético es primordialmente implícito en tanto que el lenguaje científico es, o tiende a ser, explícito. Pero, además, se debe al hecho de que las expresiones del lenguaje poético no se desarrollan, por así decirlo, sobre una sola línea semántica, sino que están entrecruzadas por diversas líneas semánticas. En suma, la expresión poética no tiene, como la científica, una, ni como la puramente exclamativa, ninguna significación, sino que posee una multitud de significaciones. Cuando el poeta, por ejemplo, habla de los objetos de la Naturaleza como si fueran personificados, no se limita a expresar una concepción antropormórfica de la Naturaleza, ni tampoco una pura reacción personal, sino que la ve como una realidad que no puede expresarse de una sola manera, precisamente porque está llena de virtualidades que el científico forzosamente, y legítimamente, desconoce. Por eso puede decirse que el lenguaje poético es más rico que el científico, si bien esta riqueza está conseguida a base del sacrificio de una virtud que el científico aprecia por encima de muchas otras: la precisión —unisignificativa— de la expresión.

I. A. Richards, *Science and Poetry*, 1926. — C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1927 (trad. esp.: *El significado del significado*, 1954). — R. Ingarden,

Das literarische Kunstwerk, eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft, 1931, 2ª ed., 1960. — W. M. Urban, *Language and Reality,* 1939 (trad. esp.: *Lenguaje y realidad,* 1952). — E. Ermatinger, F. Schultz, H. Gumbel, H. Cysard, J. Petersen, F. Medicus, P. Petsch, W. Muschg, C. G. Jung, J. Sarnetzki, *Philosophie der Literaturwissenschaft,* 1939 (trad. esp.: *Filosofía de la ciencia literaria,* 1946). — S. K. Langer, *Philosophy in a New Key,* 1942 (trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía,* 1958). — Th. C. Pollock, *The Nature of Literature: Its Relation, Language, and Human Expérience,* 1942. — P. Servien, *Science et Poésie,* 1947. — R. Caillois, *Babel, Orgueil, confusion et ruine de la littérature,* 1948. — E. Cannabrava, *Elementos de metodologia filosófica,* 1956, Caps. IV, V, VI. — M. C. Johnson, *Art and Scientific Thought. Historical Studies towards a Modern Revision of Their Antagonism,* 1949. — J. L. Ross, *Philosophy in Literature,* 1949. — J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique,* vol. I, 1950. — Max Bense, *Literaturmetaphysik (Der Schriftsteller in der technischen Welt),* 1951. — J. Ferrater Mora, "Reflexiones sobre la poesía", en *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 93-102. — M. Rieser, *Analyse des poetischen Denkens,* 1954. — V. Fatone, *Filosofía y poesía,* 1955. — E. Vivas, *Création and Discovery. Essays in Criticism and Aesthetics,* 1955. — Raymond Polin, "Literature and Phylosophy", *Studies* [Buffalo], vol. XXIII, 2, 1956. — Annibale Pastore, *Introduzione alla metafisica della poesia (Saggi critici),* 1957. — Isabel C. Hungerland, Poeitc *Discourse,* 1958 [University of California Publications in Philosophy, 33]. — Félix Martínez Bonati, *La estructura de la obra literaria,* 1960. — Jean-Paul Weber, *Genèse de l'oeuvre poétique,* 1960 [relación entre biografía y obra poética]. — R. Tschumi, *Philosophy and Literary Criticism,* 1961. — Id., íd., *A Philosophy of Literature,* 1961. — Scott Buchanan, *Poetry and Mathematics,* 1962. — W. Nowottny, *The Language Poets Use,* 1961.

OCASIONALISMO. En dos sentidos puede entenderse el ocasionalismo. En un sentido estricto, como el conjunto de teorías que varios cartesianos o filósofos influidos en algún respecto por el cartesianismo propusieron para solucionar el problema de la relación entre las substancias pensante y extensa. En un sentido amplio, como la serie de tesis que diversas escuelas y filósofos antiguos, medievales y modernos presentaron para solucionar el problema (relacionado con el anterior) del conflicto entre el determinismo (VÉASE), la providencia o la predestinación (v.), y el libre albedrío (v.) o afirmación de la libertad (v.).

En sentido estricto el ocasionalismo surgió como consecuencia del dualismo cartesiano. Una vez admitido éste, varias soluciones eran posibles. Enumeraremos cuatro. (1) Considerar que debe de haber alguna substancia que sea a la vez pensante y extensa. Es la idea que tuvo Descartes al modificar o hasta contradecir su tesis de que la substancia pensante se define por no ser extensa y la substancia extensa se define por no ser pensante, mediante la hipótesis de que el alma tiene su sede en la glándula pineal. (2) Considerar que la substancia pensante y la substancia extensa no son más que dos atributos de la única substancia real: Dios. Es la solución de Spinoza. (3) Admitir que las substancias pensante y extensa han sido previamente ajustadas de tal modo por Dios, que pueden compararse a dos relojes que marchan sincrónicamente, no por ninguna substancia interpuesta, ni por azar, ni por ser dos aspectos de un mismo reloj, sino por una armonía (v.) pre-establecida. Es la solución de Leibniz y la de L. de Forge. (4) Considerar que cada vez que se produce un movimiento en el alma Dios interviene para producir un correspondiente movimiento en el cuerpo y viceversa. Es la solución ocasionalista.

Como se ve, el ocasionalismo sustituye el concepto de causa por el concepto de ocasión. Toda causa es por ello causa ocasional. Ahora bien, el ocasionalismo no podía detenerse en la negación de la interacción causal entre el cuerpo y el alma, sino que tenía que admitir la imposibilidad de tal interacción entre substancias extensas y substancias pensantes. Por este motivo, el problema planteado por Descartes suscitó también cuestiones análogas a las que llevaron a Hume a su crítica del concepto de causa. Sin embargo, a diferencia de Hume (y de los llamados precursores de Hume al respecto: Algazel y Nicolás de Autrecourt [V. CAUSA]), los ocasionalistas centraron principalmente su problema sobre la relación *alma-cuerpo*. Es el caso de los ocasionalistas más destacados del siglo XVII: Geulincx, Malebranche, G. de Courdemoy, Johannes Clauberg y Louis de la Forge. No todos estos autores llegaron, sin duda, a formular la teoría ocasionalista del mismo modo o con la misma amplitud. Según Ludwig Stein, hay dos fases en la formación del ocasionalismo moderno. Por un lado, una fase (representada por Louis de la Forge), que se atiene al planteamiento del problema por Descartes y que puede considerarse como una simple consecuencia o corolario del cartesianismo. La tesis de de la Forge es menos radical que la de otros ocasionalistas y, en ciertos respectos, se parece a la de Leibniz. En efecto, de la Forge consideraba que Dios ha intervenido de una vez para siempre con el fin de disponer adecuadamente las relaciones entre las dos substancias. Por otro lado, una fase (representada por Courdemoy y los demás ocasionalistas mencionados) que va más allá de de la Forge y sostiene que hay una intervención *continua* de Dios. Común a todos los ocasionalistas, empero, son ciertos supuestos. Mencionamos, entre ellos, la idea de que el individuo no es un actor en la escena del mundo, sino un espectador; la idea de que las acciones mías no son causadas por mí, sino por Dios; y la idea de que, por consiguiente, yo no ejecuto el movimiento o los movimientos de mi cuerpo como resultado de los movimientos del alma, sino que Dios los ejecuta y hace que se ejecuten. Es evidente que esto planteaba a los ocasionalistas un problema grave: el de que con ello parecía desvanecerse la libertad en el hombre.

Este último problema está en relación estrecha con las cuestiones que se suscitaron en otros movimientos que han sido considerados por el citado L. Stein como antecedentes del ocasionalismo moderno y que nosotros hemos llamado el ocasionalismo en sentido amplio. Estos antecedentes surgieron separadamente; ni se influyeron mutuamente ni es perceptible una influencia *directa* de cualquiera de ellos sobre el ocasionalismo en sentido estricto. Pero hay en todos algo común: es el hecho de aparecer como una solución dada al conflicto entre la providencia, la determinación o el hado, y el libre albedrío.

Los antecedentes en cuestión pueden reducirse a cuatro: los Padres de la Iglesia; los estoicos; la escuela filosófica árabe de los as'aríes, y Ricardo de San Victor. Hemos tratado del primero en los artículos sobre el Libre albedrío (v.) y sobre la Predestinación (v.). En estos artículos nos hemos referido asimismo a las discusiones teológicas habidas sobre el mencionado punto en el curso del siglo XVH, discusiones que no constituyen precedentes del ocasionalismo moderno, pero que son coetáneas al mismo y posiblemente (como se ve con claridad en los textos al respecto de Malebranche y Leibniz) se hallan relacionadas entre sí de manera indirecta. Nos referiremos, pues, solamente a las posiciones de los estoicos, de los as'aríes y de Ricardo de San Victor.

Los ocasionalistas en sentido estricto habían solucionado el problema de la libertad indicando que ésta consiste en el consentimiento que el ser humano otorga (o que puede rechazar) a la intervención divina. Malebranche había sido al respecto muy explícito (Cfr. *Recherche*, I, iii, 3; *Réflexions sur la prémotion physique*, II, 390 *et alia)*. También Geulincx había sostenido una teoría semejante (Cfr. *Ethica*, I, ii, § 4 *et alia)*. Esto llevó a ambos a considerar los afectos concomitantes del ánimo como el fundamento de la ética. Pues bien, a resultados muy semejantes llegaron los que hemos llamado ocasionalistas en sentido amplio. Ya hemos señalado que para los estoicos (v.), la libertad es la conciencia de la necesidad. Ello significa que el "tono" del alma es lo que permite a un hombre decirse a sí mismo si es libre o no. Análogas ideas defendió el Asari (880-941), seguido por la mayor parte de los miembros de su escuela. Lo que los ocasionalistas modernos llamaban consentimiento (*consentement, consent, consensus)* era llamado por los as'aríes con un término, *Casb* — cuyo significado es sensiblemente idéntico al del *consentement* de Malebranche, al del *consensus* de Geulincx— y al de la συγκατάθεσις de los estoicos. Con ello daban a entender que (de acuerdo con los musulmanes ortodoxos) los acontecimientos del universo están determinados por Alá, pero que el hombre tiene capacidad de "apropiarse" tal determinación con alegría o con pesadumbre, con resignación o sin ella. En cuanto a Ricardo de San Victor, utilizó asimismo para un propósito semejante el vocablo *consensus.* San Bernardo de Clairvaux había ya distinguido (Cfr. *de* gratta *et lib. arb.* 3 y 4, *apud.* L. Stein, *op. cit.* en bibliografía, I, 228) entre tres aspectos de la libertad: la libertad plena (poseída por Cristo), la libertad atenuada (o aceptación de la gracia divina) y la libertad nula (o libertad frente al pecado). Esta tesis fue elaborada por Ricardo de San Victor en varias obras *(de praep. animae ad contemplationem, de arca mystica, de contemplatione, de statu inter. hom.).* Pero desarrolló especialmente el aspecto de la libertad no como el hacer el bien o el mal, sino como el no consentir al bien o al mal. Ahora bien, este consentir o no consentir se halla muy cercano, por un lado, al concepto de "tono", de tonalidad o afecto propuesto por los estoicos, y por el otro lado a la noción de consentimiento defendida por los ocasionalistas modernos. De hecho, hay todavía más analogías entre los ocasionalistas modernos y Ricardo de San Victor que entre cualquiera de ellos y las anteriores escuelas, por cuanto en el filósofo y místico medieval tenemos asimismo el desarrollo de una teoría de la cooperación o no cooperación en relación con la operación divina, teoría que desempeñó un papel fundamental entre los ocasionalistas modernos. Podríamos decir que tanto el místico medieval como los citados ocasionalistas conciben a Dios como siendo esencialmente operación, y definen al hombre como aquel ser que se limita a cooperar o a no cooperar en tal operación.

Apuntemos, para terminar, que el propio concepto de causa ocasional, tan fundamental para los ocasionalistas estrictos, tuvo un largo desarrollo histórico. Como indica Cicerón, *(de fato,* 18, 41), Crisipo había distinguido ya entre causas principales y perfectas *(causae principales et perfectae)*, y causas cooperantes *(causae adjuvantes)*. Esta distinción fue mantenida por varios filósofos árabes (Avicena) y judíos (Yehudá ha-Leví), siendo aceptada por algunos filósofos escolásticos (por ejemplo, Santo Tomás). A base de ello se formó el concepto de causa ocasional o aquella especie de causa que, aun siendo de carácter imperfecto, no es siempre indirecta o por accidente. Esta causa era definida, pues, como la que suprime el obstáculo con el fin de producir un cierto efecto o —especialmente en sentido moral— como aquello que se produce involuntariamente, sea por acción o por omisión. Parece evidente que algunos de los rasgos del concepto de causa ocasional fueron recogidos por los ocasionalistas modernos, aunque éstos le dieron el sentido peculiar que se desprende de su uso de la causa ocasional como operación directa y continua de Dios.

Véanse las bibliografías en los artículos sobre los filósofos ocasionalistas modernos indicados en el texto. Además: A. Kayserling, *Die Idee der Kausalität in den Lehren der Occasionalisten*, 1896 (Dis.). — Ludwig Stein, "Zur Genesis des Occasionalismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I (1888), 53-61, y "Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus", *ibid.*, II (1889), 192-245. — Albert G. A. Balz, *Cartesian Studies*, 1951. — Majio Fakhry, *Islamic Occasionalism, and Its Critique by Averroès and Aquinas*, 1958.

OCASIONES DE EXPERIENCIA. WHITEHEAD (A. N.).

OCCAM, OCKHAM. Véase GUILLERMO DE OCCAM.

OCCAMISMO. Al final del artículo sobre Guillermo de Occam hemos indicado que el pensamiento de este filósofo ha sido objeto de muy variadas interpretaciones: unos (los más) lo consideran como un nominalista y un decidido partidario de la *da moderna;* otros lo estiman como un filósofo que, sin dejar de seguir la *via antiqua*, quiso depurarla con el fin de restaurarla. Es comprensible que el significado del término 'occamismo' varíe según la interpretación dada a la doctrina del *Venerabilis Inceptor.* Ahora bien, este significado cambia solamente en tanto que consideremos 'occamismo' en un sentido estricto, como designación solamente de las doctrinas de Guillermo de Occam y a lo sumo de sus más fieles partidarios. Cuando lo consideramos en sentido amplio —el más habitual entre los historiadores de la filosofía— y entendemos por Occamismo' un amplio movimiento que consistió en llevar a sus últimas consecuencias algunos de los supuestos

de tal doctrina, el significado del término no está ya enteramente sometido a la interpretación dada a las ideas del filósofo. Aquí adoptamos esta última vía: entenderemos por 'occamismo' el llamado *movimiento occamista* en tanto que coincidente con el movimiento nominalista. Esto es tanto más plausible cuanto que las discusiones en torno a la doctrina de Occam se centraron bien pronto en torno a las consecuencias implicadas por su nominalismo, las cuales afectaron tanto las concepciones teológicas como las ideas sobre la lógica y sobre la comprensión de la realidad natural.

Lo que algunos escritores han llamado la escuela nominalista u occamista comprende muy diversos autores. Éstos pertenecieron a distintas Órdenes religiosas, incluyendo franciscanos y dominicos, por lo que se hace una vez más patente que no hay siempre una identificación entre los primeros y el escotismo, y los segundos y el tomismo. Varios adoptaron el occamismo por razones teológicas, alegando que el realismo (por ejemplo, el realismo escotista), había dado lugar a diversas herejías. La idea occamista de que la teología no es, propiamente hablando, una ciencia, puede parecer una crítica de la teología; en rigor, era para muchos un modo de salvar la integridad de la fe, amenazada por la "excesiva penetración" en ella de la filosofía. Así, el "escepticismo" occamista fue considerado por muchos como la mejor posibilidad de guardar inmune el recinto de la fe contra cualquier posible disolución por la dialéctica. Pero esta separación entre teología y filosofía podía desembocar —y efectivamente desembocó— no sólo en un aumento de la espiritualidad, sino también en una creciente independencia del pensamiento lógico, filosófico y científico con respecto al teológico. En el último caso el occamismo ha podido ser considerado como uno de los principales impulsos para la formación de la moderna ciencia de la Naturaleza. Hay que advertir que en muchos autores el citado aumento de espiritualidad y la independencia de la ciencia no están separados, sino estrechamente ligados. Pero es patente que mientras en algunos (como Adán Wodham [t 1349), Roberto Holkot (v.) y Gregorio de Rimini [v.]) se subrayan las cuestiones teológicas en el espíritu indicado, en otros (como Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt, Nicolás de Oresme, Juan Buridan, Marsilio de Inghen y Alberto de Sajonia) encontramos una creciente preocupación por los problemas lógicos, epistemológicos y científico-naturales. Las Escuelas de París (v.) y de Oxford (véase MERTONIANOS) pueden ser consideradas como los principales centros de este movimiento de los "modernos". Ahora bien, ello no significa que el movimiento occamista (en el amplio sentido descrito) consistiera en un progresivo abandono completo de las cuestiones teológicas y de espiritualidad en favor de los problemas científicos y del desarrollo de la lógica terminista. Autores como Pedro de Ailly, Juan Gerson y Gabriel Biel son testimonios de que la preocupación por los problemas teológicos siguió viva dentro del citado movimiento. Ello no es sorprendente: esta preocupación no fue abandonada, sino inclusive intensificada en los siglos XVI y XVII, cuando muchos pensadores desarrollaron los problemas teológicos (naturaleza de Dios, gracia, predestinación, etc.) simultáneamente con las cuestiones de la moderna ciencia natural.

Además de las obras que figuran en las bibliografías de los autores citados en el artículo, y en particular la bibliografía de GUILLERMO DE OCCAM, véase: Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, 3 vols., 1906-1913 (I, 1906; II, 1909; III, 1913). — Id., íd., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols., 1913-1959 (I, 1913; II, 1914; III, 1915; IV, 1916; V, 1917; VI, 1954; VII, 1956; VIII, 1958; IX, 1959; X, 1959). — G. Riater, *Studien zur Spätscholastik*, 2 vols., 1921-1922 (I. *Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland;* II. *Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des XV Jahrhunderts*). — C. Michalski, "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", *Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres.* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie, Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), 59-88 [y otros escritos de Michalski mencionados en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE)]. Anneliese Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949 [y otros escritos de Anneliese Maier mencionados en las bibliografías de los dos artículos últimamente referidos]. — C. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, 1924. — Paul Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle*, 1948 [Conférence Albert le Grand]. — A. M. Hamelin, O. F. M., *L'école franciscaine de des débuts jusqu'à l'occanisme*, 1961. — Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, especialmente tomo IV (1962).

OFITAS. Véase GNOSTICISMO.

OINOMAO de Gadara (Siglo II) combatió desde el punto de vista cínico (en particular del antiguo cinismo) las opiniones cosmológicas y teológicas de los estoicos. Adversario del fatalismo y de la consulta al destino por medio de los oráculos, Oinomao consideró las prácticas religiosas oficiales como engaños conscientemente introducidos por algunos hombres. Es comprensible que las reflexiones polémicas de Oinomao fueran acerbamente rechazadas por todos los que pretendieron conservar el paganismo (por ejemplo, Juliano el Apóstata), en tanto que fueron aprovechadas por los antipaganos. Fragmentos de Oinomao han sido conservados en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio (Libro V).

F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, II, 361 y sigs. — Véase Th. Saarmann, *De Oinomao Gadareno*, 1887 (Dis.). — (tesis [con ed. de los restos de los libros de Oinomao llamados Γοήτων φωρά]).

OKEN (LORENZ) (Lorenz Ockenfuss) (1779-1851) nació en Bohlsbach (Baden), estudió medicina en Göttinga y fue "profesor extraordinario" (1807-1812) y profesor titular (desde 1812) de medicina en Jena. En 1815 tuvo que renunciar a su puesto por los artículos de carácter político publicados en la revista científica *Iris*, por él fundada en 1817 y que siguió publicándose hasta 1848. En 1827 fue nombrado profesor en la Universidad de Munich y en 1832 profesor en la de Zürich.

Oken se distinguió por sus doctrinas en la filosofía de la Naturaleza, en las que siguió las inspiraciones de Schelling, el cual, a su vez, aprovechó algunas de las teorías de Oken. Por lo demás, Schelling y Oken chocaron, por oponerse el primero al panteísmo de Oken y el segundo al misticismo

de Schelling. Según Oken, el universo es un Todo orgánico resultado de la transformación de Dios; es una "objetivación" o "fijación" de Dios cuya primera manifestación es la luz, la cual se transforma en éter y éste en materia. El éter es el elemento universal que penetra todas las cosas, las cuales son concebidas como pensamientos u objetivaciones divinas. Importante en la filosofía natural de Oken es la concepción de los organismos como resultados de una evolución surgida de una masa indiferenciada que se "objetiva" y "fija" en diversas formas. La masa indiferenciada es animada por un principio dinámico que Oken llama "galvanismo" y que tiene como causa y supuesto la luz. En el curso de la evolución surgen los organismos en estado cada vez más complejo, hasta formarse el organismo humano y, con él, el entendimiento humano, el cual es a la vez entendimiento del Todo, y Dios encarnado. Oken usa para explicar la diferencia entre los cuerpos inorgánicos y orgánicos relaciones numéricas; los números fraccionarios corresponden a los primeros y los números enteros a los segundos. Los números son, además, expresiones de la esencia de lo eterno; por tanto, "lo real es número".

Obras principales: *Übersicht des Grundriss des Systems der Naturphilosophie,* 1803 (*Sumario del bosquejo del sistema de filosofía de la Naturaleza*). — *Die Zeugung,* 1805 (*La procreación*). — *Biologie,* 1806. — *Über die Bedeutung der Schädelknochen,* 1807 (*Sobre la significación de los huesos del cráneo*). — *Über das Universum als Fortsetzung des Sinnensystems,* 1808 (*Sobre el universo como continuación del sistema de los sentidos*). — *Erste Ideen zur Theorie des Lichtes, der Finsternis, der Farben und der Wärme,* 1808 (*Primeras ideas para la teoría de la luz, de las tinieblas, de los colores y de los calores*). — *Lehrbuch der Naturphilosophie,* 3 vols., 1809-1811, 2· ed., 1831, 3· ed., 1843 (*Manual de filosofía de la naturaleza*). — *Lehrbuch der Naturgeschichte,* 3 vols., 1813-1826 (*Manual de historia natural*). — *Allgemeine Naturgeschichte,* 13 vols., 1833-1841 (*Historia general de la Naturaleza*).

Véase A. Ecker, *L. O.,* 1880. — J. Schuster, *L. O., der Mann und sein Werk,* 1922. — J. Strohl, *L. O. und Georg Büchner,* 1936. — R. Zaunick y M. Pfannenstiehl, *L. O. und die Freiburger Universität,* 1938. — Íd., íd., *L. O. und Goethe,* 1941.

OLGIATI (FRANCESCO) (1886-1962) nació en Busto Arsizio (Várese, Italia). Olgiati colaboró con el Padre A. Gemelli (v.) en la *Rivista di filosofia neoscolastica* y se encargó de la dirección de la revista a la muerte de Gemelli (1959). Desde 1921, época de la fundación de la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Milán, por Gemelli, Olgiati se encargó de las cátedras de metafísica e historia de la filosofía, y luego, en la misma Universidad, de la cátedra de historia de la filosofía moderna.

Contra la "gnoseología pura" de Zamboni (v.), Olgiati declaró que toda teoría del conocimiento es ininteligible excepto dentro del marco de una metafísica y, por lo tanto, que lo que determina la cuestión gnoseológica es la posición ontológica. Y ello hasta tal punto, que la propia historia de la filosofía aparece como articulada de acuerdo con la correspondiente metafísica del ser sustentada en los distintos períodos. Así, a la concepción antigua y medieval del ser sucede la concepción del ser como fenómeno o como actividad del espíritu —de donde la correspondiente epistemología—, y a ella la corriente idealista que concibe el ser como algo engendrado por el sujeto trascendental, por la conciencia absoluta. De este modo, lo que se ha llamado el primado de la gnoseología no es sino lo que plantea al conocer la previa concepción —entonces usualmente fenoménica— del ser. De ahí, además, la posibilidad de hablar, como lo había hecho L. Nelson, del *"llamado* problema del *conocimiento"*, problema que se desvanece en la medida en que se adopta una posición que, como la neotomista, no tiene la menor necesidad de resolver antes el falso abismo establecido entre el ser y la conciencia. La gnoseología pura de Zamboni queda con esto, según Olgiati, viciada por un defecto radical, por un inadmisible realismo fenomenista incompatible con los supuestos mismos del primado de lo ontológico.

El primer artículo de O. fue el publicado en la *Rivista di filosofia neoscolastica* (1912) con el título "Note sul problema della conoscenza". Un escrito que resume la posición gnoseológica de O. es: "Il problema della conoscenza: la filosofía moderna ed il realismo scolastico", en *Acta Secundi Congressus thomistici internationalis* (1937), págs. 47-63. — Entre los escritos polémicos contra Zamboni destacamos: "Il tomismo e le sue relazioni con le altre correnti della filosofia cristiana", *Rivista di filosofia neoscolastica* (1932).

Libros: *La filosofia di E. Bergson,* 1914, 2» ed., 1922. — *L'esistenza di Dio,* 1917. — *Carlo Marx,* 1918, 6" ed., 1953. — *Religione e vita,* 1919, 4ª ed., 1922. — *L'anima di S. Tommaso. Saggio filosófico intorno alla concezione tomistica,* 1923. — *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento. Saggio filosófico,* 1924. — *Primi lineamenti di pedagogia cristiana,* 1924, 2» ed., 1929. — *L'idealismo di G. Berkeley ed il suo significato storico,* 1926. — *U significato storico di Leibniz,* 1929. — *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia,* 1932. — *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo,* 1933 [en colaboración con A. Carlini]. — *Cartesio,* 1934. — *Il realismo,* 1936 [en col. con F. Orestano]. — *La filosofia di Descartes,* 1937. — *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto,* 1943, 2» ed., 1950. — *Il concetto di giuridizità in S. T. d'Áquino,* 1943, 5ª ed., 1955. — *Indagini e discussioni intorno al concetto di giuridicità,* 1944. — *Il panlogismo hegeliano,* 1946. — *Laberthonnière,* 1948. — *I fondamenti della filosofia classica,* 1950, 2ª ed., 1953. — *B. Croce e lo storicismo,* 1953.

A estos libros pueden agregarse varias obras de crítica social: *Il divvenire sociale. Il pensiero cristiano e il problema industriale,* 1921. — *La storta della Aziona Cattolica* m *Italia* (1865-1904), 2" ed., 1922.

Sobre O. véase: F. Vito, U. A. Padovani, L. Mancini *et al., Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. O.,* 1962 [bibliografía de O. por E. Preto en págs. 585-97].

OLIMPIODORO (siglo VI), llamado "el joven" (para distinguirlo de Olimpiodoro, "el viejo", filósofo peripatético de la primera mitad del siglo V), filósofo neoplatónico de la escuela de Alejandría (VÉASE), discípulo de Ammonio Hermeiu, se distinguió sobre todo por sus comentarios a los escritos de Platón y de Aristóteles. Del primero comentó el *Fedón,* el *Georgias* y el *Primer Alcibíades.* (Se le atribuyeron también comentarios al *Filebo,* pero actualmente se reconocen como de Damascio [v.].) Del segundo, las *Categorías* y la obra sobre los meteoros. La importancia de Olimpiodoro reside sobre todo en

el hecho de que mediante sus comentarios podemos conocer no solamente el material filosófico y teológico griego de que se servían principalmente los miembros de la Escuela de Alejandría, sino también el método (mezcla de erudición y de interpretación a la vez literal y conceptual de los textos) que predominaba entre los mismos. Los comentarios de Olimpiodoro influyeron sobre los que sus discípulos, Elias y David, escribieron acerca de la *Isagoge* de Porfirio, hablándose al respecto de una "escuela de Olimpiodoro".

Ediciones de los comentarios a Platón: *In Plat. Alcibiadem priorem comm.*, por F. Creuzer (1821); *Sch. in Plat. Philebum*, en la ed. de *Philebus*, por Stallbaum (1928); *Schol. in Pl. Phaedonem*, por W. Norvin (1913) [Teubner]; *Schol. in Pl. Gorgiam*, por A. Jahn (1848). — *Ol. philosophi in Platonis Gorgiam comm.*, ed. W. Norvin, 1936. Para los comentarios a Aristóteles, vols. XII, 2 y XIII, 1 de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* citados en la bibliografía de Aristotelismo. — Véase R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristotc: l'école d'Olimpiodore*, 1941.

OLIVI (PEDRO JUAN). Véase PEDRO JUAN OLIVI.

OLLÉ-LAPRUNE (LÉON) (1839-1898) nació en Paris. Estudió en la "École Normale Supérieure", de Paris, donde enseñaba a la sazón el filósofo espiritualista Elme-Marie Caro (1826-1887). Desde 1875 profesó en la misma "École Normale".

Ollé-Laprune desarrolló en su filosofía moral una dirección paralela, y a veces coincidente, con la corriente del positivismo espiritualista, pero esta orientación tenía una finalidad única y precisa: hallar el criterio de certidumbre moral a igual distancia del intelectualismo tradicional y de un impreciso sentimentalismo. Ollé-Laprune encontró este criterio en una afirmación que, proseguida y desarrollada por Blondel, constituye uno de los fundamentos del "método de inmanencia" y —aunque sólo en parte— uno de los caracteres del modernismo atenuado: la que arraiga la certidumbre moral y el conocimiento mismo en el hombre entero, única manera de evitar la parcialidad intelectualista. Sólo por medio de una radical subjetivación o, mejor dicho, interiorización de la verdad, podrá ser ésta, pues, según Ollé-Laprune, objetivada. La influencia del P. Gratry, así como la de la "visión en Dios" de Malebranche, se hallan indudablemente en la base de esta doctrina del hombre íntegro y de la certidumbre moral. La doctrina de Ollé-Laprune es, pues, en parte considerable una teoría de la evidencia integral, y por eso es posible, a su entender, alcanzar no solamente las verdades objetivas, sino la propia vida divina. Ésta no es, empero, algo conseguido, sino dado, y por este motivo la gracia es necesaria en esta doctrina de la fe y de la experiencia. La distinción entre un conocimiento pre-adánico y otro post-adánico es, en el mismo sentido que lo era en Malebranche, lo que puede fundar una comprensión del conocimiento como visión en el estado actual del hombre. Lo sobrenatural no es, así, un elemento de la conciencia, sino el ámbito dentro del cual ésta se mueve y vive.

Obras: *La philosophie de Malebranche*, 2 vols., 1870. — *De la certitude morale*, 1880, 8» ed., 1919 (tesis). — *De Aristoteleae ethicae fundamento*, 1880 (tesis latina). — *La philosophie et le temps présent*, 1890, 5ª ed., 1905. — *Les sources de la paix intellectuelle*, 1892. — *Le prix de la vie*, 1894. — *De ce qu'on va chercher à Rome*, 1895. — *De la virilité intelectuelle*, 1896. — *La Raison et le Rationalisme*, 1906 (postuma, ed. Delbos). — *Le Hasard, sa loi et ses conséquences dans les sciences et la philosophie*, 1906 (íd. íd.).

Véase Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, 1899. — C. Calzi, *Un filosofo cristiano all fine del secólo XIX*, 1901. — G. Fonsegrive, *L. Ollé-Laprune, l'homme et le penseur*, 1912. — J. Zeiller, *L. Ollé-Laprune*, 1932. — R. Crippa, *Vita e pensiero di Ollé-Laprunc*, 1947. — Íd., íd., *Ollé-Laprune*, 1948.

ON. Véase ENTE, METAFÍSICO, ÓNTICO, ONTOLOGÍA, SER.

ONESICRITO (*fl.* 330 antes de J. C.), uno de los discípulos de Diógenes el cínico, nació, según Diogenes Laercio (VI, 84), en Egina (aunque algunos afirman que nació en Astipalaea). Acompañó, como piloto jefe de Nearco, a Alejandro Magno en la expedición de éste a la India y escribió sobre el conquistador macedonio y su educación una narración fuertemente laudatoria, y, al parecer, históricamente poco fidedigna. Como Diogenes el cínico, se inclinó a una valoración excesiva de la sabiduría oriental y especialmente de los gimnosofistas hindúes, a quienes interpretó como cínicos — una tesis que fue muy debatida por los escritores y filósofos posteriores.

ÓNTICO. Desde Heidegger se viene distinguiendo entre "óntico" (*ontisch*) y "ontológico" (*ontologisch*). 'Óntico' puede traducirse: "que se refiere a los entes" (véase ENTE). Ontológico' puede traducirse: "que se refiere al ser" — cuando menos en el sentido que da Heidegger (v.) a 'ser' (v.). Según Heidegger (Cfr. *Sein und Zeit*, sobre todo §§ 3, 4, 10, 77), "la descripción del ente intramundano *(des innerweltlichen Seienden)* es óntica; la interpretación del *ser* de este ente *(des* SEINS *diesen Seienden)* es ontológica". Heidegger afirma que "la pregunta ontológica es más primordial que la pregunta óntica de las ciencias positivas" bien que "sigue siendo ingenua y opaca cuando en sus exploraciones del ser del ente deja sin dilucidar el sentido del ser (*Sinn von Sein*)". Heidegger mantiene que la descripción (la investigación, la exploración, etc.) "queda pegada al ente" y es, por tanto, óntica; sólo nos encontramos en la esfera ontológica cuando nos preguntamos por el ser. Ello no quiere decir que podamos pasar de lo óntico a lo ontológico, como si este último fuese únicamente una generalización del primero. Siendo lo ontológico, según Heidegger, siempre previo a lo óntico, las propias investigaciones ónticas estarán dirigidas, sépase o no, por supuestos o, si se quiere, "orientaciones" ontológicas. La razón de ello radica en que lo ontológico se da, por decirlo así, en el ente que pregunta; como hemos visto oportunamente (véase DASEIN; EXISTENCIA; HEIDEGGER), el ente que pregunta, el *Dasein*, es "algo" o, mejor dicho, "alguien" a quien en el ser *le va* su *ser*.

Heidegger pone de manifiesto que el *Dasein* (v.) ocupa un rango previo al de todos los demás entes. Por un lado, posee una prioridad óntica, ya que el *Dasein* está determinado en su ser *(Sein)* por la existencia (*Existenz*). Por otro lado, posee prioridad ontológica, ya que es él mismo, por razón de la determinabilidad de su existencia, "ontológico". El *Dasein* tiene, además, una tercera prioridad "como condición óntico-ontológica de la po-

sibilidad de todas las ontologías". El modo como lo óntico y lo ontológico se ligan en el *Dasein* puede comprenderse por esta proposición de Heidegger: "La caracterización óntica del *Dasein* consiste en que *es* ontológico."

La cuestión de la naturaleza de lo óntico a diferencia de lo ontológico —y presumiblemente frente a lo ontológico— ha sido tratada por Heidegger en obras posteriores primero dentro del "tema de la verdad" y luego sobre todo dentro del tema de la llamada "diferencia (v.) ontológica", o "diferencia entre el ser y el ente". Así, Heidegger habla de "verdad óntica" como la apertura del ente en el nivel de lo pre-predicativo (anterior al juicio) y de "verdad ontológica" como el cumplimiento del ser que hace posible la indicada apertura (véase VERDAD). Con el cumplimiento en cuestión tenemos "la verdad del ser del ente". Pero mientras en su escrito sobre la esencia del fundamento y en su escrito sobre la esencia de la verdad *(Vom Wesen des Grundes; Vom Wesen der Wahrheit)* habla Heidegger de la diferencia ontológica como dada dentro del marco del *Dasein* (v.), en obras posteriores, especialmente en Was *heisst Denken y* en *Identität und Differenz,* trata de la diferencia en cuestión dentro del marco del ser que se abre al *Dasein.* Así, la diferencia ontológica no es un contraste, sino una duplicidad, *Zwiefalt, o* mejor dicho, la diferencia surge con motivo del desarrollo, *Entfaltung,* de la duplicidad. En el seno de esta última, antes del "desarrollo", se halla la diferencia, por así decirlo, "indiferenciada". "La diferencia entre el ente y el ser —escribe Heidegger— es el circuito *(Bezirk)* dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental puede ser lo que es en la totalidad de su naturaleza (*Wesen*)" *(Identität und Differenz,* pág. 47). De este modo, el ser no se contrapone ya al ente, ni el ente al ser, ni tampoco el ente surge del ser, sino que ente y ser surgen de la "diferencia". "Lo diferente *(das Différente)* —escribe Heidegger— se muestra como el Ser del ente en general y como el Ser del ente en lo más alto" (véase ONTO-TEO-LOGÍA).

En una obra sobre la estructura óntica *(Die ontische Struktur,* 1961), Domingo Carvallo ha estudiado los modos de pensar y los "lenguajes" de la "experiencia común" y de las ciencias, especialmente de las ciencias de la Naturaleza, dentro de una esfera común: la esfera de "lo óntico". La investigación de la estructura de esta esfera puede, según dicho autor, resolver el muy discutido problema de cómo el mundo es entendido de modo distinto por la ciencia y por la experiencia común y, sin embargo, se trata del mismo mundo.

J. D. García Bacca ("La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica", *Episteme.* Anuario de Filosofía [Caracas], 1959-1960, págs. 1-64, y especialmente págs. 46-64) ha distinguido entre "preontología" (donde los conceptos tienden a ser unívocos, y no hay límites en la formación de conceptos equívocos); "ontología" (donde hay conceptos análogos con analogía de atribución por denominación extrínseca [v. ANALOGÍA]; "óntica" (donde los conceptos, y las proposiciones, funcionan como *médium quo,* actuando en una intuición de la cosa misma); "ontología fundamental" (donde hay conceptos de analogía de atribución con denominación entitativa intrínseca para conceptos y objetos fundamentales, y de analogía de proporcionalidad metafórica para conceptos y objetos que trascienden tal fundamento); "metafísica" (donde los conceptos son los análogos con analogía de atribución con convergencia real total). Así, la óntica aparece como una "disciplina" que ocupa un lugar perfectamente delimitado dentro de la serie de investigaciones preontológicas, ontológicas, metafísicas, etc. Dicho autor señala que los conceptos propios de la óntica son distintos según se trate de una cualquiera de las siguientes tres especies de óntica: una óntica cerrada trascendentemente; una óntica centrada entitativamente, y una óntica simple.

Oskar Fechner *(Das System der ontischen Kategorien. Grundlegung der allgemeinen Ontologie oder der Metaphysik,* 1962) ha desarrollado un sistema de "categorías ónticas" como fundamento de una ontología. Tales categorías son de tres clases: estáticas, dinámicas y estático-dinámicas. Las categorías estáticas son el fundamento de los conceptos ontológicos fundamentales. Las categorías dinámicas son las que corresponden a las tradicionales cosmología, teología y psicología racionales. Las categorías estático-dinámicas son el fundamento de lo que Oskar Fechner llama "ontología de las inherencias" (*Inhärenzien*) (por ejemplo, las correspondientes al espacio y al tiempo).

Además de los escritos citados en el texto, véase: Albert Dondeyne, "La différence ontologique chez M. Heidegger", *Revue philosophique de Louvain,* LVI (1958), 35-62, 251-93.

ONTOFENOMENOLOGÍA. Este término ha sido empleado por el filósofo alemán Amadeo, Conde de Silva-Tarouca (nac. 1898 en Pruhonitz) en su obra *Philosophie im Mittelpunkt. Entwurf einer Ontophänomenologie,* 1957). Según este autor, la fenomenología debe transformarse en ontofenomenología. Ésta consiste en destacar la polaridad existente entre el "yo" (como conciencia) y la realidad (véase, del mismo autor: *Philosophie der Polarität,* 1955). Sólo de este modo pueden superarse, a su entender, las dificultades planteadas por la fenomenología, la cual, arguye, se queda dentro de la conciencia intencional sin alcanzar a pasar de la inmanencia a la trascendencia. También así pueden superarse las dificultades planteadas por toda ontología en tanto que ésta se detiene únicamente en el objeto.

La ontofenomenología en el sentido de Silva-Tarouca debe distinguirse de la "ontología fenomenológica" en el sentido en que ha usado esta expresión J.-P. Sartre (en el subtítulo de *L'Être et le Néans* [1943]). En efecto, en Sartre no hay necesidad de "superar" las dificultades apuntadas por Silva-Tarouca, las cuales aparecen únicamente cuando se consideran tanto la fenomenología como la ontología "desde fuera", sin tener en cuenta que para muchos fenomenólogos toda fenomenología es de algún modo ontológica, y toda ontología se funda en la fenomenología.

ONTOLOGÍA. Desde el momento en que Aristóteles habló de una "filosofía primera" (véase PHILOSOPHIA PRIMA) e incluyó en ella tanto el estudio del ente en cuanto ente como el estudio de un ente principal al cual se subordinan los demás entes, se abrió la posibilidad de distinguir entre lo que luego se llamó "ontología" y lo que con mayor frecuencia se entendió por "metafísica" (VÉASE). Durante el siglo XVI, además, autores como Suárez y Fonseca manifestaron con frecuencia una idea por así decirlo "muy ontológica" de la filosofía

primera, o cuando menos de ciertos aspectos de tal filosofía primera. Sin embargo, sólo a comienzos del siglo XVII surgió el término 'ontología'. Nos referiremos acto seguido a la historia de este término.

El primero que lo usó, en la forma griega ὀντολογία, fue Rudolf Goclenius en su *Lexicón philosophicam, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur* (1613), pág. 16, pero limitándose a indicar: "ὀντολογία, *philosophia de ente".* Veintitrés años después, el término ὀντολογία (que se usó luego con más frecuencia en la transcripción latina *ontologia*) fue empleado por Abraham Calovius (Calov) en su *Metaphysica divina, a principiis primis eruta, in abstractione Entis repraesentata, ad S. S. Theologicam applicata monstrans, Terminorum et conclusionum transcendentium usum genuinum abusum a hereticum, constans* (1636) [reimp. en los *Scripta philosophica* (1654), del mismo autor]. Según Calovius, la *scientia de ente* es llamada *Metaphysica* con respecto al "orden de las cosas", *a rerum ordine,* y es llamada (más propiamente) οντολογία con respecto al tema u objeto mismo, *ab objecto proprio.* En su obra titulada *Rationalis et realis philosophia* (1642), Juan Caramuel de Lobkowitz introdujo el término equivalente ὀντοσοφία (que usó también, en la transcripción latina *ontosophia,* como equivalente a *ontologia*). El objeto de la metafísica, escribió Caramuel, es en *ens, y* se llama ὀντοσοφία porque es ὄντος σοφία, es decir, *entis scientia.* Caramuel parece haber tenido una más clara idea de la naturaleza y requisitos de la "ontología-ontosofía" de la que tuvo Calovius, según hemos mostrado en el art. cit. en la bibliografía.

Se ha dicho con frecuencia —el propio autor de la presente obra lo dijo en ediciones anteriores de la misma— que el primer autor que usó términos como *ontologia y ontosophia* fue Johannes Clauberg en sus *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque seu modo communiter attribuntur* (1647). Hemos visto que ello no es cierto. El propio Clauberg reconoce la precedencia de Calovius y Caramuel de Lobkowitz al respecto *(op. cit.,* pág. 278 [la precedencia de Goclenius tiene escasa significación filosófica; menos aun la tiene la a veces mencionada de Jacobus Thomasius en su *Schediasma historicum,* de 1655]). Pero es cierto en todo caso que Clauberg destacó la importancia de la *Ontología* — u *Ontosophia.* La obra referida se divide en cuatro partes que tratan: (1) de los prolegómenos que dan razón de la "ciencia primera"; (2) de la didáctica o método de tal ciencia; (III) del uso de la misma en las demás facultades y en todas las ciencias y (IV) de la diacrítica o diferencia entre ella y las otras disciplinas. Según Clauberg, la *ontosophia (*u *ontologia*) es una *scientia prima* que se refiere (por analogía y no unívocamente) tanto a Dios como a los entes creados. Se trata de una *prima philosophia,* superponible a la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles, es decir, de una *scientia quae speculantur Ens, prout Ens.* En 1656 Clauberg publicó una obra titulada *Metaphysica de Ente, quae rectitus Ontosophia,* en la que define la *ontosophia* como *quaedam scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est.* Se trata de la misma ciencia que es llamada "comunmente" *Metaphysica,* pero que sería "más apropiado" llamar *Ontologia* o *scientia Catholica, eine allgemeine Wissenschaft, & Philosophia universalis.* El *ens* de que trata la *ontologia* puede ser considerado como pensado (*intelligibile*), como algo (*aliquid*) *y* como la cosa (*substantia*). No podemos detenernos aquí en varias interesantes reflexiones de Clauberg de las que parece deducirse que la *ontologia* es como una "noología" (véase NOOLOGÍA, NOOLÓGICO), cuando menos en cuanto que la *ontologia* trata de *Alles was nur gedacht und gesagt werden kann* (como escribe Clauberg, en alemán, dentro de la obra latina — costumbre, por lo demás, cada vez más frecuente en obras filosóficas académicas alemanas del siglo XVIII). En 1694 Clauberg publicó una edición anotada de los antes indicados *Elementa philosophiae sive ontosophia,* con el título *Ontosophia, quae vulgo Metaphysica vocatur* (conteniendo como apéndice un escrito titulado *Lógica contracta*). En dicha obra indica Clauberg que el nombre *ontosophia,* "aunque no fue del gusto de las gentes doctas en las letras griegas, hizo su camino en el público", y luego reiteró las ideas expresadas en los *Elementa y* los nombres usados en la *Metaphysica de Ente.*

Las "gentes doctas en las letras griegas" eran posiblemente humanistas y filólogos; "el público" no puede ser otro que el "público filosófico". Y, en efecto, este "público" respondió con simpatía al nuevo vocabulario. En 1653 J. Micraelius publicó un *Lexicón philosophicum terminorum philosophis usitatorum,* del que se publicó una segunda edición en 1662. Aunque no introdujo ningún artículo sobre "Ontología" u "Ontosofía", habló de ὀντολογία en el artículo "Philosophia". La οντολογία fue definida por Micraelius como una *peculiaris disciplina philosophica, quae tractât de ente,* si bien añadió: *quod tamen ab aliis statuitur objectum ipsius metaphysica,* lo que pareció un "retroceso" con respecto a Clauberg, y aun con respecto a Caramuel, ya que superponía *ontologia* a *metaphysica.* En 1692, Etienne (Stephanus) Chauvin publico un *Lexicon philosophicum* (que lleva bajo cubierta el siguiente título: *Lexicón rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus,* lo que explica que se lo haya citado a veces con el nombre *Lexicón philosophicum y* a veces con el nombre de *Lexicón rationale).* En esta obra, y en una segunda edición, aumentada, publicada en 1713, Chauvin introdujo un artículo sobre "Ontosophia", la cual definió del modo siguiente: *Ontosophia...* σοφία οντος *sapientia seu scientia entis. Alias Ontologia, doctrina de ente.* Pero la mayor información sobre la "ontosofía" se halla no en el artículo "Ontosophia", sino en el artículo "Metaphysica" de la misma obra. En él escribe Chauvin que la *metaphysica* como *catholica scientia seu universalis quaedam Philosophia,* es llamada por algunos *Ontosophia* u *Ontologia,* y estima que este uso es más apropiado por ser realmente *scientia entis, quatenus est ens.* La *ontosophia es* σοφία ὄντος o sea *sapientia seu scientia entis.* La *ontologia* es λόγος ὄντος, *sermo seu doctrina de ente.* Según Chauvin, la *ontosophia* parece ser propiamente la doctrina o ciencia del ente, y la *ontología* parece ser un sistema que incluye el método a usar en la doctrina del ente.

Leibniz usó *Ontologia* en su "Introductio ad Encyclopaediam arcanam" *(apud* L. Couturat, ed., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* 1903, pág. 512), definiéndola como *scientia de aliquo et nihilo, ente et*

non ente, re et modo rei, substantiel et accidente. M. Grabmann *(Mittelalterliches Geistesleben, I,* 1926, pág. 547) indica que Jean Baptiste Du Hamel usó el término *ontologia* en su obra *Philosophia vêtus et nova, ad usum scholae accommodatae, in regia Burgundia olim pertractata* (editio 3 multo emendatior), 2 vols., 1684, a veces llamada *Philosophia Burgundica.* Esto es cierto, pero también lo es que Du Hamel no parece dar gran importancia al nombre y a lo que él pueda significar. Menos interés muestra Du Hamel al respecto en la primera y segunda ediciones de dicha *Philosophia Burgundica,* tituladas respectivamente *De consensu veteris et novae philosophiae libri duo* (1663) y *De consensu veteris et novae philosophiae libri quatuor, seu Promotae per experimenta philosophiae pars prima* (1675). Por otro lado, Antonio Genovesi [Genovese] usó *ontosophia* en su obra *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata. Pars prior. Ontosophia* (1743), y Francis Hutcheson usó el término *ontologia* en su *Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens* (1742, 2ª ed., 1744, 3ª ed., 1749, 4ª ed., 1756, 5ª ed., 1762, 6ª ed., 1774). *Ontologia* fue introducida como término técnico en filosofía por Jean Le Clerc, en el segundo tratado titulado "Ontologia sive de ente in genere" de sus *Opera philosophica in quatuor volumina digesta* (5ª ed., 1722) (Julián Marías opina que sólo Jean Le Clerc, o Ionannis Clericus [1657-1737], puede ser considerado como un verdadero precursor de Wolff, pero la "prehistoria" del término 'ontología' que hemos bosquejado antes parece desmentir esta suposición).

En todo caso, fue Wolff quien sintetizó y popularizó la "ontología" en su *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertracta, qua omnes cognitionis humanae principia continentur* (1730). Wolff define la *ontologia seu philosophia prima* como una *scientia entis in genere, quatenus ens ens* (*Ontologia,* § 1). La *ontología* emplea un "método demostrativo" (es decir, racional y deductivo) (*ibid.,* § 2), y se propone investigar los predicados más generales de todos los *entes* como tales *(ibid,* § 8). Siguiendo las huellas de Wolff —el cual, según Pichler, siguió fundamentalmente a Clauberg (en sus *Elementa) y* a Leibniz (en su "De primae philosophiae emendatione", publicado en las *Acta eruditorum,* 1694), a tenor del propio Wolff (*Ontologia,* § 7)—, Baumgarten habló de la *ontologia* en su *Metaphysica* (1740), llamándola también *ontosophia, metaphysica, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima,* como "la ciencia de los predicados más abstractos y generales de cualquier cosa" *(Metaphysica,* § 4) en cuanto pertenecen a los primeros principios cognoscitivos del espíritu humano (*ibid.,* § 5).

Esta prehistoria del término Ontología' permite comprender, entre otras cosas, la posición de Kant con respecto a Wolff y hasta el hecho de que la "prueba anselmiana" fuera llamada por Kant con el nombre con que hoy generalmente se la conoce: "prueba ontológica" (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Pero, en rigor, Kant se dirigió menos contra la "ontología" que contra la pretensión de erigir semejante "ciencia primera" sin una previa exploración de los fundamentos de la posibilidad del conocimiento, es decir, sin una previa "crítica de la razón".

En todo caso, es notorio que los autores que usaron 'ontología' u 'ontosofía' tendieron a destacar el carácter "primario" de esta ciencia frente a cualquier estudio "especial". Por eso si la ontología pudo seguir siendo identificada con la metafísica, lo fue con una "metafísica general" y no con la "metafísica especial". La ontología fue —cuando menos en la llamada "escuela de Leibniz-Wolff"— la primera ciencia racional por excelencia; por eso la *ontologia* como *ontologia rationalis* podía preceder a la *cosmologia rationalis,* a la *psychologia rationalis* y a la *theologia rationalis.* Por medio del nombre 'ontología' se designaba el estudio de todas las cuestiones que afectan al llamado *sermo de ente,* es decir, al conocimiento de los "géneros supremos de las cosas". La superposición de la ontología con la metafísica *general* representaría ya, por lo tanto, un primer paso hacia aquel mencionado proceso de divergencia de las significaciones en los vocablos 'metafísica' y 'ontología'. En efecto, todo lo que se refiriese al "más allá" del ser visible y directamente experimentable, quedaría como objeto de la "metafísica especial", que sería, efectivamente, una *trans-physica.* La "metafísica general u ontología" se ocuparía, en cambio, sólo de "formalidades", bien que de un formalismo distinto del exclusivamente lógico. Tal acepción es patente sobre todo en aquellas direcciones de la neoescolástica del siglo XIX que de algún modo tuvieron —cuando menos terminológicamente— contactos con el wolffismo. En todo caso, la citada expresión ha adquirido ya carta de naturaleza dentro de la neoescolástica. Por eso su nombre ha sido aplicado retroactivamente a todas las investigaciones sobre las determinaciones más generales que convienen a todos los entes, los trascendentales. Esta referencia a los trascendentales explica, por lo demás, el sentido en que fue tomada la ontología por Kant, quien pudo llegar a concebirla como el estudio de los conceptos *a priori* que residen en el entendimiento y tienen su uso en la experiencia.

Ahora bien, la misma imprecisión que rige en la cuestión de los trascendentales hace que la ontología sea entendida de maneras diferentes. Por un lado, es concebida como ciencia del ser en sí, del ser último o irreductible, de un *primo ens* en que. todos los demás consisten, es decir„ del cual dependen todos los entes. En este caso, la ontología es verdaderamente metafísica, esto es, ciencia dé la realidad o de la existencia en el sentido más propio del vocablo. Por otro lado, la ontología parece tener como misión la determinación de aquello en lo cual los entes consisten y aun de aquello en que consiste el ser en sí. Entonces es una ciencia de las esencias y no de las existencias; es, como se ha precisado últimamente, teoría de los objetos. Algunos autores señalan que esta división entre la ontología en tanto que metafísica y la ontología en tanto que ontología pura (o teoría formal de los objetos) es extremadamente útil en la filosofía, y que el único inconveniente que presenta es de carácter terminológico; en efecto, arguyen tales críticos, conviene usar el vocablo 'ontología' sólo para designar la ontología como ciencia de puras formalidades y abandonarlo por entero cuando se trata de la metafísica. La invención del término 'ontología' ha expresado ya por sí misma la necesidad de tal distinción. Otros autores, en cambio, esti-

man que la división es deplorable, pues rompe la unidad de la investigación del ser *(esse)*, tema de la metafísica y de la ontología o, si se quiere, de la metafísica-ontología.

Como disciplina especial de la filosofía la ontología ha sido cultivada durante los siglos XVIII y XIX no sólo por autores que han seguido la tradición escolástica y la escuela de Wolff (o ambas), sino por otros autores y tendencias. Así ocurre con Herbart (donde la ontología es la ciencia que investiga el ser de los "reales" [VÉASE]), con Rosmini, que hace de las ciencias ontológicas las ciencias que estudian el ser como es a diferencia de las ciencias deontológicas que estudian el ser como debe ser, etc.

Nos referiremos a continuación a •diversos modos de entender la ontología en el siglo XX (prescindiendo de las definiciones escolásticas a que hemos ya aludido).

Para Husserl, que considera nuestra disciplina como una ciencia de esencias, la ontología puede ser formal o material. La ontología formal trata de las esencias formales, o sea de aquellas esencias que convienen a todas las demás esencias. La ontología material trata de las esencias materiales y, por consiguiente, constituye un conjunto de ontologías a las cuales se da el nombre de ontologías regionales. Ahora bien, la subordinación de lo material a lo formal hace, según Husserl, que la ontología formal implique al mismo tiempo las formas de todas las ontologías posibles. La ontología formal sería el fundamento de todas las ciencias; la material sería el fundamento de las ciencias de hechos, pero como todo hecho participa de una esencia, toda ontología material estaría a su vez fundada en la ontología formal.

Para Heidegger, hay una ontología fundamental que es precisamente la metafísica de la Existencia. La misión de la ontología sería en este caso el descubrimiento de "la constitución del ser de la Existencia". El nombre de fundamental procede de que por ella se averigua aquello que constituye el fundamento de la Existencia, esto es, su finitud. Pero el descubrimiento de la finitud de la Existencia como tema de la ontología fundamental no es para Heidegger más que el primer paso de la metafísica de la Existencia y no toda la metafísica de la Existencia. La ontología es, en realidad, única y exclusivamente, aquella indagación que se ocupa del ser en cuanto ser, pero no como una mera entidad formal, ni como una existencia, sino como aquello que hace posibles las existencias. La identificación de la ontología con la metafísica general ha de encontrar en esta averiguación del ser como trascendente la superación de las limitaciones a que conduce la reducción de la ontología a una teoría de los objetos o a un sistema de categorías.

Para Nicolai Hartmann, en cambio, la justificación de la ontología consiste no en la pretensión de resolver todos los problemas, sino en el reconocimiento de lo que es metafísicamente insoluble. Por eso propone distinguir entre la antigua ontología sintética y constructiva, propia de los escolásticos y racionalistas, que pretende ser una lógica del ente y un paso continuo de la esencia a la existencia, y la ontología analítica y crítica, que se ocupa de situar en su lugar lo racional y lo irracional, lo inteligible y lo trasinteligible, más allá de todo racionalismo, irracionalismo, realismo o idealismo. El ente de que esta ontología trata, dice Hartmann, tiene un carácter mucho más general que el ser limitado de las teorías metafísicas aprioristas, pues abarca cuanto es y averigua en todos los casos las determinaciones que corresponden a todas las esferas de lo real.

El uso del término 'ontología' no se limita, como a veces se supone, a ciertos grupos de filosofías (racionalismo moderno, neoescolasticismo, fenomenología, filosofía de la existencia, etc.). Se ha empleado también por filósofos de otras tendencias. Mencionaremos a continuación tres casos. El primero, el de J. Feibleman; el segundo, el de Leśniewski; el tercero, el de Quine. En relación con el último uso reseñaremos brevemente la discusión entre Quine y Carnap acerca de la legitimidad o ilegitimidad de plantearse cuestiones ontológicas, pues esta polémica arroja luz sobre el *status* de la ontología.

Feibleman presenta una "ontología finita" destinada a mediar entre la actitud metafísica y la actitud positivista; se trata, como dice el mencionado autor, de un "positivismo ontológico". La ontología se convierte así en una serie de postulados que, aunque primariamente de carácter formal, son capaces de constituir una red conceptual que aprehenda la realidad. La ontología es entendida así como una "construcción" dentro de la cual adquieren sentido ciertos fundamentales conceptos metafísicos, tales como los de realidad, esencia, existencia, etc. Es una disciplina fundamental previa a toda investigación filosófica y científica.

Stanislaw Lesniewski ha llamado *ontología* a la teoría y cálculo de clases y relaciones. La ontología se distingue, según Lesniewski, de la prototética (o cálculo proposicional) y de la mereología (o álgebra de clases, con exclusión de la clase nula). El desarrollo de la ontología da lugar a una "axiomática ontológica". Según Kotarbiński y Leon Chwistek, la ontología de Lesniewski, no obstante su carácter lógico-formal, tiene estrechas relaciones con varias partes de la filosofía aristotélica.

Quine ha propuesto dividir la semántica en dos partes. Una es la teoría de la *referencia* (que trata de los problemas relativos a la designación, a la denotación, a la extensión, a la coextensividad, a los valores de las variables, a la verdad). La otra es la teoría de la *significación* (que se ocupa de los problemas relativos a la sinonimia, a la analiticidad, sinteticidad, implicación e intensión). Dentro de este esquema la ontología pertenece a la teoría de la referencia (mientras que lo que dicho autor llama *ideología* pertenece a la teoría de la significación). Desde luego, 'ontología' significa aquí Ontología *de* una *teoría*' y no coincide con el sentido "clásico" del vocablo. Desde este ángulo hay que entender frases tales como: "una cierta teoría interpretada implica una ontología". Quine ha expuesto estos puntos de vista en varios artículos (véase bibliografía). Reconoce en ellos que cada forma de "discurso" implica una determinada ontología y que "una teoría tiene que reconocer aquellas entidades —aunque sólo ellas— a las cuales las variables de cuantificación de la teoría deben ser capaces de referirse, con el fin de que las afirmaciones hechas en la teoría sean verdaderas". El uso renovado del término Ontología' aparece asimismo en otros au-

tores contemporáneos. Mencionamos entre ellos a Ernest Nagel (véase la bibliografía) y a Gustav Bergmann (v. la bibliografía). Este último autor señala que el 'Hay (existe)' cuantificado no tiene mucho que ver con la "existencia" de que habla la ontología tradicional, y propone un "patrón ontológico" —a su entender más preciso que el de Quine— constituido por un lenguaje ideal (una ficción) susceptible de aclarar muchos problemas filosóficos. En cambio, R. Carnap ataca el problema de las cuestiones "llamadas falsamente ontológicas" mediante una distinción entre "'cuestiones' internas" y "'cuestiones' externas". Las primeras son las que se suscitan dentro de un "marco" cualquiera ("marcos" de entidades tales como "el mundo de las cosas", "el sistema de los números", "las proposiciones", etc.). Preguntar: "Este *x*, *¿es* real o imaginario?", "¿Hay un número primo mayor que 100?", etc., son cuestiones internas. En cambio, las "'cuestiones' externas" se refieren al marco mismo: "¿Existe el mundo real?" (o mejor: "¿Existe la 'cosa mundo' misma?"), "¿Qué clase de ser tienen los números — entidades subsistentes, seres ideales, trazos sobre el papel con los cuales se calcula?" Estas cuestiones deberían contestarse aparentemente mediante una investigación que "trascendiese" los "objetos internos". Mas no es este el caso, según Carnap. Las "'cuestiones' externas" se refieren a asuntos desprovistos de contenido cognoscitivo y no son propiamente teóricas; son una *decisión* que el filósofo loma sobre el uso de un "lenguaje", de modo que su formación *como pregunta teórica* es ambigua y "desencaminadora". Las "'cuestiones' externas" (pseudo-ontológicas) no son propiamente "cuestiones" que necesiten justificación teórica porque "no implican ninguna aserción acerca de una realidad". La "cuestión" se reduce a la introducción o no introducción, aceptación o denegación de determinadas "formas lingüísticas" que, siguiendo el vocabulario anterior, llamaremos "marcos". Sólo as!, piensa Carnap, se podrán admitir variables de tipos abstractos sin necesidad de adherirse al "platonismo" o a ninguna otra doctrina "ontológica". Carnap se opone, así, a la acusación de "realismo" hecha por Quine y otros autores, y niega que sea legítimo aplicar el término 'ontología' a la elección de una forma lingüística. El problema del *status* de las "entidades abstractas" como cuestión semántica se halla, según Carnap, sometido a las mismas restricciones apuntadas para el problema del "marco"; sólo las "aserciones internas" pueden ser justificadas ya sea empíricamente, ya sea lógicamente (pues Carnap sigue manteniendo una clara distinción entre las dos justificaciones, a diferencia de Quine, que no admite los límites tajantes entre verdad lógica y verdad fáctica). Todo el error consistiría, pues, en tratar las "'cuestiones' externas" (que no son propiamente "cuestiones") como "'cuestiones' internas", en vez de referirlas a decisiones últimamente justificables por su resultado. El "principio de tolerancia" (en las formas lingüísticas) ha sido invocado una vez más por Carnap sin más restricciones que la cautela y el espíritu crítico en las operaciones asertivas.

Para la historia del término Ontología' véase José Ferrater Mora, "On the Early History of 'Ontology'", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXIV (1963-1964), 36-47 [do este escrito proceden muchos de los datos contenidos en el presente artículo].

Para la ontología en sentido neoescolástico véanse los manuales en los cuales se presentan las distintas disciplinas de acuerdo con dicha tendencia: Cardenal Mercier, Collin, Gredt, Ponce de León y otros. — Véase también bibliografía del artículo SER. — Para la ontología en sentido crítico: N. Hartmann, "Wie ist Kritische Ontologie überhaupt möglich?", *Festschrift für Paul Natorp,* 1923, reimp. en *Kleinere Schriften,* III, págs. 268-313. — N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935. — Id., id., *Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938. — Id., íd., *Der Aufbau der realen Welt,* 1940. — Íd., íd., *Philosophie der Natur,* 1950. — *Teleologisches Denken,* 1951. — Estas obras de N. H. han sido trad. al esp. en 5 vols. bajo el titulo general de *Ontología:* I. *Fundamentos,* 1954; II. *Posibilidad y efectividad,* 1956; III. *La fábrica del mundo real,* 1959; *Filosofía de la Naturaleza,* 1, 1960; *Filosofía de la Naturaleza,* 2 [incluye "Pensamiento teleológico"], 1963. — También de N. Hartmann: *Neue Wege der Ontologie,* 1942 (trad. esp.: *La nueva ontología,* 1954). — Sobre N. Hartmann: O. Samuel, A *Foundation of Ontology,* 1954. — K. Kanthack, *N. H. und das Ende der Ontologie,* 1962, P. Häberlin, *Naturphilosophische Betrachtungen: eine allgemeine Ontolokie. L Einheit und Vielheit,* 1939. — R. Zocher, *Die philosophische Grundlehre: eine Studie zur Kritik der Ontologie,* 1939. — A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt,* 1950. — J. Feibleman, *Ontology,* 1951. — Caspar Nink, S. J., *Ontologie. Versuch einer Grundlegung,* 1952. — Id., íd., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution,* 1957 [desarrollo de la obra anterior]. — Paul Weiss, *Modes of Being,* 1957.—Herbert W. Schneider, *Ways of Being. Elements of Analytic Ontology,* 1962. — Véanse también obras de Husserl.

Ontología crítico-especulativa: L. Lavelle, *Introduction à l'ontologie,* 1947. — P. Weiss, *op. cit. supra.*

Para ontología en sentido más propiamente fenomenológico, además de algunas de las obras citadas antes (especialmente las de N. Hartmann): E. Husserl, *Ideen,* I, 1913 [referencia más completa a esta obra y a su nueva edición en *Husserliana,* en artículo sobre Husserl] (trad. esp.: *Ideas,* 1949, 2» ed., 1962). — Hedwig Conrad-Martius, "Realontologie, I", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* VI (1923), 159-333. — G. Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit,* 2 vols: I (4 fascículos), 1928-1932; II, 1955. — Salcia Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger,* 1939. — J. P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique,* 1943 (trad. esp.: E! *Ser y la Nada,* 1950). — G. Devero Johnson, *Bases fundamentales de la ontología fenornenológica,* 1946. — Pietro Prini, *Verso una nuova ontologia,* 1957. — A. Dicmer, *Einführung in die Ontologie,* 1959. — Karl Haag, *Kritik der neueren Ontologie,* 1960 [critica del suarismo, del neotomismo y de Heidegger]. — Oskar Fechner, *Das System der ontischen Kategorien. Grundlegung der allgemeinen Ontologie oder Metaphysik,* 1962. — Exposición de tendencias de la ontología: G. Lehmann, *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten,* 1933. — H. Krings, *Fragen und Aufgaben der Ontologie,* 1954. — J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie,* 1956 [sobre Heidegger]. — Ideas generales sobre ontología: A. Müller, *Einleitung in die Philosophie,* 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* 1937). — Sobre ontología aristotélica: M. Werner, *The Meaning of Aristotle's Ontology,* 1954.— Ontología medieval: M.

Müller, "Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie", *Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte,* VII (1940). — É. Gilson, *L'Être et l'Essence,* 1948 (trad. esp.: *El ser y la esencia,* 1951). — Las ideas de Leśniewski referidas en el texto, en "lieber die Grundlagen der Ontologie", *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie,* Classe III, 1930, págs. 111-32. — Las ideas *Review of Metaphysics,* II (1948), 21-38, recogido en *From a Logical Point of View,* 1952, págs. 1-19, y en "Ontology and Ideology", *Philosophical Studies,* II (1951), 11-15 [Cfr. "Notes on the Theory of Référence", From, etc., 130-8]. Las ideas de Nagel, en "Nature and Convention", *Journal of Philosophy,* XXVI (1929), 169-82; "Logic Without Ontology", en *Naturalism and the Human Spirit,* 1944, ed. Y. H. Krikorian; "In Défense of Logic Without Metaphysics", *The Philosophical Review,* LVIII (1949), 26-34 [los dos últimos, reimp. en el volumen de Nagel: Logic *Without Metaphysics,* 1956, págs. 55-102]. — Las ideas de G. Bergmann, en "A Note on Ontology", *Philosophical Studies,* I (1950), 89-92, reimp. en *The Metaphysic of Logical Positivism,* 1954, págs. 238-42. El estudio de Carnap se titula "Empiricism, Semantics, and Ontology" y ha sido publicado en *Revue Internationale de Philosophie,* Nº 11 (1950), págs. 20-40. Junto con "On What There Is", de Quine, ha sido incluido en la ontología de L. Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language,* 1952.

ONTOLÓGICA (PRUEBA). La prueba de San Anselmo (VÉASE) para la existencia de Dios ha sido llamada desde Kant prueba ontológica — y también argumento ontológico. Aunque con razón se considera esta expresión por lo menos como "desencaminadora" y se propone muchas veces restablecer el nombre de prueba anselmiana, el hecho de que se haya seguido empleando en la mayor parte de los textos filosóficos el nombre que le dio Kant hace conveniente limitarse a este uso. Como una de las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios tendría que ser examinada en el artículo correspondiente (véase DIOS. *III. Pruebas de su existencia*). Por su capital importancia, sin embargo, la tratamos aquí separadamente.

Tal como fue formulada especialmente en los cuatro primeros capítulos del *Proslogion,* la prueba se desarrolla como sigue: San Anselmo —para quien, como es sabido, la fe requiere el entendimiento, en virtud de que Dios da el entendimiento a la fe— señala en el Cap. I que, según los *Salmos* (XIII, 1), el necio dijo en su corazón: no hay Dios. Este Dios es algo mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero cuando el necio oye esta expresión entiende lo que oye y lo que entiende "está en su entendimiento" aun cuando no entienda que ese algo mayor que lo cual nada puede pensarse exista. Pues una cosa es la presencia de algo en el entendimiento, y otra cosa es entenderlo. Ahora bien, el necio debe admitir que lo que oye, y entiende, está en el entendimiento. Pero, además, ha de estar en la realidad. En efecto, si sólo estuviese en el entendimiento aquello de que no puede pensarse nada mayor, no sería lo mayor que puede pensarse, pues le faltaría para ello ser real. "Si aquello mayor que lo cual no puede pensarse nada —dice San Anselmo— está en el entendimiento únicamente, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado será algo mayor que lo cual es posible pensar algo." Por lo tanto debe existir, tanto en el entendimiento como en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y este algo es precisamente Dios.

Las diferentes formas asumidas por la prueba son la repetición desde diversos ángulos de la misma serie de argumentos. "Si puede pensarse la inexistencia de algo mayor que lo cual no puede pensarse nada, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado no es algo mayor que lo cual nada puede ser pensado; y eso resulta contradictorio. Así, pues, es tan cierto que existe algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, que es imposible pensar que no exista." Así dice el Cap. III del *Proslogion.* Y el Cap. IV refuerza la argumentación: "Si, o mejor dicho, puesto que verdaderamente pensó (ya que dijo en su corazón) y a la par no dijo en su corazón (ya que no pudo pensar), resulta que no hay un solo modo de decir en el corazón o de pensar. En efecto, no se piensa una cosa del mismo modo cuando se piensa la palabra que significa, que cuando se entiende la misma esencia de la cosa. Pues del primer modo es posible pensar que Dios no existe, pero del segundo modo no lo es, ni mucho menos. Por lo tanto, nadie que entienda lo que es Dios puede pensar que Dios no es, a no ser que él diga esas palabras en su corazón sin ningún significado o con algún significado extraño. Porque Dios es aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. El que bien entiende esto, también entiende que Dios existe, de modo que la posibilidad de su inexistencia no cabe en el pensamiento. Luego, el que entiende que Dios existe de ese modo no puede pensar que Dios no existe" (trad. Labrousse).

Aparte los argumentos a favor de la prueba anselmiana y contra ella a que nos referimos luego sumariamente, la prueba en cuestión ha sido objeto de muchas discusiones respecto a lo que propiamente dice, o significa, y también respecto a si es una sola prueba, o son varias pruebas, enlazadas o no entre sí. Las discusiones en cuestión han llegado hasta nuestra época. Para dar sólo un ejemplo de discusión reciente, mencionamos la opinión de Norman Malcolm (Cfr. bibliografía). Según este autor, hay en el *Proslogion* de San Anselmo dos distintos argumentos ontológicos: (1) Algo es "mayor" (*maius*) si existe que si no existe; (2) Algo es mayor si existe necesariamente que si no existe necesariamente. El argumento (1), dice Malcolm, se funda en la idea de que la existencia es una perfección; el argumento (2), en la idea de que la imposibilidad lógica de no existencia es una perfección. La "primera prueba" ha sido la que ha ocupado más a los filósofos que se han propuesto dilucidar la validez del argumento anselmiano. Muchos filósofos han entendido el argumento como la afirmación de que lo mayor que puede pensarse ha de ser real, pues de lo contrario, faltándole la realidad, no sería lo mayor que puede pensarse, sino simplemente la idea de lo mayor pensable. Lo mayor que puede ser pensado es también, por lo tanto, lo perfecto. Si se trata de un paso de la esencia a la existencia no es, pues, el paso de toda esencia a toda existencia, sino tan sólo el hecho de que, cuando se trata de un ser perfecto e infinito, la existencia está implicada por su esencia. Con esto se refuta ya por el mismo San Anselmo la objeción de

Gaunilo (v.) en su *Liber pro insipiente*. El hecho de que una idea como la de isla perfecta no necesite estar en la realidad no es motivo suficiente, dice San Anselmo, para que deje de estar en ella la perfección infinita misma. Pues entre los dos tipos de perfección hay una diferencia fundamental: lo primero es lo perfecto en su género y es la cualidad de una cosa; lo segundo es lo perfecto en sí, y es la cosa misma. Nada de extraño, pues, que a partir de San Anselmo la posición tomada frente a la prueba sea decisiva para la intelección del sentido de una filosofía. Lo cual no quiere decir que las filosofías que la admiten o las que la rechazan queden por ello unidas de raíz. Basta comprobar los nombres de sus representantes respectivos. Duns Scoto, Descartes, Leibniz, Malebranche, Hegel admiten, con variantes y distintas fundamentaciones, la prueba anselmiana. Con otras variantes y fundamentos, Santo Tomás, Gassendi, Locke, Hume y Kant la rechazan. Indiquemos sumariamente en qué se funda en cada caso la aceptación o el rechazo.

Santo Tomás critica la prueba (*S. theol.*, I, q. II, a 1; también *Cont. gent.*, I, 2). Puesta en forma silogística, luego umversalmente admitida, por el tomismo, se concede la mayor (que por Dios se entiende el ser mayor que puede pensarse), pero se distingue la menor (que dejaría de ser lo mayor y más perfecto que se puede pensar si no existiera actualmente). En efecto, se concede que dejaría de ser lo sumo, pero el hecho de que si no tuviese existencia extramental dejaría de ser lo sumo es admitido sólo en el orden real, no en el orden ideal. Como hemos visto (DIOS, *II. Pruebas de su existencia*), la proposición 'Dios existe' es evidente en sí misma (*per se nota quoad se*), pero no respecto a nosotros (*quoad nos*); por lo tanto, puede demostrarse que Dios existe, pero no por una prueba *a priori*, ni *a simultaneo*, sino únicamente *a posteriori*. De ahí las célebres *quinque viae* que propone Santo Tomás (VÉASE); se parte en cada caso de un efecto, de un grado de perfección, etc., para llegar a la causa primera, al ser perfecto, etc. En las *Quaestiones super Sententiarum* (*Opus Oxoniense*, I, dist 2, q. 2) Duns Escoto intenta, en cambio, una defensa de la prueba anselmiana, o de diversas formas de esta prueba, siempre que se proceda a modificarla (*colorari*) en algunos respectos. Según Duns Escoto, la prueba en cuestión puede ser modificada o retocada (*coloratur*) del siguiente modo: Lo que existe, es más cognoscible que lo que no existe, es decir, puede ser conocido más perfectamente. Lo que no existe en sí mismo, o en algo más noble a lo cual agrega algo, no puede ser intuido. Pero lo intuible (*visibile*) es más perfectamente cognoscible que lo no intuible; por tanto, el ser más perfecto que pueda conocerse existe. Duns Escoto pone de relieve que para aceptar la prueba anselmiana hay que partir de que Dios es un ser cognoscible sin contradicción; sólo por ser "el ser mayor que puede pensarse" respecto a su esencia, será el "ser mayor" respecto a su existencia. Si el "ser mayor que puede pensarse" estuviese sólo en el entendimiento que lo piensa, podría a la vez existir (ya que lo pensable es posible) y no existir (ya que no le conviene existir por medio de una causa ajena). Para Guillermo de Occam (*Quodlibeta*, I, q. 1) el nombre 'Dios' puede describirse por lo menos de dos modos. Uno es: "Dios es algo más noble y perfecto que cualquier otra cosa distinta de El." El otro es: "Dios es aquello más noble y perfecto que lo cual no hay nada." Si nos atenemos a la primera descripción, no puede probarse conclusivamente, dice Occam, que solamente hay un Dios. No es, en efecto, sabido con evidencia que Dios, entendido en este sentido, existe. La proposición "Dios existe" no es conocida por sí misma, ya que muchos dudan de ella. No puede ser probada partiendo de proposiciones conocidas por sí mismas, pues en todo argumento de este tipo habrá algo dudoso asumido por fe. Tampoco es conocido por experiencia. Si nos atenemos a la segunda descripción, no podemos probar con evidencia la unidad (unicidad) de Dios, y tampoco podemos probar con evidencia la proposición "La unidad (unicidad) de Dios no puede ser probada conclusivamente". En suma, ateniéndonos a la segunda descripción no podemos probar que Dios existe. Que hay Dios, y que Dios es como proponemos que es, es algo que derivamos solamente de la fe (*hoc fide tantum tenemus*).

La prueba anselmiana fue defendida por Descartes en varios pasajes de sus obras, y especialmente en las *Meditaciones* (III, V) y "Respuestas a las Objeciones" (I, II, IV y V). Hay diferencias entre la prueba anselmiana y la prueba cartesiana en las que no podemos detenernos aquí; sólo pondremos de relieve que Descartes insiste en la idea de infinitud, e indica que mientras es cierto que poseemos la idea de infinito, e inclusive que esta idea es más clara que la de lo finito, tal idea no puede haber surgido de un ser finito, sino que tiene que haber sido depositada en él por un ser infinito, es decir, Dios. Como dijo luego Malebranche, lo finito solamente puede verse a través de lo infinito y "desde" lo infinito. No se trata, pues, tanto de una prueba que va a la existencia partiendo de la esencia (de una cierta y única esencia), sino de la intelección de todo ser desde el nivel de la infinita esencia existente.

Leibniz defiende la prueba introduciendo su conocida corrección: no basta pasar de la idea de ser infinito y perfecto a la realidad, sino que hay que demostrar previamente su posibilidad. Pero como la posibilidad es demostrada, la realidad resulta patente. No hay que mencionar apenas que las direcciones empiristas rechazan enérgicamente la prueba, y que este rechazo se deduce fácilmente de los supuestos del pensamiento de Gassendi, y especialmente del de Locke y de Hume. La separación establecida por este último entre las proposiciones analíticas y las que se refieren a hechos sería suficiente para dar una base a la crítica de la prueba, pero, además, se advierte que un razonamiento *a priori* no puede producir cualquier entidad, ya que no hay ninguna experiencia limitante. En el fondo, por lo tanto, el supuesto último de la aceptación o rechazo de la prueba consiste en la ontología que cada uno de los pensadores tiene por base de su pensar. Una ontología realista está a favor de la prueba; una ontología nominalista, contra ella. Ahora bien, esta indicación no expresa tampoco las bases *especificas* desde las cuales la prueba es tratada. Ello acontece sobre todo en el caso de Santo Tomás y de Kant. El rechazo por Santo Tomás de la prueba anselmiana no es

debido, por supuesto, a un nominalismo, ni tampoco a una idea del *ser* distinta de la tradicional: se trata más bien de una distinción —manifiesta en la menor— entre el ser tal como es concebido por nosotros (lo que se concede) y tal como es realmente (lo que se niega), pues en tal caso la evidencia sólo podría ser una verdad, *nota per se*. El rechazo de ella por parte de Kant, en cambio, es debido a que se pone de relieve con plena madurez una idea del ser en cuyo ámbito no puede inscribirse la prueba ontológica.

Kant escribió que "ser" *(Sein)* no es un predicado real, o sea un concepto de una cosa, sino la posición *(Setzung)* de la cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. "En el uso lógico —escribe Kant *(K. r. V.*, A 218 / B 266)—, no es más que la cópula de un juicio. La proposición *Dios es todopoderoso* contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y todopoderoso. El término *es* no es por sí mismo todavía un predicado, sino únicamente lo que *pone en relación* el predicado con el sujeto. Ahora bien, si yo tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados (en los que está asimismo incluida la omnipotencia), y digo que *Dios es* o que *Él es un Dios*, no añado ningún predicado nuevo (es decir, ningún concepto-predicado) al concepto de Dios; no hago sino poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados y al mismo tiempo, claro está, el *objeto* que corresponde a mi *concepto.* Ambos deben contener exactamente la misma cosa y, por lo tanto, no puede añadirse al concepto que expresa simplemente la posibilidad nada más por el hecho de que yo concibo (mediante la expresión *es)* el objeto como dado absolutamente." En otros términos, lo real no contiene más notas que lo posible (pensado); cien táleros reales no contienen más (en mi pensar) que cien táleros posibles. Para que haya realidad debe haber un acto de "posición" de ella sin que baste suponer que el objeto está contenido analíticamente en el concepto. Ahora bien, el hecho de que el ser no sea un predicado real trastorna de raíz la posibilidad misma de dar una significación a las proposiciones del argumento ontológico. Según Kant, que en esto estaría plenamente dentro de la línea de Hume, no puede haber separación entre la cosa y la existencia de la cosa; ambas son, decía Hume, una misma realidad, de tal modo que la proposición 'Algo existe' no es la agregación de un predicado, sino la expresión de la creencia ("la posición") en la cosa (Cfr. *Treatise on Human Nature,* I, ii, 6). Con lo cual se niega lo que había constituido el supuesto propio no sólo de la prueba anselmiana, sino también de las formas que le dieron Leibniz y Descartes. El pertenecer la existencia a las perfecciones, el demostrar la posibilidad misma de la idea de perfección absoluta no son en este caso suficientes, pues lo que aquí queda trastornada es la función misma del juicio. En su análisis de la prueba ontológica, Brentano *(Vom Dasein Gottes,* ed. A. Kastil, 1929, págs. 20 sigs.) estima que las consideraciones de Hume son muy profundas, si bien niega que "A" y "existencia de A" sean el mismo pensamiento. "Más bien ocurre —dice Brentano— que en el segundo caso 'A' es unida con la representación de una creencia justificada", puesto que "existencia de A" sería un concepto más complejo de lo que Hume supone. Lo necesario en sí, señala Brentano, puede existir, aunque no se diga en qué consiste. Menos sujeta a objeción es la crítica de Kant, en la cual no se identifica la existencia de una cosa con la cosa ni se supone que la creencia es una clase especial de representación ni se afirma la falta de relación del juicio existencial ni, finalmente, se supone contradictoria la idea de una existencia absolutamente necesaria. En cambio, Brentano no admite el carácter puramente sintético del juicio existencial. Para Kant, el juicio existencial es un juicio categórico en el cual la relación entre sujeto y predicado no es una relación entre dos conceptos, sino entre un concepto que ocupa el lugar del sujeto, y el objeto. Para Brentano, el error de Kant es estimar, como ya Santo Tomás lo hizo (con supuestos distintos), que el juicio es una *comparatio rei et intellectus, comparatio* que tendría aquí el mismo sentido del relacionar o *Beziehen* kantiano. La falla de la prueba ontológica sería, pues, la que se deriva de un "paralogismo por equivocación" *(op. cit.,* pág. 39). En efecto, dice Brentano, en todos los nombres hay equivocaciones por triple sustitución (1) cuando la palabra reemplaza la cosa, (2) al concepto, o (3) a la palabra misma. Lo que ocurre con el argumento ontológico es, pues, una confusión: la de una definición nominal con una definición real, y la de un juicio negativo con un juicio afirmativo. En otros términos, en el argumento se supone que Dios es un ser infinitamente perfecto cuando esto presupone lo que se trataba de demostrar, es decir, la existencia de Dios. Con lo cual cabe afirmar que lo que reside en la naturaleza de una cosa no puede decirse *a priori* categóricamente, sino sólo hipotéticamente. La opinión kantiana de que "la absoluta necesidad del juicio no es una necesidad absoluta de las cosas" debe ser, pues, transformada, en la idea de que, en lo que toca al ser perfecto, su verdad es necesaria, aunque no para nosotros apriórica. Así llega Brentano a una delimitación precisa de las posibilidades de la prueba que lo conduce a rechazarla en su formulación tradicional sin por ello caer en una ontología de sesgo netamente nominalista. La conclusión de sus argumentaciones ha sido dada por el mismo filósofo en una serie de proposiciones que definen el concepto de posibilidad dentro del marco de un amplio empirismo. Así, si Dios es verdadero, es necesariamente verdadero; si es falso, es necesariamente falso; si es posible, es necesariamente posible; si no es posible es necesariamente imposible. En otras palabras, si 'Dios es' no es necesariamente falso, es (necesariamente) verdadero que sea.

El análisis de Brentano permite comprender algunos de los más graves problemas lógicos y ontológicos ocultos en la prueba anselmiana, pero ésta ha seguido siendo examinada desde ángulos muy diversos en la filosofía contemporánea. Los que, siguiendo a Hegel, han considerado que "lo finito es algo no verdadero", han rehabilitado la prueba, posiblemente porque el fondo último de ella consiste en la afirmación del infinito actual como realidad positiva y no, como señalaba ya Hegel, la contraposición de la representación y existencia de lo finito con lo infinito. Cuando se ha negado por parte de los idealistas el refuerzo hegeliano

de la prueba, ha sido —como en el caso de Bradley— porque se ha tendido a hacer una distinción entre la perfección teórica —cuya demostración se ha admitido— y la perfección práctica — cuya prueba se ha negado (Cfr. *Appearance and Reality*, págs. 149-50). Algunos han intentado una demostración de lo necesario por lo valioso; así, Lotze señala que, desde este punto de vista, "lo *contingente* connota lo que realmente existe, pero no tiene ninguna significación en virtud de la cual necesite existir"; lo necesario, en cambio, "connota no algo que debe ser algo, sino algo tan incondicionalmente valioso que solamente en virtud de él merece una incondicional existencia". Con lo cual "sólo en este sentido puede decirse que el Principio del Universo es necesario" *(Mikrokosmos*, IX, cap. iv, § 2).

En cuanto a las tendencias empiristas han rechazado por lo general la prueba o han considerado que ella remite, a lo sumo, a un hecho suficiente, pero no a una razón suficiente que sea, además, existente. Pues la razón suficiente sería únicamente de carácter analítico y tautológico, pero no podría jamás tener un fundamento existencial. Así, algunas de las últimas tendencias, a la vez empiristas y analíticas, han rechazado la prueba —y, en general, toda argumentación acerca de un principio trascendente— no sólo por la alegada imposibilidad de su comprobación o verificación empírica, o por las fallas descubiertas en la trama misma de Ja argumentación racional, sino porque las proposiciones contenidas en ella han sido consideradas como carentes de significación, es decir, como pseudo-proposiciones que no se refieren ni a lo lógico-tautológico ni a lo empíricamente comprobable. En cambio, en la medida en que la cuestión del ser siga siendo considerada como capital en la meditación filosófica, un análisis de la prueba —cualquiera que sea el resultado a que conduzca— replanteará siempre de raíz los problemas fundamentales de la filosofía. Desde este punto de vista puede decirse que no resultan tan incompatibles como pudiera parecer a primera vista la *forma* misma de plantear la cuestión por parte de la tradición anselmiana y por parte de las argumentaciones que señalan la necesidad de ir de la cosa al principio. En efecto, el ahonde en los supuestos últimos de la prueba parece obligar a "partir" de la nada, y a decirse que si algo existe, debe existir algo que exista necesariamente. Si hay algo, debe de haber, pues, un principio. Ahora bien, este principio tiene necesariamente que existir, porque justamente existir es para él existir necesariamente. Si, por lo tanto, hay algo, debe de haber un principio necesario. Con lo cual tanto si se parte de la cosa para ir al principio como si se parte de la nada para plantearse el problema de la justificación de la cosa, el problema del principio necesario parece ineludible. Y esta ineludibilidad del principio necesario —correlato de la continua reducción, por lo menos posible, a la nada de todo lo contingente— es lo que hace de la prueba ontológica un tema obligado de toda meditación acerca del ser.

Una interesante defensa del argumento ontológico en época reciente es la que ha presentado Charles Hartshorne (Cfr. bibliografía). Este autor se basa en la idea, que califica de "neo-clásica", según la cual "la perfección no es un estado, un *actus punís*, sino un devenir". La perfección es, en suma, perfectibilidad. Así, cuanto más perfecto es un ser, menos actual es, de modo que "el infinito absoluto de la potencialidad divina" es "la coincidencia (o coextensividad) con la posibilidad como tal". Hartshorne recurre a las leyes de la lógica modal, según la cual decir '*p* es posible' equivale a decir 'necesariamente *p* es posible', y decir 'es posible que *p* es necesario' equivale a decir 'necesariamente *p* es necesario', y estima que es válida la prueba ontológica (que se convierte entonces en "prueba modal") de la existencia de Dios.

Traducción del *Proslogion*, por Roger P. Labrousse, en el volumen *La razón y la je* (Buenos Aires, 1945), con el *Liber pro insipiente*, de Gaunilo, la respuesta de San Anselmo y textos relativos al argumento ontológico, de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Otra trad. al esp. por M. Fuentes Benot, 1957. — Véase también la bibliografía del artículo DIOS, en el apartado de las obras relativas a las pruebas de su existencia, y en particular la obra de A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung der Arguments im Proslogion des heiligen Anselms*, 1909 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2]. — Sobre la prueba anselmiana y su historia' véase: G. Runze, *Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselms bis auf die Gegenwart*, 1881. — P. Ragey, *L'argument de Saint Anselme*, 1894. — O. Paschen, *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*, 1903. — M. Esser, *Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte*, 1905. — O. Jasniewicz, *Der Gottesbegriff und die Erkennbarkeit Gottes von Anselm von Carterbury zu René Descartes*, 1906. — Karl Barth, *Fidens Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931, 2ª ed., 1958. — Herbert Lamm, *The Relation of Concept and Demostration in the Ontological Argument*, 1940 (Dis.). — Julián Marías, San *Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, 1944. — J. L. Springer, *Argumentum ontologicum. Existentiëele interpretatie van het speculatieve Godsbewijs in het Proslogion van S. Anselmus*, 1947 (Dis.). — Olle Herrlin, *The Ontological Proof in Thomistic and Kantian Interpretation*, 1950. — Miguel Cruz Hernández, "Introducción al estudio del argumento ontológico", *Revista de filosofía* [Madrid], XI (1952), 3-86. — F. Borrelli, *L'argomento ontológico nei grandi pensatori*, 1953. — Martial Guéroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, 1955. — Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und ansatz der Ontologie*, 1959 [especialmente Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, neoescolástica, N. Hartmann, M. Heidegger]. — Herbert Hochberg, "St. Anselm's Ontological Argument and Russell's Theory of Descriptions", *The New Scholasticism*, XXXIII (1959), 319-30 [la "teoría de las descripciones", de Russell, refleja, según el autor, las objeciones de Santo Tomás y de Kant]. — Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *The Philosophical Review*, LXIX (1960), 41-62 [comentarios a este trabajo de Norman Malcolm por R. E. Allen, R. Abelson, T. Penelhum, A. Plantinga, P. Henle y G. B. Matthews en *The Philosophical Review*, LXX (1961), 56-111]. — D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, 1960. — Heinrich Scholz, "Der Anselmische Gottesbeweis" [escrito en 1950-1951], en el volumen del autor *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philoso-*

phie als strenger Wissenschaft, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 62-74. — Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics,* 1962. — Íd., íd., *Anselm's Proof for God; A Reexamination,* 1962. — Joachim Kopper, *Reflexion und Raisonnement im ontologischen Gottesbeweis,* 1962.

ONTOLÓGICO. Ver ÓNTICO, ONTOLÓGICA (PRUEBA).

ONTOLOGISMO. En un sentido muy general se entiende por "ontologismo", sobre todo en la teoría del conocimiento, la tendencia a considerar de un modo exclusivo y parcial el objeto del conocimiento como el *primo* del cual deriva la legitimidad del conocer mismo. La ontología se convierte entonces en base de la gnoseología y aun de la epistemología. Sin embargo, el ontologismo no coincide exactamente con el realismo filosófico y epistemológico, aun cuando históricamente ha surgido de una oposición terminante a las corrientes idealistas. En efecto, muchas de las tendencias realistas, sobre todo entre las contemporáneas, no son, en el sentido antes apuntado, ontologistas, y mas bien rechazan toda trama ontológica de lo real en virtud de supuestos empíricos y en ocasiones inclusive explícitamente nominalistas. Tal diferencia puede advertirse en el origen mismo de la corriente ontologista, tal como fue explícita y conscientemente admitida por los ontologistas italianos. Gioberti comenzó por contraponer el ontologismo al psicologismo, especialmente de tipo cartesiano, afirmando que este último parte de un dato psíquico interior y deduce lo inteligible de lo sensible, es decir, en último término, la ontología de la psicología. Aun Rosmini, que desde un punto de vista más general puede ser calificado de ontologista, es para Gioberti un pensador demasiado inclinado a la fundamentación "psicológica". Así, aunque la filosofía de Rosmini es, en muchos aspectos, tan ontologista como la de Gioberti, se inclina en lo que toca al conocimiento de Dios por la aceptación de un proceso mediato. En cambio, Gioberti propone un cambio radical respecto a cualquier punto de partida psicológico: el primado, dice, pertenece a lo inteligible, de tal modo que si en el dominio del conocimiento la comprensión del ente es inmediata y directa, en el dominio del ser se puede llegar a sostener inclusive, como hace precisamente dicho autor, que *l'ente crea l'essistente.* Así, en la idea de los ontologistas, el Ser soberano, lo mismo que las ideas eternas y universales de lo creado, constituyen el objeto directo e inmediato de la inteligencia. Por eso se ha calificado también de ontologista al realismo anselmiano de la llamada prueba ontológica (VÉASE), si bien para muchos hay que establecer una clara distinción entre ambos tipos de pensamiento, de suerte que no basta una posición innatista o una adhesión a la posibilidad de la argumentación anselmiana para llamar ontologista a una doctrina. Desde luego, los ontologistas, y no solamente Gioberti y Rosmini, sino toda una serie de pensadores católicos, mantiene que su teoría no identifica a Dios con las ideas universales y eternas, y menos aun hace de Él la "Idea de las ideas", sino que se limita a sostener la inmediata percepción intelectual del Ser soberano en virtud de ser éste el objeto directo y formal de la inteligencia, y aun en virtud de no poder alcanzar la inteligencia ningún otro objeto si no es mediante tal percepción primaria. De ahí que el ontologismo reclame como sus antecesores a una serie de filósofos que, como Platón, San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Malebranche, pueden en cierta medida haber sido defensores de semejante tesis. Algunos han opinado que también el Padre Gratry es ontologista, pero es evidente que no sólo rechazó formalmente el ontologismo, sino que, además, y sobre todo, su doctrina de Dios no podría ser admitida por un realismo ontológico como el de Rosmini. En cambio, los adversarios del ontologismo sostienen que no es legítimo tal apoyo en la tradición filosófica; únicamente Malebranche y algunos partidarios suyos —como, por ejemplo, Arthur Collier y John Norris— pueden ser considerados como un antecedente claro del ontologismo contemporáneo al mantener que "vemos todas las cosas en Dios" y, de consiguiente, que éste es la única causa eficiente de todo, incluyendo —lo que es decisivo para este punto— la visión que la mente tiene de las cosas. De hecho, al afirmar Malebranche que Dios contiene el mundo inteligible y los espíritus finitos, tiene que sostener a la vez que éstos están en directa comunicación con aquéllos; por consiguiente, el ontologismo parece encontrarse en la base o dentro de los supuestos de su doctrina. Este es también, por lo demás, el caso del ontologismo italiano y de sus seguidores. Pensar es para ellos aprehender lo inteligible, de tal modo que no puede haber derivación de lo psicológico o gnoseológico a lo ontológico, sino, en todo caso, el proceso inverso.

El ontologismo fue rechazado por la jerarquía católica como heterodoxo. En 1852 se prohibieron algunas obras de Gioberti, y el Decreto de 1861 confirmó la condenación de siete proposiciones, entre las cuales son sobre todo importantes, desde el punto de vista filosófico, las que enseñan el conocimiento inmediato de Dios, la no distinción real de los universales considerados objetivamente respecto a Dios, y la creación producida cuando Dios, por el mismo acto especial por el cual se conoce y se ve como distinto de la creación determinada, produce la criatura. Los ontologistas, que tuvieron adeptos sobre todo en Italia, Francia y Bélgica, alegaron que la condenación sólo afecta al panteísmo, pero no a la doctrina filosófica ontologista, aun cuando las relaciones entre ambos son en muchos casos estrechas, y únicamente una sutil distinción puede cortar ciertas derivaciones panteístas del ontologismo cuando éste es sostenido en un sentido suficientemente radical.

Para la historia general del ontologismo y de la tradición ontologista: A. Fonck, art. "Ontologisme", en el *Dictionnaire de théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, cols. 1000-1061. — Para el ontologismo medieval: E. Bettoni, *Il problema délia conoscibilità di Dio nella scuola francíscana,* 1950. — Para el ontologismo de Malebranche: Wilhelm Paul, *Der Ontologismus des M.,* 1907. — Para el ontologismo italiano: C. Prisco, *Gioberti e l'ontologismo,* 1867. — K. Werner, *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts,* 5 vols., 1884-1886, especialmente vols. II (*Der Ontologtsmus ah Philosophie des nationalen Gedankens*) y III (*Die kritische Zersetzung und spekulative Umbildung des Ontologismus*). — P. Dezza, *L'ontologismo di A. Rosmini e la critica di S. Sordi,* 1941. — Panteleo Carabellese, *Da Cartesio a Rosmi-*

ni. *Fondazione storica dell'ontologismo critico,* 1946. — S. Scimè, *Il trionfo dell'ontologismo in Sicilia. Giuseppe Romano (1810-1878),* 1949 [trata asimismo de Gioberti].

Obras de exposición y polémica: F.-A. F. Hugonin, *Ontologie ou étude des lois de la pensée,* 2 vols., 1857. — J. Fabre, *Défense de l'ontologisme,* 1862. — Íd., íd., *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme,* 1864. — Jean Sans-Fiel [pseudónimo], *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel,* 1869. — A. Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo,* 1864.— J. Kleutgen, *Die Verurteilung des Ontologismus,* 1867. — T. M. Zigliara, *Délia luce intellettuale e dell'ontologismo,* 1874.

Obra de análisis de los supuestos del ontologismo: G. Bonafede: *Le ragioni dell'ontologismo,* 1942.

ONTOSOFÍA. Véase ONTOLOGÍA.

ONTO-TEO-LOGÍA. Heidegger ha hablado de la constitución o estructura onto-teo-lógica de la metafísica (*Identität und Differenz* [1957], parte titulada "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"). Cada uno de los elementos componentes de dicha expresión es conocido: el "onto", que se refiere al ente (o al ser); el "teo", que se refiere a Dios (o a los dioses); el "logos" que se refiere al saber, o al saber en cuanto "hablar". Además, son conocidos los nombres de las "disciplinas" incluidas en la expresión: ontología (v.) y teología (v.). Sin embargo, al hilo de un análisis de la idea hegeliana, del ser —y especialmente de la equiparación por Hegel de "Ser" con "la Idea absoluta"— Heidegger manifiesta que es menester experimentar en su propio fondo lo que los términos 'ontología', 'teología' (y 'onto-teo-logía') dicen. La estructura "onto-teo-lógica" de la metafísica tiene que revelar por qué en la filosofía han ingresado Dios y el Ser y, además, se han presentado como "objetos" del "logos", como sistema articulado de saberes. Ello solamente puede averiguarse, según Heidegger, por medio de una especie de reviviscencia de la historia del pensamiento occidental en cuanto explicitación de la "duplicidad" en que consiste la "diferencia ontológica" (véase DIFERENCIA; ÓNTICO). Refiriéndose a un texto de Leibniz [Gerhardt, VII, 298 y *sigs.*], Heidegger indica que "la metafísica corresponde al Ser como λόγος y es, por tanto, en su rasgo capital y en todo caso Lógica, pero una Lógica que piensa el Ser del ente; de consiguiente, la Lógica determina por lo diferente de la diferencia (*vom Differenten der Differenz):* onto-teo-lógica (op. *cit.,* pág. 68). La penetración en la constitución onto-teo-lógica de la metafísica señala un modo posible de contestar a la pregunta: "¿Cómo ingresó Dios en la filosofía?" a base de "la esencia de la metafísica" *(op. cit.,* pág. 70).

OÑA (PEDRO DE) († 1626) nac. en Burgos, ingresó en la Religión de la Merced de la que fue nombrado Provincial de Castilla. Profesó filosofía en un Colegio mercedario de Alcalá y en Compostela. Seguidor en lo fundamental de la tradición tomista, caracteriza la obra de Pedro de Oña su deseo de incorporar a la misma otros elementos, tales ciertas tendencias del humanismo renacentista, así como la amplitud de sus fuentes, entre las cuales incluye los comentaristas griegos del Estagirita. Pedro de Oña se ocupó especialmente de lógica y de física (en sentido aristotélico).

Obras filosóficas principales: *Almae Florentissimae Complutensium Academiae, Commentaria una cum quaestionibus super universam Aristotelis Logicam Magnam dicata,* 1588. — *Super octo libros Aristotelis de Physica abscultatione. Commentaria una cum quaestionibus,* 1593.

OPERACIÓN. Véase OPERACIONALISMO, PROCESIÓN.

OPERACIONALISMO. Aunque la interpretación operacional u operativa de los conceptos no ha sido infrecuente en diversos períodos de la historia de la filosofía —especialmente en aquellos inclinados hacia alguna forma de terminismo—, el operacionismo u operativismo *stricto sensu* surgió formalmente sólo como consecuencia de la reflexión acerca de los nuevos modos del pensamiento físico y en particular acerca del análisis einsteiniano de términos tales como 'simultaneidad', 'medida', etc. Sobre todo ha recibido el nombre de operacionalismo la teoría de P. W. Bridgman, según la cual un concepto físico o, mejor dicho, la significación del concepto está determinada por una serie de operaciones. Si tomamos como ejemplo, dice Bridgman, el concepto de longitud de un objeto, veremos que será posible dar un significado al mismo cuando podamos anunciar cuál es la longitud de tal o cual objeto determinado. Para determinarla, tendremos que llevar a cabo ciertas operaciones. "El concepto de longitud —escribe el citado autor— se halla, pues, fijado cuando quedan fijadas las operaciones por medio de las cuales la longitud es medida. Esto es, el concepto de longitud equivale, y equivale solamente, a la serie de operaciones mediante las cuales es determinada la longitud. En general, entendemos por cualquier concepto nada más que un conjunto de operaciones; *el concepto es sinónimo con la correspondiente serie de operaciones" (The Logic of Modern Physics,* 1927, pág. 5). Así, si el concepto es de carácter físico, como una longitud, las operaciones serán las medidas de la longitud; si se trata de un concepto mental, como el de la continuidad matemática, las operaciones serán de naturaleza mental, es decir, las realizadas cuando determinamos si un agregado dado de magnitudes es continuo. Con la adopción de estas ideas quedan desterrados todos los conceptos "absolutos" —como "espacio absoluto" y "tiempo absoluto"—, y, en general, todos los conceptos que, por no poder ser definidos mediante operaciones, son considerados como carentes de significación. Lo que entendemos por "significación" de un concepto es, en substancia, la descripción de una serie de operaciones posibles. "Si una cuestión específica tiene significación —escribe Bridgman— será posible encontrar operaciones mediante las cuales se dé una respuesta a ella" *(op. cit.,* pág. 28).

El método operacionalista de Bridgman ha sido criticado por Gustav Bergmann y C. G. Hempel (Cfr. arts. cit. en bibliografía) por estimar excesivamente vagas las definiciones del método, y de las operaciones del método, propuestas por Bridgman. Dichos autores han puesto de manifiesto que el concepto de "operación" debe precisarse más de lo que ha hecho Bridgman, y que cuando se han llevado a cabo varias precisiones se descubre que el resultado no es ya una "definición operacional", sino un concepto de verificación (v.) análogo al propuesto por varios neopositivistas. Pero entonces el concepto de "opera-

ción" choca con las mismas dificultades con que ha chocado el concepto (positivista) de "verificación". En efecto, el método operacionalista no es capaz de resolver el problema de los llamados "conceptos disposicionales" (véase DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL) — conceptos tales como "irrompible", "vulnerable", etc. El principal defecto del método operacional, aun introducidas las debidas precisiones, es que define 'significación' como "correspondencia de un enunciado con una operación o serie de operaciones' sin tener en cuenta que la significación es aplicable a sistemas teóricos más bien que a proposiciones simples dentro de tales sistemas.

Poco antes de publicarse las mencionadas críticas el propio Bridgman había escrito un artículo ("The Nature of Physical Concepts", *The British Journal for the Philosophy of Science*, I [1952], en el cual reconoció que su primitiva equiparación de 'significación' con 'serie de operaciones' resultaba poco convincente, ya que la significación de un concepto ofrece, o puede ofrecer, otros aspectos además de los estrictamente "operacionales" (art. cit., pág. 257). A. Cornelius Benjamin (op. *cit.* en bibliografía), que ha seguido a Bridgman más que ningún otro autor, ha indicado que algunas de las dificultades que los críticos han hallado en el operacionalismo se deben a que el propio Bridgman, ya en su primera obra sobre la cuestión, había desarrollado diversos conceptos de "operación" no siempre compatibles entre sí. Parece que podría aclararse el problema distinguiendo entre varios tipos de operaciones: Operaciones manuales (llevadas a cabo con las manos); operaciones instrumentales (lectura de instrumentos físicos o usados en la física); operaciones mentales (analogía y otras); o bien: operaciones simbólicas y operaciones no simbólicas. Sin embargo, todas las clasificaciones hasta ahora propuestas fallan por algún lado. Benjamin propone en lugar de las mencionadas (y algunas otras que se propusieron) la siguiente clasificación de tipos de operaciones: (1) "Operaciones físicas que producen acontecimientos físicos", no teniendo éstos significación cognoscitiva directa; (2) "Operaciones físicas que producen acontecimientos capaces de referirse de nuevo a los acontecimientos que comporta su producción" (con lo cual tales acontecimientos son "signos" de los acontecimientos causales que comporta su producción); (3) "Operaciones que pueden comportar aspectos físicos, pero que son predominantemente de carácter no físico y que encarnan en símbolos lingüísticos" (o sea operaciones que pueden referirse a los acontecimientos que comporta su producción, pero que han sido "liberados" de su base física y se han convertido en "partes de más amplios esquemas simbólicos procedentes de relaciones internas y reglas de uso"). Ejemplos respectivamente de (1), (2) y (3) son: un reloj; el cambio de agujas en un reloj; la hora marcada por las agujas del reloj (*op.* referida, págs. 98 y sigs.).

No obstante las dificultades ofrecidas por el operacionalismo, varios autores contemporáneos han adoptado los conceptos fundamentales de esta tendencia. Entre estos autores podemos mencionar, además de A. Cornelius Benjamin, a Victor Lenzen, Henry Margenau, Philipp Frank e inclusive los dos cuyas críticas hemos reseñado sumariamente: G. Bergmann y Hempel. Ocurre sólo que estos autores han tenido sumo cuidado en definir términos como 'operación', 'concepto', 'significación', etc., y se han dado cuenta de que, como indica Philipp Frank, la llamada "definición operacional" puede ser más o menos directa, de modo que a veces sólo una combinación de conceptos podrá corresponder a una operación simple determinada (*op. cit.* en bibliografía, pág. 5). Casi todos los autores más o menos afectos al operacionalismo han rechazado un uso indiscriminado de operación y del llamado "pensamiento operacional" o "pensamiento operativo". Una cosa es definir cuidadosamente el concepto de operación dentro de cierto contexto bien delimitado, y otra mantener una vaga "filosofía operacionalista" según la cual todo pensar es operacional u operativo. El operacionalismo puede mantenerse, o seguir manteniéndose, en el orden de los conceptos psicológicos, sociales, etc. (por ejemplo, hay elementos de operacionalismo en el behaviorismo), pero se requiere en cada caso una definición precisa de Operación'.

Una síntesis de posiciones operacionalistas ha sido ofrecida por Anatol Rapoport (*op. cit.* en bibliografía). Este autor ha intentado desarrollar lo que considera como un concepto más amplio del operacionalismo, agregando, por lo pronto, a las ideas de Bridgman varias correcciones técnicas, y suplementando dichas ideas con tesis pragmatistas de Dewey, Korzybsky y otros autores. Esto lleva a Rapoport a introducir en su operacionalismo nociones éticas y hasta algunas tesis de carácter "metafísico" — lo último como admisión de la posibilidad de que ciertas cuestiones suscitadas por el operacionalismo impliquen supuestos (o tendencias) metafísicos.

Los escritos pertinentes de P. W. Bridgman han sido mencionados en el texto del artículo. Los dos artículos de Bergmann y Hempel son: Gustav Bergmann, "Sense and Nonsense in Operationism", *The Scientific Monthly*, LXXIX (1954), 210-4, reimp. en *The Validation of Scientific Theories*, 1956, ed. P. G. Frank, págs. 41-52; Carl G. Hempel, "A Logical Appraisal of Operationism", *ibid.*, LXXIX (1954), 215-20, reimp. en *The Validation*, etc., págs. 52-67. Ambos artículos son comunicaciones presentadas en el "Symposium" titulado "The Présent State of Operationalism" (Boston, 1953). — La obra de A. Cornelius Benjamin es: *Operationism*, 1955 [Bannerstone Division of American Lectures in Philosophy, ed. Marvin Farber]. — La obra de Philip Frank es: *Between Physics and Philosophy*, 1941. — La obra de Anatol Rapoport es: *Operational Philosophy*, 1953.

Véase también: Louis Weber *et al.*, *Pensée symbolique et pensée opératrice*, en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1935 [sesión del 21-XII-1935]. — C. C. Pratt, *The Logic of Modern Psychology*, 1939. — Herbert Feigl, B. F. Skinner *et al.*, "Symposium on Operationism", *The Psychological Review*, LII (1954), 251-77.

OPERADOR. Véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR.

OPINIÓN. En la *República* (V, 477 A-480 A), Platón señala que lo que es absolutamente es también cognoscible absolutamente, y que lo que no existe absolutamente no es en ningún respecto conocido. Pero habiendo cosas que a la vez son y no son, es decir, cosas cuyo ser es el estar situadas entre el ser puro y el puro no ser, hay que postular para la comprensión de ellas la existencia de algo intermedio entre la ignorancia, ἀγνοία, y la ciencia, ἐπιστήμη. Lo que corresponde a ese saber intermedio de las

cosas también intermedias es la opinión, δόξα. Se trata, según Platón, de una facultad propia, distinta de la ciencia, de una facultad que nos hace capaces de "juzgar sobre la apariencia" (477 E). Como conocimiento de las apariencias, la opinión es el modo natural de acceso al mundo del devenir y, por lo tanto, no puede ser simplemente desechada. Sin embargo, lo que caracteriza al filósofo es el no ser "amigo de la opinión", es decir, el estar continuamente abocado al conocimiento de la inmutable esencia. La concepción platónica de la opinión permanecía, pues, estrechamente vinculada a la admisión de la existencia y primado del mundo inteligible; no era simplemente una creencia, sino, como hemos visto, una facultad especial e irreductible, algo intermedio para un ser también intermedio. Sin embargo, el carácter probable de la opinión frente a la segura certidumbre de la visión intelectual de lo inteligible ha hecho posible lentamente el tránsito al concepto actual de opinión como algo distinto a la vez del saber y de la duda; en la opinión no hay propiamente un saber, ni tampoco una ignorancia, sino un modo particular de aserción. Esta aserción está tanto más cercana al saber cuanto más probables son las razones en las cuales se apoya; una posibilidad absoluta de estas razones haría coincidir, desde luego, la opinión con el verdadero conocimiento. En todo caso, en la opinión hay siempre, como señalan los escolásticos, un asentimiento, *assensus*, pero un asentimiento donde existe siempre *formido partis oppositae*, temor de lo sustentado por la aserción contraria. Por eso los escolásticos señalan que la razón formal de la opinión, es decir, aquello que la distingue de la certidumbre (VÉASE) es justamente el ser *assensus informus seu cum formidine contradictorii.*

Esta concepción de la opinión se refiere siempre a un sujeto o individuo que la sustenta. Distinto es el caso, en cambio, cuando se trata de la llamada opinión pública, investigada sobre todo por la sociología. La opinión es entonces un fenómeno social que no se halla situado en el mismo plano del saber o de la certidumbre, sino que expresa más bien una forma especial de comportamiento. La "opinión pública" es por esto más un modo de actuar que de pronunciarse sobre la realidad, aun cuando se trate de un actuar que implica su manifestación en ciertos pronunciamientos. Sin embargo, el pronunciamiento de esta opinión no se refiere, como el enunciado, a un objeto, sino que se refiere a la realidad misma que se pronuncia. Mientras la opinión individual es un acto intencional, la opinión pública es un estado y ella misma se convierte, dentro de una investigación sociológica o histórico-filosófica, en objeto de cualquier posible opinión en el sentido primeramente mentado.

Sobre el concepto de opinión en Platón y Aristóteles: O. Ihm, *Ueber den Begriff der Platonischen δόξα und deren Verhältnis zum Wissen der Ideen,* 1877. — L. M. Régis, *L'opinion selon Aristote,* 1935. — Jürgen Sprute, *Der Begriffder in der Platonischen Philosophie,* 1962 [Hypomnemata, 2]. — Sobre creencia y opinión: John Laird, *Knowledge, Belief, and Opinion,* 1931. — Sobre la opinión pública: G. Ellinger, *Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zur Wahrheit und Lüge im 10. 11. 12. Jahr.,* 1884. — Gabriel Tarde, *L'Opinion et la foule,* 1901. — Wilhelm Bauer, *Die öffentliche Meinung und ihre geschichtliche Grundlagen,* 1914. — Íd., íd., *Die öffentliche Meinung in der Weltgeschichte,* 1930. — Ferdinand Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung,* 1922. — William Albig, *Public Opinion,* 1939. — Sobre ciencia y opinión: Bernardino Varisco, *Scienza e opinioni,* 1901. — Sobre el poder y la opinión: A. Sauvy, *Le pouvoir et l'opinion,* 1949. — Íd., íd., *L'opinion publique,* 1956.

OPOSICIÓN. Estudiamos la noción de oposición (I) en la lógica y (II) en la metafísica.

I. La oposición en la lógica. Es menester distinguir entre la oposición en los términos y la oposición en las proposiciones. La *oposición en los términos* ha sido analizada por Aristóteles en *Cat.,* X 11 b. 15 - 13 b 35, así como en *Top.,* II, 109 b 18-25 - 113 b 1-15 y en varios pasajes de la *Met.* El texto principal es el primero; en él son considerados los opuestos, ἀντιθέσεις, como uno de los postpredicamentos (VÉASE). Según el Estagirita, las acepciones habituales de la oposición son:

(1) Oposición de *términos relativos,* o de *lo relativo,* πρός τί (como del doble a la mitad);

(2) Oposición de *términos contrarios, o de lo contrario* ἐναντία (como del mal al bien);

(3) Oposición de *la privación a la posesión,* κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν (como de la ceguera a la vista);

(4) Oposición de *la afirmación a la negación,* o de *lo contradictorio,* κατ' ἀντίφασιν (como de 'está sentado' a 'no está sentado' o de 'justo' a 'no justo').

Siguiendo a Aristóteles, los escolásticos han estudiado la oposición *(oppositio)* en los términos o, como se dice también, en las ideas en tanto que ideas no asociables. La oposición expresa la repugnancia de una idea respecto a otra idea o de una cosa respecto a otra cosa. Hay asimismo cuatro especies de oposición:

(1a) Oposición *contradictoria (*entre una idea o una cosa y su negación). *Hombre y No hombre* son ideas contradictorias;

(2ª) Oposición *privativa* (entre la forma o propiedad y su ausencia en el sujeto). *Visión y ceguera* en el hombre son ideas opuestas privativas;

(3ª) Oposición *contraria* (entre las ideas o las cosas bajo el mismo género, pero sin poder unirse simultáneamente bajo un mismo sujeto). *Virtud y vicio* son ideas opuestas contrarias;

(4a) Oposición *relativa* (entre dos o más entes articulados de acuerdo con un mismo orden). *Padre* e *hijo* son ideas opuestas.

La *oposición en las proposiciones* es estudiada en las proposiciones categóricas y en las proposiciones modales. Consideremos ante todo las primeras.

La *oposición en las proposiciones categóricas* es analizada por Aristóteles en *De int.,* IV 17 a 37 - 18 a 13 y en *An Pr.,* II 63 b 21 - 64 b 27. Exponemos a continuación el resultado del análisis aristotélico tal como ha sido elaborado por los escolásticos.

Señalemos ante todo que algunos escolásticos consideran que la oposición en las proposiciones es derivable de la oposición en los términos o ideas. Esta tesis se apoya en la ambigüedad con que es estudiada la oposición en *Cat., Top y Met.* — a diferencia de la claridad con que aparece en *De int.* No dilucidaremos este problema, pero señalaremos que aunque se puede mostrar dicha derivación en los textos del Estagirita

es conveniente en lógica mantener la diferencia entre la oposición en los términos y la oposición en las proposiciones.

La oposición en las proposiciones categóricas es definida como la afirmación y negación de la identidad del predicado y el sujeto, llamada asimismo afirmación y negación del mismo predicado con respecto al mismo sujeto: *affirmatio et negatio ejusdem de eodem.* Ejemplo de oposición de proposiciones es la que hay entre la proposición 'Juan es prudente" y 'No es verdad que Juan sea prudente'. Debe tenerse presente que las proposiciones opuestas no son lo mismo que las proposiciones dispares. En estas últimas no hay oposición lógica, la cual se expresa mediante el uso de las partículas 'es' ['es el caso que'] y 'no es' ['no es el caso que'].

Los lógicos establecen varias clases de oposición lógica entre proposiciones. Teniendo presente los tipos de proposiciones designadas con las letras 'A', 'E', 'I', 'O' (véase PROPOSICIÓN), tenemos tres clases de oposición.

(1b) Oposición *contradictoria.* Es la oposición entre A y O y entre E e I. Las proposiciones se oponen no sólo en cualidad (v.), sino también en cantidad (v.).

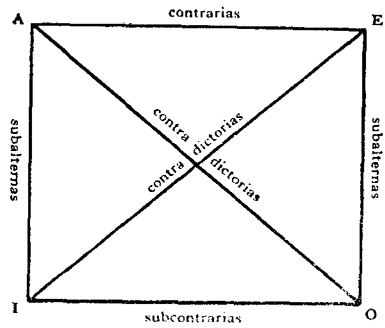
(2b) Oposición *contraria.* Es la oposición entre A y E. Las proposiciones se oponen en cualidad, pero no en cantidad, siendo ambas universales.

(3b) Oposición *subcontraria.* Es la oposición entre I y O. Las proposiciones se oponen en cualidad, pero no en cantidad, siendo ambas particulares.

No debe confundirse la negación de una proposición con la negación de uno de sus términos. Así, por ejemplo, siendo O contradictorio con A, O equivale a la negación de A, no a la negación de un término de A.

La oposición de las proposiciones A, E, I, O se esquematiza en el cuadro de la segunda columna, llamado *cuadro de oposición.*

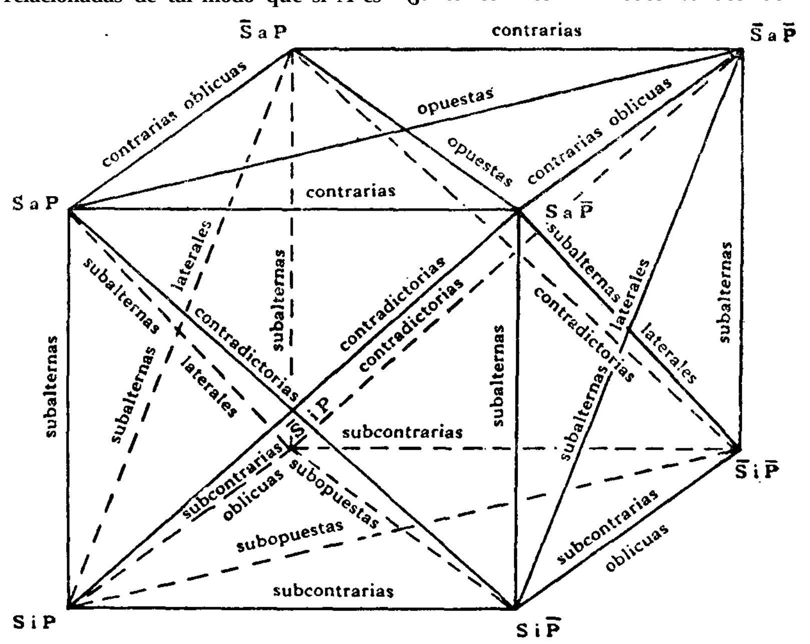
Se observará que hay una relación de "oposición" —la *subalterna*— entre A e I y entre E y O que no había sido mencionada. Es porque no es, propiamente hablando, una "oposición" lógica, sino verbal. Hay en ella relación entre una proposición más universal y una proposición menos universal. Las proposiciones subalternas son proposiciones (afirmativas o negativas) que difieren *sólo* en la cantidad. Cuando a veces se dice que hay cuatro clases de oposición, se entiende 'oposición' (lógica) en sentido impropio.



Del cuadro en cuestión se deriva que A y O y E e I (relación contradictoria) están opuestas de tal forma que las dos no pueden ser a la vez verdaderas y las dos no pueden ser a la vez falsas; que A y E (oposición contraria) están opuestas de tal modo que las dos no pueden ser a la vez verdaderas, pero las dos pueden ser a la vez falsas; que I y O (oposición subcontraria) están opuestas de tal modo que las dos pueden ser a la vez verdaderas, pero las dos no pueden ser a la vez falsas; y que A e I y E y O (relación subalterna) están relacionadas de tal modo que si A es verdadera, I es verdadera, si E es verdadera, O es verdadera, pero si I es verdadera A no es necesariamente verdadera, y si O es verdadera E no es necesariamente verdadera. Información complementaria sobre estos puntos en Contradictorio, Contrario, Subalterno y Subcontrario (VÉANSE).

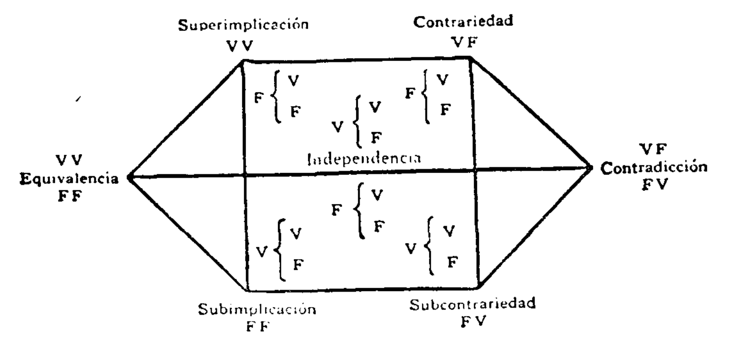
La validez de la relación subalterna depende de la adopción de la interpretación existencial de A y de E que hemos analizado en el artículo Proposición (v.). La relación mencionada no es válida dentro de la interpretación no existencial de A y de E. Advertimos, con todo, que estas opiniones no son admitidas por todos los autores; así, algunos de los pensadores del llamado grupo de Oxford (v.), especialmente Strawson y Hart, sostienen que el cuadro aristotélico sigue siendo válido sin necesidad de introducir ninguna cláusula existencial en A y en E que haga de estas proposiciones proposiciones existenciales. Arguyen dichos autores que las sentencias A, E, I, O son usadas por los lógicos de tendencia aristotélica dentro de un contexto que presupone la no vacuidad de los sujetos de los enunciados. Nos referimos con más detalle a esta cuestión en el citado artículo Proposición.

El cuadro de oposición (a veces se llama también *cuadro de oposiciones y cuadro lógico)* ha sido formalizado (junto con los 24 modos válidos de



silogismo categórico) por Ivo Thomas en el artículo "The Logical Square and Modes of Categorical Syllogism" *(Contemplations presented to the Dominican Tertiaries of Glasgow 1924-1929* [1949]). Resumen del mismo, en *The Journal of Symbolic Logic,* XVI (1951), 74-5.

Entre diversas otras figuras usadas en relación con nuestro problema mencionamos aquí dos: la de H. Reichenbach y la de John J. Doyle. En su artículo "The Syllogism Revised" (*Philosophy of Science,* XIX [1952]), Reichenbach ha presentado un *cubo*



de oposición (ver página anterior).

Las letras 'S' y 'P' representan clases; las letras 'a' e 'i', expresiones de clases; el signo '—' colocado encima de una letra se lee 'no'. Los esquemas que figuran en las ocho esquinas de los cubos son las relaciones que pueden construirse para dos clases, S y P.

En su artículo "The Hexagon of Relationships" *(The Modern Schoolman,* XXIX [1952], 93-4), J. J. Doyle ha presentado un *hexágono* que marca las relaciones entre las propias relaciones. Se simbolizan la contrariedad, la contradicción, la Subcontrariedad, la superimplicación, la Subimplicación, y también la equivalencia y la independencia. (Ver hexágono en esta página.)

'V' y 'F' se leen respectivamente "Verdadero', 'Falso'. Las definiciones deben leerse como se indica a continuación.

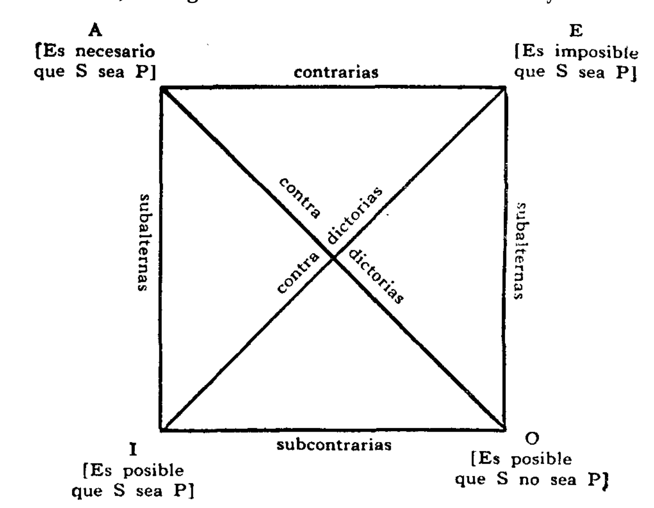
Equivalencia. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es verdadera; si la primera es falsa, la segunda es falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es equivalente a 'Ningún hombre es inmortal'.

Superimplicación. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es verdadera; si la primera es falsa, la segunda puede ser verdadera o falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es un superimplicado de 'Algunos mortales son hombres'.

Contrariedad. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es falsa; si la primera es falsa, la segunda puede ser verdadera o falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es contrario a 'Ningún hombre es mortal'.

Contradicción. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es falsa; si la primera es falsa, la segunda es verdadera. Así, 'Todos los hombres son mortales' es contradictorio con 'Algunos hombres son inmortales'.

Subcontrariedad. Si la primera proposición es verdadera, la segunda puede ser verdadera o falsa; si la primera es falsa, la segunda es verdadera. Así, 'Algunos hombres son mortales' es subcontraria de 'Algunos hombres son inmortales'.



Subimplicación. Si la primera proposición es verdadera, la segunda puede ser verdadera o falsa; si la primera es falsa, la segunda es falsa. Así, 'Algunos hombres son mortales' es un subimplicado de 'Todos los hombres son mortales'.

Independencia. Si la primera proposición es verdadera, la segunda puede ser verdadera o falsa; si la primera es falsa, la segunda puede ser verdadera o falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es independiente de 'Todos los mortales son hombres'.

En la lógica cuantificacional moderna las relaciones de oposición entre proposiciones categóricas son presentadas bajo forma de leyes. Las relaciones de oposición a que nos hemos referido al presentar el llamado cuadro de oposición son llamadas *leyes de oposición aristotélica.* Son expresadas por medio de los cuatro siguientes Incondicionales:

$$(x)\ (Fx \supset Gx) \equiv \sim (\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Gx),$$
$$(x)\ (Fx \supset \sim Gx) \equiv \sim (\exists x)(Fx\ .\ Gx),$$
$$(\exists x)(Fx\ .\ Gx) \equiv \sim (x)\ (Fx \supset \sim Gx),$$
$$(\exists x)(Fx\ .\ \sim Gx) \equiv \sim (x)\ (Fx \supset Gx).$$

Las llamadas *leyes de oposición simple* son expresadas por medio de los siguientes cuatro bicondicionales:

$$\sim (x)\ Fx \equiv (\exists x) \sim Fx,$$
$$\sim (\exists x)\ Fx \equiv (x) \sim Fx,$$
$$(x)\ Fx \equiv \sim (\exists x) \sim Fx,$$
$$(\exists x)\ Fx \equiv \sim (x) \sim Fx.$$

Para la lectura de estas fórmulas véase los artículos CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR; NOTACIÓN SIMBÓLICA y PROPOSICIÓN.

Trataremos ahora la *oposición en las proposiciones modales* (véase MODALIDAD). Fue estudiada por Aristóteles *(De int.,* 22 a 34 - 23 a 25) y elaborada por los escolásticos y ló-

gicos de otras tendencias. El cuadro de oposición que presentan los tratados de lógica aristotélico-escolástica es el que se ve en la página anterior.

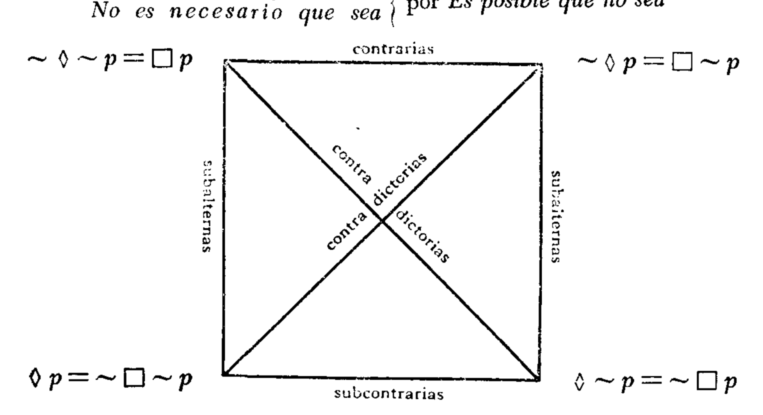
Como indica Maritain (*Petite logique* [1923], II, 2, C) este cuadro se basa en abstraer la cantidad del *dictum* y en considerar sólo la cantidad del *modus,* la cualidad del *modus* y la cualidad del *dictum.* Además, hay que suponer que 'contingente' es equiparable a 'posible' y que los siguientes cuatro pares de proposiciones a la izquierda pueden ser expresados por las cuatro proposiciones a la derecha:

Es imposible que no sea
No es posible que no sea } por *Es necesario que sea*

Es necesario que no sea
No es posible que sea } por *Es imposible que sea*

No es imposible que sea
No es necesario que no sea } por *Es posible que sea*

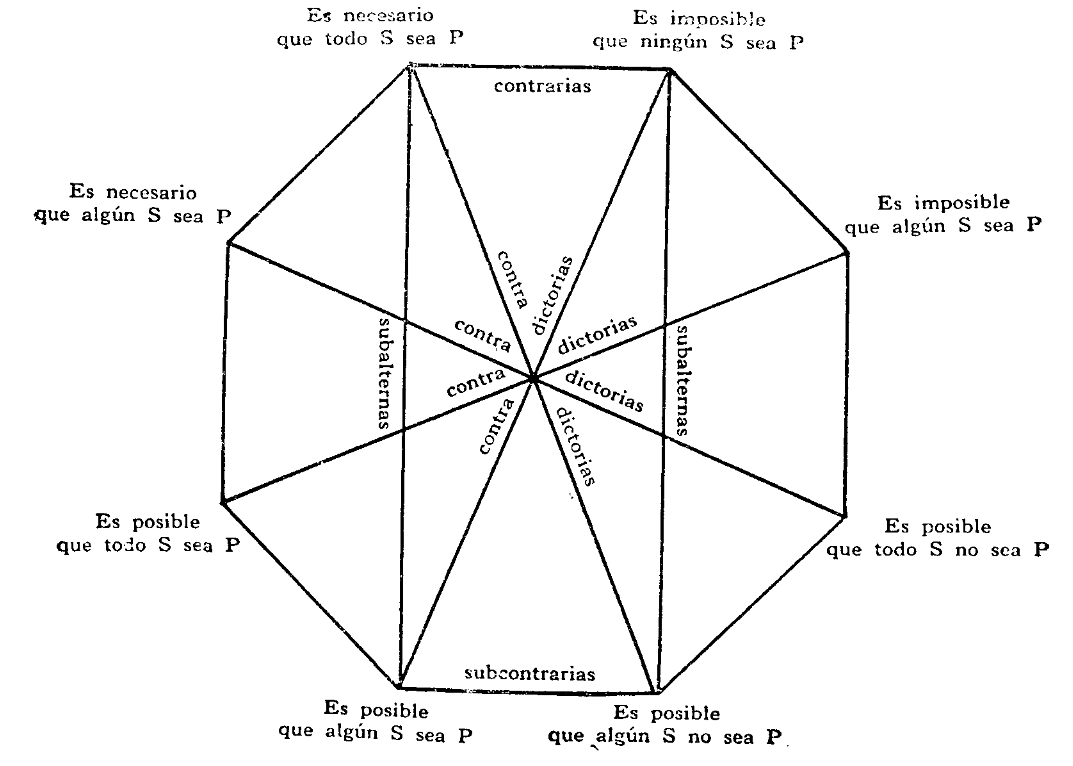
No es imposible que no sea
No es necesario que sea } por *Es posible que no sea*



Si se tiene en cuenta también la cantidad del *dictum,* ver el cuadro de oposición al pie de la página.

El cuadro de oposición en las proposiciones modales, presentado por Łukasiewciz (1953) [a la der.], es análogo al primero de los contenidos en este artículo, pero evita las ambigüedades en él inherentes usando el simbolismo moderno. Empleamos los signos modales de C. I. Lewis a que nos hemos referido en Modalidad (VÉASE) y en Notación (v.) simbólica.

II. La oposición en la metafísica. Varias formas de dualismo (v.) y de pluralismo (v.) metafísicos emplean la noción de oposición. Entienden por ella el modo de relación entre realidades contrarias. Tales realidades son concebidas por lo común como interdependientes. En algunas ocasiones la interdependencia de las realidades contrarias es estimada por el metafísico como la explicación del movimiento de los entes. En otras ocasiones no se introduce tal supuesto. Ejemplos del primer caso son: la oposición entre la atracción y la repulsión (entendidas en sentido metafísico); la oposición entre el ser y la nada. Ejemplos del segundo son: la



oposición entre la extensión y el pensamiento; la oposición entre lo finito y lo infinito.

La noción de oposición metafísica ha sido usada por muchos pensadores. Los más ilustres antecedentes son Heráclito y el Platón de los últimos diálogos. De un modo explícito fue presentada por Nicolás de Cusa, para el cual una de las cuestiones filosóficas centrales consiste en descubrir una *coincidentia oppositorum.* El filósofo moderno que más frecuente uso ha hecho del concepto de oposición metafísica, Hegel, ha seguido una vía análoga a la de Nicolás de Cusa. Para Hegel, la oposición *(Gegensatz)* es "la determinación propia de la esencia" *(Logik,* II Abs. I, i B 2; Glöckner, 4:505). Esto significa que "la diferencia cuyos aspectos *indiferentes* constituyen simplemente *momentos* de una unidad negativa, es la *oposición"* (*ibid.*, Glöckner, 4:525). En suma, la oposición metafísica supone el encuentro de los contrarios y, según Hegel, la superación de la lógica de la identidad.

No es necesario, sin embargo, admitir el carácter dialéctico de la oposición metafísica. Renouvier ha usado, por ejemplo, el concepto de oposición en un sentido menos especulativo. A su entender, las oposiciones no se "encuentran" nunca. Por el contrario, el filósofo no tiene más remedio que *decidirse* por una de las realidades opuestas, es decir, por uno de los términos del dilema (v.).

Las posiciones adoptadas en el problema de la oposición son muy varias. Las esquematizamos del siguiente modo: (1) Posición de quienes consideran que el problema de las oposiciones metafísicas carece de significación; (2) Posición de quienes admiten la oposición en el sentido de Hegel; (3) Posición de quienes admiten la oposición en el sentido de Renouvier; (4) Posición de quienes consideran toda realidad "opuesta" a la realidad metafísica principal como "contradictoria" o simplemente como "aparente".

Véase también CONTRADICCIÓN, POLARIDAD.

OPZOOMER (CORNELIS WILLARD) (1821-1892), nacido en Rotterdam, fue (1846-1890) profesor de filosofía en Utrecht. Partidario en su primera época del idealismo alemán y en particular del panenteísmo de Krause, recibió luego la influencia del positivismo, que le hizo rechazar toda metafísica, por lo menos en cuanto pretensión de rigurosa ciencia. Opzoomer puede ser considerado como un empirista naturalista, pues reduce toda ciencia del espíritu a una ciencia natural, pero tal reducción no afecta, a su entender, al territorio de la acción moral y a la esfera religiosa, que se encuentran más allá de toda ciencia y, por lo tanto, poseen su propio fundamento. Opzoomer llegó, finalmente, a reconocer inclusive a dichos órdenes la posibilidad de proporcionar un conocimiento unitario sobre el mundo y la vida, conocimiento en el cual deben insertarse los saberes científicos particulares vivificados por una concepción ética inclinada al optimismo.

Obras principales: *De naturall obligatione,* 1846 (dis.). — *De leer van god bij Schelling, Hegel, Krause,* 1846 *(La doctrina de Dios* [la teología] *en S., H., K.*). — *De weg der wetenschap. Een Handboek der Lógica,* 1851 *(El camino del saber. Manual de lógica*). Este libro fue refundido en el volumen *Het wezen der kennis. Een Leerboek der Lógica,* 1863 *(La esencia del conocimiento. Manual de lógica).* — *De philosophica natura,* 1852. — *Wetenschap en wijsbegeerte,* 1857 (*Ciencia y filosofía*). — *De waarheid en hare kenbronnen,* 1859 *(La verdad y sus fuentes*). — *De godsdienst,* 1867 *(La religión*). — *Losse Maden,* 3 vols., 1886-1887 (*Hojas sueltas*).

ORACIÓN. Véase DISCURSO, PROPOSICIÓN, SENTENCIA.

ORACULA CHALDAICA. Véase ORÁCULOS CALDEOS.

ORÁCULOS CALDEOS. Dentro de las religiones de misterio que se extendieron por el mundo helenístico-romano especialmente a partir del siglo I antes de J. C., podemos incluir los misterios filosóficos, especialmente importantes para el historiador de la filosofía, por cuanto se relacionaron pronto con diversas tendencias: neopitagorismos, platonismo ecléctico, sincretismo, etc., y luego gnosticismo. Pueden ser definidos como misterios que no se limitan a la prescripción de una serie de ritos, sino que implican una doctrina sobre el universo y en particular sobre el puesto del alma dentro del mismo. Común a todos estos misterios filosóficos era la idea de que el alma había vivido anteriormente en un lugar celeste y que de allí descendió (o cayó) a la tierra después de atravesar una serie de círculos. Mezclada con la materia, su destino consiste en regresar a su lugar originario, a cuyo fin debe purificarse de toda mancha. Los símbolos y los ritos constituyen la explicación de este destino y a la vez el camino para la liberación de la morada terrestre. Ahora bien, los llamados *Oracula Chaldaica (Oráculos caldeos)* tuvieron en estas concepciones una influencia predominante. Procedentes del siglo II después de J. C. forman un poema en el cual se mezclan —con motivos órficos, platónicos, pitagóricos, gnósticos y aun estoicos— todos los temas antes señalados: descripción del universo como formado por círculos concéntricos, del alma como ser descendente y ascendente, de la materia como prisión y mancha, de los astros como divinidades a las cuales se incorpora el alma que, después de las purificaciones, regresa a su "patria originaria". Muchas de las concepciones que se desarrollaron en los sistemas gnósticos —nostalgias, arrepentimientos, caída, regreso, etc.— y que fueron combatidas por Plotino se hallan expresadas en los *Oráculos.* Éstos presentaban a Pitágoras como el ejemplo máximo del sabio —de hecho, del sabio-dios— por lo cual puede relacionarse la doctrina expresada en los *Oráculos* —surgida probablemente antes de la fecha que se atribuye a los mismos— con la expansión de la llamada religión de misterios neopitagórica, que tuvo una basílica en Roma en la época del emperador Claudio.

Edición de los Oráculos por W. Kroll, *de Oraculis Chaldaicis* 1894 [Breslauer Philologische Abhandlungen, VII, 1]. — Véase W. Theiler, *Die chaldäische Orakel und die Hymnen des Synesios,* 1942. — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* especialmente vol. III, 1945.

ORATORIA. Véase RETÓRICA.

ORDEN. Como disposición o arreglo, el orden es, según Aristóteles, una de las formas o clases de la medida (*Cat.*, 8, 8b 27; también *Met.*, Δ, 19, 1026b 1). Ésta debe entenderse, sin embargo, en sentido "ontológico" y no sólo como arreglo especial de cosas entre sí o de las partes entre sí de una cosa. Por eso Aristóteles vincula el orden en tanto que

disposición, διάθεσις, con el hábito (VÉASE), ἕξις, y supone que la diferencia fundamental entre ambos reside en la menor permanencia del primero. Desde este punto de vista puede entonces decirse *también* que el orden es una determinada relación recíproca de las partes: *relatio partium ad invicem.* Esta es la opinión que se atribuye a San Agustín y a Santo Tomás, aun cuando estos dos autores no conciban siempre exactamente del mismo modo la noción de "orden". Resumiremos brevemente ambas concepciones.

Para San Agustín, el orden *(ordo)* es uno de los atributos que hace que lo creado por Dios sea bueno. Dios ha creado las cosas según forma, medida y orden (*species, modus, ordo*). El orden es una perfección. Desde el punto de vista metafísico, el orden es (o aparece como) la subordinación de lo inferior a lo superior, de lo creado al Creador. Si no hubiera tal subordinación —si, por ejemplo, lo inferior "se rebelara" contra lo superior—, no habría orden, sino "desorden". San Agustín usa el término 'orden' en varios contextos importantes; por ejemplo, para definir la virtud, la cual es un *ordo amoris* u "orden del amor" *(De civ. Dei,* L, xv, 22); en verdad, "el orden es amor", *ordo est amoris (De doct. christ.,* I, 27).

Hemos reproducido la definición que da Santo Tomás de 'orden' — "cierta relación recíproca de las partes". Teológica y metafísicamente, esta definición presupone la jerarquía ontológica a que se refiere San Agustín (Cfr. *supra*). Pero la noción de orden en Santo Tomás es compleja. Como señala Brian Coffey (art. cit. en bibliografía), la fórmula en cuestión, que Eisler menciona en su *Wörterbuch der Philosophie,* como la definición tomista de orden dada en In *XI Met.,* lect 12 (ed. Cathala, Nº 2377), es de algún modo una definición de 'orden'. Pero es también, y más particularmente todavía, una definición de *situs.* La frase completa de Santo Tomás al respecto es: *Positio vero non addit supra ubi, nisi ordinem partium determinatum, quae nihil est quarr determinata relatio partium ad invicem.* Rectamente entendido, el orden incluye algún modo del "antes" y del "después": *includit in se aliqucm modus prions et posterioris* (*S. theol.,* II-IIª, q. XXVI a 1). De ahí que Brian Coffey proponga como definición del término *ordo* en el lenguaje de Santo Tomás una fórmula compuesta de los varios elementos que éste distingue; el orden sería entonces "la disposición de una pluralidad de cosas u objetos de acuerdo con la anterioridad y la posterioridad en virtud de un principio". En todo caso, lo fundamental para nosotros es entender que la relación de las partes respecto a un espacio —que es para los modernos la primera imagen que suscita la palabra "orden"— está en la concepción "clásica" vinculada y aun subordinada a la relación respecto a la clase a la cual pertenecen las partes y, en último término, respecto a la idea.

En todo caso, parece haber una diferencia notoria entre la concepción "medieval" del orden (ya sea agustiniana, ya tomista, ya ambas) y muchas de las concepciones "modernas". Según Paul Ludwig Landsberg, el concepto medieval del orden "no se refiere, en modo alguno, en su esencia, a una pluralidad de cosas reales y a sus relaciones en las formas variadas de la separación, como ocurre con el concepto moderno. Una sola cosa aislada puede como tal estar bien Ordenada', ser justa, siempre que tenga con su idea, preexistente en Dios, la relación de adecuación *(Die Welt des Mittelalters und Wir,* 1922 [en trad. esp.: *La Edad Media y nosotros,* 1925, pág. 142]. El concepto moderno del orden "se refiere a una relación de realidades entre sí; el medieval, a la relación completamente distinta de la cosa real con su idea" *(loc. cit.*). En la época moderna, por consiguiente, el orden sufre un proceso de desontologización y de cuantificación que lo convierte en una "disposición" geométrica y numérica y, desde luego, a partir del predominio del análisis, reducible siempre a la última. Cierto es que en algunos casos el orden dentro del pensamiento moderno es entendido nuevamente en un sentido muy aproximado al griego y al medieval: la conocida afirmación de Spinoza respecto a que el *ordo et connexio idearum* son los mismos que el *ordo et connexio rerum* (*Eth.,* II, prop. vii) se halla dentro de un concepto "ontológico" del orden. Lo mismo, y a mayor abundamiento, puede decirse de Leibniz. Que el mundo esté "ordenado" significa para este autor primariamente que está, por así decirlo, ontológicamente jerarquizado (véase JERARQUÍA). Hay orden, porque hay un principio de ordenación según el cual "cada cosa está en su lugar". Dicho sea de paso, en esta concepción ontológica del orden se funda en gran parte el optimismo (v.) de Leibniz. Ello no quiere decir que Leibniz tenga en cuenta solamente el orden "ontológico"; quiere decir más bien que este orden es el fundamento de todas las demás especies de orden — el físico, el matemático, etc. Es interesante advertir que en este como en muchos otros respectos Leibniz trata de unir el pensamiento tradicional con el moderno; el orden es una jerarquía, pero también una serie — o, si se quiere, es una jerarquía porque es una serie, y toda serie es de algún modo "jerárquica". También es interesante ver que Leibniz anticipa aquí ciertas tendencias posteriores, tendencias que podríamos llamar "topológicas" y que consisten *grosso modo* en concebir toda serie como un "cierto orden". También es "ontológica" la idea de orden en Wolff. Este autor define 'orden' como *similitudo obvia in modo, quo res juxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur* (*Ontologia,* § 472) y trata la noción de orden en relación con las de verdad y perfección.

Lo que podría llamarse "desontologización" de la idea de orden en la edad moderna no equivale, pues, a decir que en toda la edad moderna la idea de orden es independiente de la de jerarquía "ontológica". Por un lado, hay las "excepciones" antes reseñadas. Por el otro lado, muchos pensadores modernos siguen teniendo en cuenta la idea de orden como orden del ser, *ordo essendi.* Pero de acuerdo con cierta tendencia a subrayar las cuestiones del conocimiento frente a las cuestiones sobre la realidad (véase FILOSOFÍA MODERNA), parece como si "orden" fuera primariamente para muchos autores modernos un orden del conocer, *ordo cognoscendi.* Además, se tiene menos en cuenta —como cuestión central— el orden sobrenatural para insistir en el orden natural. El orden, en suma, parece residir "en las cosas mismas" en cuanto son "conocidas". De ahí el paso de la idea de orden a la de regularidad (y de uniformidad) de la Naturaleza.

Se ha hablado también a veces de

un "orden del amor" y de un "orden del corazón". Estos conceptos, inspirados principalmente en San Agustín, han sido elaborados por Pascal y en la época contemporánea por Max Scheler. Se trata en este caso de un "orden" fundado en valoraciones y en actos de preferencia y repugnancia que se supone tienen un fundamento "objetivo", pero no forzosamente racional. Se ha hablado asimismo de un "orden vital". Este último concepto se debe a Bergson. Supone este filósofo que por lo común el orden es concebido como un orden matemático, y que este orden es estimado como el positivo. Así, la mente concibe la posibilidad de un desorden al cual se sobrepondría el orden geométrico. En opinión de Bergson, la teoría del conocimiento se centra justamente en el supuesto de la posibilidad de una ausencia de orden y, consiguientemente, en el problema de la posibilidad de la sumisión de una realidad al "orden". Ahora bien, el desorden es, en última instancia, el calificativo que recibe un orden no esperado. En rigor, hay dos especies de órdenes, que hacen surgir la idea de desorden cuando la mente va al encuentro de una de ellas y topa con la otra. La idea de desorden es así una simple idea práctica: el resultado de una decepción del espíritu, pero no la expresión de una ausencia de algo positivo. Los dos órdenes son, según Bergson, el vital y el inerte, el "querido" y el "automático", el hallado por el espíritu cuando progresa en la forma de la tensión y el encontrado por él cuando, invirtiendo la dirección anterior, se inclina a la extensión. Y el sentido común advierto su separación y también su unión cuando habla igualmente del orden de los fenómenos astronómicos y del orden de una sinfonía, que no es determinación absoluta, sino, por el contrario, absoluta imprevisibilidad. Análogamente a lo que ocurre con la nada, no hay un desorden de derecho y un posible orden que habría que explicar y que constituye un problema; la contingencia de uno de los órdenes es sólo contingencia con respecto a su contrario, pero jamás contingencia absoluta. La ausencia de orden es entonces, cuando la concibe el pensamiento y no expresa una situación de la vida práctica, un mero verbalismo sin contenido; el desorden es negación de un orden y, *por consiguiente,* implica admisión del orden contrapuesto. El problema fundamental de la teoría del conocimiento —cómo organiza el entendimiento la incoherente diversidad de lo dado— y sobre todo el problema kantiano son considerados por Bergson a causa de ello como pseudo-problemas.

De naturaleza más formal son otras teorías del orden. Daremos dos ejemplos de ellas. Uno es la teoría del orden propuesta por W. Donald Oliver. Según este autor, el orden puede definirse como "una disposición de un conjunto de entidades producido por la correlación —de acuerdo con una regla— de una disposición de estas entidades con otra disposición independiente de la primera". El orden serial de los números enteros positivos cumple las citadas condiciones. Hay que observar, con todo, que el concepto de orden no coincide con el de sucesión, pues el orden (matemático) debe explicarse tanto por la posición serial como por la índole de las entidades ordenadas. Oliver pretende aplicar la mencionada definición general de orden a todas las especies de conjuntos ordenados, tanto en el mundo ideal como en el real. El otro ejemplo es la teoría del orden propuesta por Frank Schmidt. Este autor se basa en Hans Driesch, en J. Royce, y en algunos resultados de la lógica matemática (principalmente, en la lógica de las relaciones desarrollada en *Principia Mathematica*). En parte se trata de la traducción a un lenguaje ontológico del lenguaje lógico. Schmidt define el orden como *Beziehungsgefüge*— tramas relaciónales". Las cuatro tramas fundamentales son, a su entender, las siguientes: exclusión (*Ausschluss*), comunidad (*Gemeinschaft*), contigüidad *(Berührung)* e inclusión (*Einschluss*).

En lo que toca a la noción de orden como noción primariamente, o exclusivamente, formal, daremos al respecto algunas precisiones.

'Orden' es definido como la disposición (o disposiciones) de un conjunto de entidades. Ejemplos de ordenación de conjuntos de entidades son: el orden de los números naturales, el orden de los puntos en una línea. De un modo más formal el orden es definido como la relación (o relaciones) entre miembros de una clase según la cual (o las cuales) unos miembros preceden a otros y otros miembros siguen a otros. Los miembros son llamados con frecuencia *elementos*: se dice, pues, que hay orden entre elementos de un conjunto. Varias clases de órdenes son posibles. Un conjunto se llama *parcialmente ordenado* si su relación de ordenación es reflexiva, transitiva y antisimétrica. Un conjunto se llama *simplemente ordenado* si la relación de ordenación es reflexiva, transitiva, antisimétrica y conexa [los conjuntos simplemente ordenados son llamados *cadenas*]. Un conjunto es llamado *casi-ordenado* si la relación de ordenación es reflexiva y transitiva. Un conjunto se llama *bien ordenado* cuando satisface una condición de cadena llamada *cadena descendente.* Como se advierte, las nociones usadas en la teoría lógica y matemática del orden son nociones pertenecientes a la doctrina de las relaciones (véase RELACIÓN). B. Russell había ya señalado que los órdenes seriales se definen por medio de relaciones, pero había restringido excesivamente la definición de orden al referirse únicamente a las relaciones transitivas, conexas y asimétricas.

El concepto bergsoniano del orden se halla expuesto en *L'Évolution créatrice,* 1907, Cap. III ("Le désordre et les deux ordres"). — Para la teoría de W. Donald Oliver: *Theory of Order,* 1951. — Para la teoría de Franz Schmidt: *Ordnungslehre,* 1956. — La teoría del orden o "lógica" de Hans Driesch (en la cual se funda en parte la de F. Schmidt) se halla expuesta en las dos siguientes obras de Driesch: *Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden* (1912) y *Die Logik als Aufgabe. Eine Studie über die Beziehung zwischen Phänomenologie und Logik, zugleich eine Einleitung in die Ordnungslehre* (1913). — Sobre el "orden del corazón" y el "orden del amor" véase Max Scheler, *Ordo amoris (Werke aus dem Nachlass,* t. I. Zur *Ethik und Erkenntnislehre,* 1933; trad. esp. de la parte citada en *Muerte y supervivencia. Ordo amoris,* 1934). — Sobre diversas nociones de orden: Helmut Kuhn y F. Wiedmann, eds., *Das Problem der Ordnung,* 1982 [Verhandlungen des Sechsten Deutschen Kongresses für Philosophie, München, 1960]. — Sobre el orden natural del pensar: Ludwig Fischer, *Die natürliche Ordnung unseres Denkens,* 1927.

— Sobre la idea del orden en la historia occidental: Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abenländischen Idee*, 1941 (y también los libros de Arthur O. Lovejov, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea*, 1930, y Martin Foss, *The Idea of Perfection in the Western World*, 1946). — Sobre el concepto lógico-matemático de orden: Bertrand Russell, "On the Notion of Order", *Mind*, X (1901), 30-51. — E. V. Huntington, *The Continuum and Other Types of Serial Order*, 1917. — C. Kuratowski, "Sur la notion de l'ordre dans la théorie des ensembles", *Fundamenta mathemativa*, II (1921). — Sobre el concepto de orden en la filosofía tomista: A. Blanche, O. P., "La Notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, X (1921), 169-93. — Íd., íd., "Les mots signifiant la Relation dans la langue de Saint Thomas d'Aquin", *ibid.*, XXV (1925), 363-88. E. A. Pace, "The Concept of Order in the Philosophy of Saint Thomas", *New Scholasticism*, II (1928), 51-72. — A. de Silva-Tarouca, "L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas", *Revue néoescolastique de Philosophie*, XL (1937), 341-84. — Brian Coffey, "The Notion of Order according to St. Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman*, XXVII (1949), 1-18. — J. M. Ramírez, O. P., *De ordine. Placita quaedam thomistica*, 1963 [Biblioteca de teólogos españoles, XXI, C4]. Sobre el orden de la naturaleza: Joseph M. Marling, *The Order of Nature*, 1934 (tesis). — Sobre el orden de la finalidad: R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, 1932 (trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad*, 1949). — Sobre el orden social: Henry Slesser, *Order and Disorder*, 1945. — Orden en sentido "existencial": Jean Wahl, A. de Waelhens, V. Lossky, J. Hersch *et. al.*, *Ordre, Desordre, Lumière*, 1952.

ORESME (NICOLÁS DE). Véase NICOLÁS DE ORESME.

ORESTANO (FRANCESCO) (1873-1945) nacido en Alia y profesor (1907-1924) en la Universidad de Palermo, se propuso, en primer lugar y de un modo análogo a N. Hartmann, apartarse de toda construcción sintética para atender a lo que llama el sistema de los problemas, a diferencia del sistema de las soluciones a que tiende la filosofía tradicional, aun en sus manifestaciones más circunspectas y críticas. La investigación de los problemas le condujo inmediatamente al reconocimiento de las experiencias de las relaciones como hecho fundamental, pues en ellas se dan, según Orestano, los esquemas de todo pensamiento y aun de toda acción, del conocimiento vulgar, del saber científico y del obrar moral. Ahora bien, las mismas relaciones apuntan necesariamente a las trascendencias, que de este modo son experimentadas y no simplemente supuestas. La indagación consecuente de las relaciones, tanto de las que se refieren al sujeto como al objeto, permite la elaboración de un sistema de categorías o coordenadas que no debe considerarse nunca definitivo, pues las categorías son acrecentables y rectificables en virtud de la experiencia humana e histórica. Sólo la reunión de todas las categorías posibles, el perspectivismo de las categorías, podría proporcionar un sistema completo de filosofía, sistema que es de hecho imposible por la limitación de la experiencia, pero que puede continuamente perfeccionarse. Orestano atiende en particular al aspecto práctico de la experiencia, que si por un lado le conduce a una filosofía de la acción no le hace depender, por otro, de un unilateral pragmatismo, no sólo por la afirmación de lo trascendente, sino por la necesidad de atenerse a todas y no sólo a algunas de las experiencias de las relaciones. Mas el primado de la acción en la vida humana se revela en la función desempeñada por los valores, que si bien son primitivamente creados no se limitan a la realidad humana, sino que trascienden de ella hacia lo absoluto.

Obras principales: *Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica*, 1903. — *Comenio*, 1906. — *I valori umani*, 2 vols., 1907 (trad. esp.: *Los valores humanos*, 1947). — *A. Rosmini*, 1908. — *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, 2 vols., 1911-1915. — *Corso di filosofia del diritto*, 1924. — *Nuovi principî*, 1925. — *Vertía dimostrate. Saggi di filosofia critica*, 1934. — *Il realismo*, 1936 [en colaboración con F. Olgiati]. — *Il nuovo realismo*, 1939. — Ed. de *Opere complete* (inacabada), 18 vols., 1939-1945; nueva ed.: *Opera omnia*, dir. por C. Ottaviano, ed. C. Dolió y A. di Stefano desde 1960. — Véase Carmelo Ottaviano, *Il pensiero di Francesco Orestano*, 1933. — Luca M. da Carré, *Filosofia e scienza in F. Orestano*, 1941. — R. Castelbuono, *Esperienza, realtà, valori nel superrealismo di F. Orestano*, 1955 [monog.].

ORFISMO. Se llama *orfismo* la doctrina propagada por los adeptos de los misterios órficos y los ritos ligados a tal doctrina. Estos ritos se basan en una mitología: la de Dionisos, hijo de Zeus y de Perséfone, que fue devorado por los Titanes, salvo el corazón, que fue dado a Zeus por Atenea. Destruidos los Titanes por los rayos de Zeus, emergieron de sus cenizas los hombres, cuya existencia aloja dentro de sí el mal de los Titanes y el bien de Dionisos. Dionisos nació de nuevo del corazón tragado por Zeus; esta resurrección es fundamental en la doctrina órfica y en sus ritos; por un lado, llevó a la creencia en la transmigración; por el otro, a la abstinencia de carne. Se atribuye al poeta Orfeo (siglo VI antes de J. C.) el haber fijado los puntos esenciales de tal mitología y doctrina en los llamados *himnos órficos*. Desde el punto de vista filosófico, interesan sobre todo los testimonios que hay sobre el orfismo en Pitágoras, en Empédocles *(Las Purificaciones)* y en Platón. El orfismo aparece aquí como una de las religiones de misterios a que nos hemos referido en el artículo Misterio (VÉASE) y que oscila entre lo mágico-religioso y lo filosófico. La cuestión es, sin embargo, muy complicada. Hasta hace relativamente poco tiempo se creía que el orfismo filosófico era una depuración del orfismo mitológico. Se suponía, además, que había existido una secta órfica de la cual tomó Pitágoras parte de sus enseñanzas. Dodds ha mostrado, empero, que el contacto con las culturas chamanísticas puede perfectamente explicar las ideas órficas de la "excursión psíquica" del alma, la afirmación de la posibilidad de la presencia de ésta en varios lugares a la vez, la idea del σῶμα σῆμα (o el cuerpo como sepulcro del alma) y otras doctrinas análogas. Según esta interpretación, la doctrina de la separación entre lo corporal y lo anímico no procede de la tradición griega, la cual concebía (inclusive después del orfismo) que el cuerpo y el alma son realidades equivalentes (Cfr. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, págs. 147 y sigs. [trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, 1960]).

Ed. críticas: *Orphicorum Fragmenta,* 1948, ed. Otto Kern. — *Orphei Hymni iteratis curis G. Quandt* (Berlin, 1955).

Véase L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique,* 1955.

ORGANICISMO. El término 'organicismo' ha sido usado con varios propósitos: 1. Para designar una cierta dirección en la biología y, más frecuentemente, en la filosofía de la biología o la filosofía de lo orgánico. 2. Para designar una concepción del mundo, a menudo estrechamente relacionada con el modo como se entiende el organicismo en la filosofía biológica. 3. Para designar una concepción acerca de la sociedad, o bien de la sociedad y el Estado. Estos tres sentidos de 'organicismo' no son siempre independientes entre sí; el sentido 1 lleva a veces al sentido 2, y éste abarca con frecuencia los sentidos 1 y 3. Sin embargo, los trataremos separadamente para mayor claridad.

Como dirección en la biología, el organicismo es la doctrina según la cual el comportamiento de los seres biológicos no puede explicarse, o no puede explicarse sólo, mecanísticamente. El organicismo rechaza, pues, el mecanicismo (VÉASE), pero no por ello se adhiere al vitalismo, especialmente si este último es de carácter radical. En rigor, dentro de la teoría biológica el organicismo es una posición intermedia entre el vitalismo extremo y el puro mecanicismo. El organicismo ha recibido también los nombres de "biologismo" y de "biología organística". Como sus tesis suelen presentarse dentro de la corriente "vitalista" —y a menudo como un matiz de tal corriente—, nos hemos referido más extensamente al organicismo biológico en VITALISMO. Indiquemos aquí sólo que el organicismo —como, por lo demás, cualesquiera doctrinas de este tipo— puede ser principalmente "organicismo real" o principalmente "organicismo conceptual", es decir, referirse respectivamente a la realidad o más bien al método por medio del cual puede comprenderse tal realidad. En algunos casos, el "organicismo real" y el "organicismo conceptual" van aparejados.

Como concepción del mundo el organicismo se expresa de varios modos. Por un lado, afirma que la realidad es de tipo orgánico —lo que casi siempre quiere decir que tiene la estructura de un organismo y no de una máquina como afirma uno de los matices del mecanicismo (v.)—, es decir que tiene todas o algunas de las características del organismo a que nos hemos referido en el artículo ORGANISMO. A su vez, esta afirmación puede entenderse o en forma literal (así, en la comparación por algunos filósofos antiguos del mundo con un "gran animal"), en forma cuasi-literal (así, en las doctrinas organicistas de algunos pensadores del Renacimiento, como Bruno, o de algunos "filósofos de la Naturaleza", como Schelling), o en forma "biologística" o "cuasi-biologística" (así, en los teorías de la evolución emergente, en Bergson, en la llamada "filosofía del organicismo", de Whitehead, etc.). En todos estos casos, el organicismo es una tesis, o conjunto de tesis, sobre la realidad. Pero el organicismo puede entenderse también como una "forma de pensar", esto es, como un tipo de pensamiento basado en lo que S. C. Pepper ha llamado "una metáfora radical". Según dicho autor, el organicismo como forma de pensar se caracteriza por la afirmación de que la realidad se halla constituida por "fragmentos de experiencia", los cuales aparecen con "nexos", que dan lugar a "contradicciones". Estas últimas se resuelven o superan en la idea de un "todo orgánico" que se supone se hallaba implícito en los "fragmentos" antedichos y que trascienden las contradicciones por medio de una totalidad coherente, de modo que se preservan, sin pérdida, los "fragmentos" originarios.

En cuanto al organicismo como concepción acerca de la sociedad, se manifiesta a veces como resultado de una interpretación "biológica" de la realidad social, según la cual la sociedad humana se estructura y comporta de un modo parecido a un organismo biológico. A veces se entiende lo que podemos llamar "organicismo social" como un método con el fin de entender la sociedad como un "todo" en vez de descomponerla en sus "partes". Hay muy diversas teorías sociales organicistas. Nos limitamos a mencionar, como ejemplos, H. Spencer (VÉASE), A. Espinas *(Des sociétés animales,* 1877), O. Spann (VÉASE) y, más específicamente, René Worms (1869-1926: *Organisme et société,* 1895) y Albert Schäffle (1831-1903: *Bau und Leben des sozialen Körpers,* 4 vols., 1875-1877 [trad. esp.: *Estructura y vida del cuerpo social,* s/a.]. Hay diferencias considerables entre estas teorías. Así, por ejemplo, mientras (por motivos naturalistas) Spencer tiende a identificar la sociedad con un organismo, René Worms estima que no hay ninguna identidad entre los procesos biológicos y los sociales, pero hay una homogeneidad entre ellos que hace posible afirmar el carácter "superorgánico" de la sociedad y todo lo social.

Puesto que todas las formas de organicismo se fundan en una idea acerca de lo que es "lo orgánico", es conveniente decir unas palabras acerca de este último concepto. Lo hacemos en el artículo ORGÁNICO, que puede considerarse como un complemento del presente.

Obras sobre concepciones organicistas, principalmente en el sentido (1) —pero incluyendo algunas que podrían incluirse bajo el sentido (2)—, se hallan en la bibliografía del artículo ORGÁNICO. Aquí indicaremos sólo algunas obras sobre la llamada "concepción orgánica del mundo" y sobre la concepción organicista de la sociedad.

Para lo primero: L. Bardonnet, *L'Univers-Organisme (Néo-Monisme),* 2 vols., 1912, 2» ed., 6 vols., 1923-1927. — M. Krewer, *Grundlagen einer organischen Weltanschauung,* 1920. — W. E. Ritter y E. W. Bailey, *The Organismal Conception. Its Place in Science and Its Bearing in Philosophy,* 1928. — O. Feyerabend, *Das organologische Weltbild. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Theorie des Organischen,* 1939, nueva ed., 1956. — S. C. Pepper, *World Hypothèses,* 1942, Cap. XI.

Para lo segundo, además de las obras citadas en el texto: Erza T. Towne, *Die Auffassung der Gesellschaft als Organismus, ihre Entwicklung und ihre Modifikationen,* 1903.

ORGÁNICO, ORGANISMO. Como el vocablo ὄργανον, "órgano" (véase ORGANON) significó primariamente "instrumento", el término "orgánico" se refiere al carácter de un órgano, y sobre todo al hecho de que un órgano (o instrumento) se compone de partes desiguales bien que combinadas, montadas o armadas de forma que pueda ejecutar la función o funciones para las cuales ha sido designado. Rudolf Eucken recuerda que esta significación de 'orgánico', que se halla en Aristóteles (por ejemplo, en *Pol.,* 1259 b 23), persiste hasta por lo menos

mediados del siglo XVIII. Así, por ejemplo, Suárez ha definido un *corpus organicum* como sigue: *Dicitur corpus organicum quod ex partibus dissimilaribus componitur y* Baumeister (discípulo de Wolff) lo definió del modo siguiente: *Corpus dicitur organicum quod vi compositionibus suae ad peculiarem quandam actionem aptum est.* A estas definiciones de 'orgánico' o, mejor, de 'cuerpo orgánico' mencionadas por Eucken podrían agregarse otras similares; por ejemplo, Santo Tomás habló de *corpus organicum* como el cuerpo "equipado con instrumentos". En estos sentidos no hay incompatibilidad entre "orgánico" y "mecánico". Todavía hoy se habla de 'organización' en muchos sentidos, incluyendo el de las máquinas, las cuales pueden estar efectivamente "organizadas".

Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII se ha tendido a usar Orgánico' como adjetivo que cualifica ciertos cuerpos: los cuerpos "biológicos" u "organismos". Ha sido por ello cada vez más común contraponer lo orgánico a lo mecánico, y, por consiguiente, las concepciones llamadas "organicistas" (véase ORGANICISMO) a las llamadas "mecanicistas" (v. MECANICISMO). La idea que subyace en dicha contraposición es la de que el "organismo" no es reducible a una "máquina", aun cuando desde el momento en que se ha querido establecer en qué consisten las diferencias entre lo orgánico y lo mecánico no ha sido siempre fácil destacar propiedades que correspondan exclusivamente a uno de ellos. Así, por ejemplo, se ha dicho que lo orgánico se caracteriza por la funcionalidad — la cual puede ser también característica de lo mecánico, en cuanto que una "máquina" incluye asimismo cierta serie de "funciones". Por eso en muchos casos en que se han mencionado propiedades que se suponen características de lo orgánico se ha tenido que especificar en qué consisten tales propiedades. Así ha ocurrido con la anteriormente mencionada "funcionalidad" y también, aunque menos, con propiedades o características tales como la "totalidad" (el ser un todo distinto de la suma de partes, en virtud de una cierta "constitución holológica"), el carácter "finalista" o "teleológico", etc. A estas propiedades o características se han agregado a veces otras, como la "espontaneidad", la "adaptabilidad" y, en general, propiedades designadas por la anteposición de la expresión 'auto', la cual tiende a indicar que el organismo se caracteriza por "moverse a sí mismo". Así, por ejemplo, Max Scheler ha citado como caracteres propios de lo orgánico las propiedades siguientes: "automovimiento, autoformación, autodiferenciación, autolimitación".

Si considerarnos no los términos usados, sino los conceptos, podemos decir que la contraposición de lo orgánico con lo mecánico es muy antigua, y que también son muy antiguas las tendencias a subrayar el primero frente al segundo, como lo muestran las doctrinas a las cuales nos hemos referido en ORGANICISMO. Todas las teorías que han puesto de relieve o la indicada contraposición o el citado predominio han procurado destacar hasta el máximo las propiedades peculiares o supuestamente peculiares, de lo orgánico. Pero no todos los autores han entendido "lo orgánico" y "los organismos" del mismo modo. Todos los que hablan de lo orgánico como algo distinto de lo mecánico, o inclusive previo a lo mecánico, están de acuerdo en que no hay organismo si éste no es un "todo" que posee en sí mismo algún "principio". Pero el modo de interpretar este "principio" es muy diverso, desde quienes consideran que es un principio distinto de cualquiera de las partes del organismo hasta quienes manifiestan que es el modo de enlace de las partes mismas. En rigor, parece haber tantas definiciones del predicado 'es orgánico' y del sustantivo 'organismo' como hay filosofías que defienden la existencia de la "peculiaridad de lo orgánico" (y hasta como hay filósofos que niegan que lo orgánico tenga ninguna peculiaridad, ya que estos filósofos ponen de relieve, para refutarla, una cierta idea de "organismo" y de "lo orgánico"). Aun prescindiendo del modo como lo orgánico ha sido entendido antes de los últimos cien años —y, por consiguiente, prescindiendo de concepciones del organismo tan importantes como las de Aristóteles, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Lotze, etc., o las de los antiorganicistas y mecanicistas, por lo menos desde Descartes—, hay una imponente variedad de definiciones de 'organismo' y 'orgánico' y una no menos imponente variedad de doctrinas organicistas, organológicas, etc. Las diferencias de opinión al respecto son a veces tan fundamentales que no parece que se trate siempre de la misma realidad. Así, mientras muchos autores indican que una propiedad fundamental de todo organismo es el ser "teleológico" o "finalista", Bergson señala que concebir una realidad mecanísticamente y concebirla teleológicamente son dos manifestaciones de una misma actitud: la que ve en lo real algo "dado" —ya sea por una causa, ya sea por un fin—; en ninguno de los dos casos, alega Bergson, se puede hablar de organismo propiamente dicho. Pero, además, mientras ciertos autores entienden lo orgánico como primaria, o exclusivamente, biológico, otros lo entienden como primaria, o exclusivamente, psíquico.

La variedad de opiniones en la época actual acerca de la naturaleza de lo orgánico y acerca de sus propiedades reproduce en parte la variedad de opiniones manifestadas al respecto por varios filósofos modernos. Mencionaremos sólo dos ejemplos. La discusión sobre si hay o no algo "automático" en lo orgánico, tiene precedentes en la distinción leibniziana entre "autómatas naturales" y "autómatas artificiales". La discusión sobre si hay o no finalidad en los organismos y qué tipo de finalidad hay, tiene precedentes en la distinción kantiana entre la finalidad propia de una máquina y la finalidad propia de un organismo (biológico). Pero no hay duda de que en los últimos decenios se han multiplicado las mencionadas opiniones. Ahora bien, éstas pueden agruparse en varias tendencias, a algunas de las cuales nos hemos referido en otros artículos, por lo que nos limitaremos aquí a reseñarlas brevemente.

Por lo pronto, pueden agruparse dichas opiniones en dos grandes tendencias: mecanicismo y antimecanicismo. El mecanicismo (v.) se esfuerza por reducir lo orgánico a lo mecánico, ya sea de un modo definitivo, ya sea en un estadio dado del conocimiento de los organismos. A la vez, el mecanicismo puede proceder a tal reducción basándose en las ideas del llamado "mecanicismo clásico" o bien tratando de ampliar y enriquecer la doctrina mecanicista. El antimecanicismo se niega a reducir lo or-

gánico a lo mecánico, pero dentro de esta común tendencia negativa se manifiesta positivamente en varias corrientes. Las principales son: el vitalismo extremo (que explica, o trata de explicar, lo no inorgánico a base de lo orgánico y, en general, lo inerte a base de lo vivo); el vitalismo estricto, usualmente llamado simplemente "vitalismo" (v.) y en algunas de sus manifestaciones "neovitalismo", que busca un principio de lo orgánico (un "principio dominante", una "entelequia", etc.) característico de lo vivo y sólo de él; el organicismo biológico, también llamado "biologismo", que afirma la irreductibilidad de lo orgánico a lo no orgánico, pero que tiende a fundar esta irreductibilidad no en algún principio especial o específico de lo orgánico, sino en el modo como lo orgánico está estructurado. Representantes del vitalismo extremo son los filósofos que han defendido el organicismo (v.) como concepción del mundo, y también (cuando menos en parte) autores vitalistas biológicos como Bergson. Representantes del vitalismo estricto o neovitalismo son biólogos y filósofos de la biología como Hans Driesch, Jacob von Uexküll y Johannes Reinke. Representantes del organicismo biológico o biologismo son biólogos como Osear Hertwig, E. S. Russell, J. S. Haldane y Ludwig von Bertalanffy. Hemos tratado con más detalle de estas varias orientaciones en el artículo VITALISMO.

Puede distinguirse (en principio) entre las opiniones expresadas al respecto dentro del cuadro de la llamada "filosofía biológica" o "filosofía de la biología", y las manifestadas dentro del cuadro de las llamadas "fenomenología de lo orgánico", "filosofía de lo orgánico" y también "ontología de lo orgánico". Aunque en estas últimas tienen gran importancia los datos proporcionados por la biología y las interpretaciones de tales datos por biólogos de varias tendencias, se apoyan asimismo, y a veces predominantemente, en consideraciones metafísicas u ontológicas de carácter más general.

Un ejemplo al respecto lo hallamos en las investigaciones de Nicolai Hartmann, el cual ha tratado en detalle de lo que ha llamado "categorías órganológicas" dentro de su "filosofía de la Naturaleza" como "teoría de las categorías especiales". Nicolai Hartmann da una lista de 19 categorías organológicas distribuidas en cuatro grupos. El primer grupo, que se refiere a la "trama orgánica", abarca categorías como las de "individuo", "proceso formativo", "autorregulación", etc. El segundo grupo, que se refiere a la "vida supraindividual", abarca categorías como las de "muerte y generación", "variabilidad", "vida de la especie", etc. El tercer grupo, que se refiere a la "Filogenia", abarca categorías como las de la "adaptabilidad", "selección", "mutación", etc. El cuarto grupo, que se refiere a la "determinación orgánica", abarca categorías como las de "equilibrio orgánico", "vitalidad", "nexo vital", etc. Aunque Nicolai Hartmann tiende a mantener el carácter específico de lo orgánico como tal, no lo considera como determinado por un principio exclusivamente propio, pues lo orgánico se funda en lo inorgánico, del cual es una realidad "emergente" (v.). Además, Nicolai Hartmann estima que la determinación de las categorías organológicas no está destinada a poner de relieve características concretas de lo orgánico, sino únicamente lo que podría llamarse su "puesto ontológico". Por lo demás, algunas de las categorías organológicas (tal, la de "individuo") son también categorías no organológicas.

Otro ejemplo lo encontramos en la lista de "caracteres de la realidad orgánica" presentada por el autor del presente *Diccionario* en su obra *El ser y la muerte* (especialmente, § 15). Nos confinaremos aquí a mencionar los nombres de tales "caracteres": el ser "indeciso" u "oscilante"; el "ser para sí" (en la forma de la utilidad); la espontaneidad; la especificidad; la individualidad. Estos caracteres se manifiestan como resultado de un cierto "enfoque" (ontológico) a que se somete la realidad orgánica y no como consecuencia de la afirmación de que hay principios orgánicos distintos de cualesquiera otros.

En la anterior dilucidación de los conceptos de lo orgánico y de organismo, hemos dejado de lado cierto número de filosofías que se han llamado a sí mismas explícitamente "filosofías del organismo". Mencionaremos a continuación dos de tales filosofías. Por un lado, Lossky (VÉASE) ha dividido las concepciones del mundo en dos tipos: la inorgánica (que concibe un todo complejo como constituido por partes distinguibles y capaces de ser explicadas por si mismas), y la orgánica (para la cual el todo existe de modo "primario", y los elementos existen solamente en cuanto pertenecen al todo). Lossky se declara adepto de la concesión orgánica, la cual es una "filosofía del organismo" y manifiesta que esta concepción puede explicar no sólo un todo complejo, sino inclusive la más sencilla interacción entre dos cosas. Por otro lado, Whitehead ha desarrollado una filosofía del organismo según la cual "la naturaleza de un organismo consiste en ser algo que funciona y se extiende por el espacio". Puede hablarse de organismo en sentido microscópico, en cuanto está relacionado con la constitución formal de una "ocasión actual [real, efectiva]" y es un proceso de realización de una unidad individual de experiencia; y de organismo en sentido macroscópico en cuanto está relacionado con un hecho básico que inmediatamente limita la aparición o formación de una "ocasión actual". La filosofía del organismo de Whitehead está destinada a superar lo que ha llamado "la bifurcación de la Naturaleza", característica de la época moderna. La "filosofía del organismo" integra los métodos matemático-formal y genético-funcional.

Para la concepción del mundo como un "organismo", véase la bibliografía de ORGANICISMO. — Para las tendencias vitalistas y neovitalistas, véase la bibliografía del artículo VITALISMO, así como las bibliografías de varios de los autores usualmente adscritos a esta tendencia (Bergson, Driesch, etc.). Además: H. Friedmann, *Die Konvergenz der Organismen*, 1904. — H. Plessner, *Die Stufen des Organischen un der Mensch*, 1928. — B. von Brandenstein, *Metaphysik des organischen Lebens*, 1930. — Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, 1934 (trad. con revisiones: *The Organism. A Holistic Approach to Biology*, 1945). — R. S. Lillie, *General Biology and Phylosophy of Organism*, 1945. — F. Nardi, *Grenzgebiete des Lebendigen*, 1948. — Theodor Ballauff, *Das Problem des Lebendigen. Eine Übersicht über den Stand der Forschung*, 1949. — R. Henning, *Organismus und Naturwissenschaft. Versuch einer Neuabgrenzung des Organismusbegriffes*, 1955. — Johannes Haas, *Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung*

zur *Philosophie des Organischen*, 1958. — Edmund Sinnot, *The Problem of Organic Form*, 1963. — Para las concepciones mecanicistas de lo orgánico, véase la bibliografía de MECANICISMO.

Las ideas de N. Hartmann en su obra *Philosophie der Natur*, 1950, §§ 45-64 (trad. esp.: *Ontología*, vols. IV y V [véase bibliografías de HARTMANN (NICOLAI) y ONTOLOGÍA]. — Véase también Franz Grégoire, "Note sur la philosophie de l'organisme", *Revue philosophique de Louvain*, XL VI (1948), 275-334. — Ernst Schrödinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, 1947 (trad. esp.: *¿Qué es la vida?*, 1947). — Para Whitehead, véase *An Enquiry Concerning the Principies of Natural Knowledge*, 2ª ed., 1925, Cap. I, 1-4 y *Process and Reality*, 1929, *passim*. Sobre Whitehead: D. M. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*, 1932, y Félix Cesselin, *La philosophie organique de W.*, 1950. — Para Lossky, *The World as an Organic Whole*, 1928, especialmente págs. 5 y sigs. — Sobre la idea de organismo en Leibniz: Hans Ludwig Koch, *Materie und Organismus bei L.*, 1908 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 30].

ORGANON. Se ha convenido en llamar *Organon* (ὄργανον, instrumento) al conjunto de los tratados lógicos de Aristóteles. En el orden consagrado desde la ordenación de Andrónico de Rodas son: *Categorías*, Κατηγορίαι, *Categoriae* (abreviado: *Cat.*); *Sobre la Interpretación*, Περὶ ἑρμενείας, *De Interpretatione* (abrev.: *De Int.* y a veces *Periher.*); los *Primeros Analíticos*, Ἀναλυτικὰ πρότερα, *Analytica Priora* (abrev.: *An. Pr.*); los *Segundos Analíticos*, Ἀναλυτικὰ ὕστερα, *Analytica Posteriora* (abrev.: *An. Post.*); los *Tópicos*, Οἱ τόποι, Τὰ τοπικά, *Topica, Libri Topicorum* (abrev.: *Top.*); y las *Refutaciones de los sofistas*, Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, *De sophisticis elenchis* (abrev.: *Soph. El.*), consideradas hoy como el libro IX de *Top.* Cada uno de estos escritos presenta problemas particulares; a algunos de ellos nos hemos referido en Analíticos, Hermenéutica y Tópicos (VÉANSE). Ahora nos interesa el *nombre* dado al conjunto. Tal nombre no procede de Aristóteles, quien ha usado el vocablo ὄργανον en varios lugares de sus tratados lógicos (por ej.: *Top.*, 108 b 30; 163 b 10), pero sin que pueda derivarse de él el significado posterior. Éste procede de los comentaristas: Alejandro de Afrodisia (*schol.* 141 b 25) y Juan Filopón (*schol.* 35 b 46, 36 a 12). Pero uno y otro aplicaban el vocablo sólo a la doctrina analítica o demostrativa expuesta en los *An. Pr.* y *An. Post.* (V. ANALÍTICOS). Tal limitación del nombre es reafirmada por C. Weinholtz en su *Diss. de finibus atque pretio logicae Aristotelicae* (Rostock, 1825; *apud* Th. Waitz, *Aristotelis Organon Graecae*, 2 vols., 1844-1846, reimp., 1963; vol. II, 249). O. Mielach, *Dissertatio inaug. de nomine Organi Arist.*, Aug. Vind., 1838 (*apud* K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vols., 1855-1885, reimp. en 3 vols., 1955; vol. I, 89; y Waitz, *op. cit.*, II, 293-4) indicó también que en un manuscrito de Munich aparece un comentario anónimo al libro I de los *Segundos Analíticos* donde se da a esta obra, a consecuencia de su contenido, el nombre de *Organon*. Mielach sugiere que probablemente este nombre se extendió luego al resto de los escritos lógicos, opinión que fue mantenida por Prantl, pero que Waitz estimó muy improbable. Quizás se aclare el sentido que para los comentaristas tuvo el vocablo *Organon* (aplicado a una parte o al todo de los escritos lógicos del Estagirita) si tenemos en cuenta el pasaje en *Pol.*, 1253 b 28, donde Aristóteles escribió que en todo arte (en el sentido de τέχνη) se necesitan instrumentos y que éstos son de muchas clases. Por lo demás, el ser instrumento no parece constituir una propiedad fija de una cosa; depende de su función (*b* puede ser un instrumento para *c*, pero puede ser a la vez algo producido por el instrumento *a*). La instrumentalidad de la lógica sería, así, relativa. En todo caso, parece cierto que los comentaristas fueron los primeros en *acentuar* el carácter "instrumental" de la lógica aristotélica, en contraposición con la conocida opinión de los estoicos (v.), que hicieron de la lógica una *parte y* no "sólo" un órgano de la filosofía. Ahora bien, aun así la cuestión no queda enteramente aclarada. Como señala el pasaje de un comentario (*Shol. Cod. Par. and An. pr.*, Brand 140 b 22), no se ve si se trata de una lógica de la filosofía o de un órgano de la filosofía. Hemos dilucidado el punto en el análisis de la concepción aristotélica sobre la relación entre la lógica y la realidad contenido en LÓGICA. Del mismo resulta que la lógica es para Aristóteles un instrumento del pensar cuando éste se refiere a los principios según los cuales se *articula* la realidad. Por eso el vocablo ὄργανον designa probablemente, en la intención de los comentaristas, el instrumento mediante el cual el filósofo piensa sobre lo real y, por lo tanto, también el órgano natural de toda filosofía. Ello no rebaja un punto el carácter formal de la lógica aristotélica, pues tal instrumento no decide sobre lo real, sino que sirve de guía para orientarse en él. El ὄργανον no es, en efecto, un conjunto de reglas "arbitrarias" que se admiten por convención, sino una serie de normas sin las cuales el pensamiento carecería de consistencia interna tanto para referirse a sí mismo como a lo real.

El vocablo griego *Organon* o el latino *Organum* se ha utilizado también varias veces para designar un conjunto de principios metodológicos. Ello ha ocurrido sobre todo en la época moderna. Mencionamos algunos ejemplos.

Francis Bacon llamó *Novum Organum scientiarum* (1620; antes presentado en *Cogitata et visa*, 1612) o "Reglas verdaderas para la interpretación de la Naturaleza" a dos libros de aforismos "sobre la interpretación de la Naturaleza y el reino del hombre" que constituían la segunda de las cinco partes en que se dividía —tal como quedó finalmente planeada— la *Instauratio Magna*. El *Novum Organum* comprende un prefacio, que es una autobiografía intelectual, y los aforismos abarcan, entre otras materias, la crítica de Bacon contra la especulación y los procedimientos deductivos tradicionales, la crítica de los cuatro ídolos (v.), la defensa de la experimentación auxiliada por la razón, y las reglas para la inducción y la investigación de las Formas (o propiedades físicas) mediante las llamadas tablas de esencia y presencia, y de desviación o ausencia en proximidad (con el famoso ejemplo de la investigación de la "Forma del Calor").

Richard Burthogge (1638-1700) llamó *Organum vetus et novum* (1678) a una obra en la cual investigaba lo que llamaba *entia cogitationis*

u "objetos del pensar" como objetos "primarios" o fundamentos del conocimiento de los "objetos" propiamente dichos.

Johann Heinrich Lambert llamó *Neues Organon* (título completo en LAMBERT) a su cuádruple investigación metodológico-ontológica (Dianoiología, Aletiología, Semiótica, Fenomenología). Según Lambert, dichas disciplinas "forman juntas lo que Aristóteles y, siguiendo a éste, Bacon, llamaron *Organon*" (*N. O.*, Vol. I, 1764, Vorrede). Se trata de indicar los medios para "la busca de la verdad", en tal forma que sea aceptada por todos los hombres. Tal *Organon* debe aplicarse "a todas las partes del conocimiento humano y, por lo tanto, a toda ciencia", facilitando el descubrimiento rápido de lo verdadero y la inmediata percepción de lo falso.

William Whewell (VÉASE) llamó *Novum organum renovatum* a la parte II (1858) de la 3ª ed. (1858-1860) de su *Filosofía de las ciencias inductivas* (1840; 3ª ed., aumentada, 1858). Se trataba de revalorar el *Novum Organum* de Bacon (que, al entender de Whewell, tuvo que apoyarse casi siempre en meras conjeturas) a base de los conocimientos adquiridos en el intermedio. El *Novum Organum renovatum* comprende una serie de aforismos, en parte derivados de la "Historia de las ideas científicas", y una explicación en detalle de ellos. En el curso de la misma, Whewell trató de fundamentar todos los conceptos en que se apoyan las ciencias, especialmente las nociones de coligación (v.) de hechos (Libro II, cap. iv), y los diversos métodos: observación (III, ii), inducción (II, v, vi; III v a x), etc. Atención particular se prestaba a la clasificación de las ciencias (II, ix) y al lenguaje de la ciencia (IV), pues la formación de los términos científicos constituía para Whewell una parte esencial del trabajo científico.

Eugenio d'Ors ha llamado *Novissimum Organum* al tercer ciclo en la lógica destinado a desempeñar en la época futura el mismo papel que desempeñaron en su tiempo el *Organon* aristotélico y el *Novum Organum baconiano* (Cfr. *Le résidu dans la mesure de la science par l'action*, 1908). Tal método está emparentado, señala José Luis L. Aranguren (*La filosofía de Eugenio d'Ors*, 1945, pág. 31), con los métodos de Sócrates y Hegel. El *Novissimum Organum* es, pues, equivalente a la Dialéctica (o doctrina de la armonía), parte primera de la Doctrina de la Inteligencia, a su vez primera parte de las tres en que divide su obra dicho autor.

La pretensión de fundar un *Organon* en la época moderna no se restringe, sin embargo, a los autores citados. La mayor parte de los filósofos modernos, aun sin utilizar el término en cuestión, han aspirado a lo mismo que aquéllos. Así, el *Discurso del método* y las *Reglas*, de Descartes; la *Investigación de la verdad*, de Malebranche; la *Reglas para la reforma del entendimiento*, de Spinoza; muchos escritos de Leibniz (sobre el método de universalidad, los principios del cálculo lógico, sobre el verdadero método en filosofía y teología, etc.); los *Principios*, de Berkeley; el *Ensayo*, de Locke; la *Investigación*, de Hume; la *Crítica de la razón pura*, de Kant, etc., etc., pueden ser considerados como "Nuevos Órganos". En general, puede decirse que ningún gran filósofo moderno ha dejado de proponer un *Organon*, considerado como el acceso metódico a la recta investigación de la verdad.

ORIGEN. Véase ELEMENTO, FUNDAMENTO, PRINCIPIO.

ORÍGENES (185/86-254), nacido probablemente en Alejandría y maestro en la escuela de catequistas de esta ciudad, fue discípulo de San Clemente y acaso también de Ammonio Saccas, el maestro de Plotino. La obra y enseñanzas de Orígenes son, por una parte, una continuación de las de San Clemente de Alejandría; mas, por otra, amplían considerablemente el marco de los propósitos de su maestro, quien se limitó, en el fondo, a una incorporación al cristianismo de la tradición filosófica griega, pero sin llegar, como Orígenes, a la edificación de un completo sistema filosófico-teológico. Por esta mayor amplitud de propósitos y la realización consecuente de los mismos, la obra de Orígenes ha influido considerablemente sobre la fijación de los dogmas efectuada por los Capadocios previa eliminación de los elementos ajenos a la ortodoxia. Para Orígenes, es necesario explicar y aclarar lo que los apóstoles han dejado sentado sin que faltara nada pero sin que nada sobrara; la doctrina de la Trinidad, del mismo y único Dios en tres personas, constituye así el primer motivo de reflexión, pues la razón, auxiliada por la tradición filosófica, especialmente la platónica y la estoica, puede llegar a una comprensión, pero, bien entendido, a una comprensión parcial de la luz divina. Lo que es posible saber es, por lo pronto, que el Dios Padre es el Dios verdaderamente absoluto; si el Hijo y el Espíritu Santo están en él y son, con el mismo carácter, Dios, hay, por así decirlo, cierta subordinación del Espíritu al Hijo y de éste al Padre. La subordinación se manifiesta principalmente en la relación con el mundo sensible; Hijo y Espíritu son mediadores entre él y Dios, pues el Hijo es justamente el modelo de los modelos, la idea de las ideas, el supremo Logos. Tal subordinación no significa un origen temporal distinto, como no significa que el mundo creado sea, en un sentido propio, divino, por no haber tenido, al entender de Orígenes, un comienzo en un momento del tiempo. La doctrina de Orígenes que, por lo demás, coincide con la de su maestro y con la identificación ya clásica del mal con la privación y el no ser, culmina en su teoría del alma como preexistente y hundida en lo sensible por la culpa, y en la teoría paralela de la *apocatástasis* o vuelta de todo a Dios. Según ello, los espíritus que, por la libertad que Dios les ha concedido de realizar el bien, han contravenido esta disposición divina, son castigados a permanecer inmersos en la materia. Mas por la redención del Logos se produce una paulatina purificación mediante la cual todo vuelve al seno de Dios, pues el mal y la privación quedan completamente destruidos, relegados a la absoluta nada. El castigo verdadero es así la vuelta al no ser, pues todo cuanto es, por el mero hecho de ser, tiene que volver, purificado, a la unidad y bondad originarias del Creador. Una y otra vez insiste Orígenes, en efecto, en las consecuencias que, a su entender, se derivan de la célebre sentencia de San Pablo, según la cual Dios lo es todo en todo. Esto significa, dice, que Dios es también todas las cosas en cada persona individual (*De principiis*, III, vi, 3), y ello de tal modo que cuando llegue el final del proceso dramático y cósmico, es decir,

cuando Dios interponga su gracia para la salvación definitiva de todo, no habrá ya contraste entre el bien y el mal. Así se cumple la apocatástasis, la recapitulación, el hecho de que "el fin sea siempre como el principio (*ibid.*, I, vi, 2).

Entre los discípulos y seguidores de Orígenes se destacaron Dionisio Alejandrino el Grande (t 264/265) y Gregorio el Taumaturgo (213-270/275), quienes, como su maestro, reconocieron en el cristianismo la culminación y madurez de la filosofía griega, pero no como una simple fase suya, sino como la expresión del hecho de que el pensamiento griego contiene anticipaciones intelectuales de lo que luego fue el cristianismo. Por el mismo camino siguieron también Panfilo de Cesárea (*fl.* 250), autor de una *Apología* de Orígenes, y en parte Eusebio de Cesárea. Hay que advertir que seguir a Orígenes no significaba siempre adherirse a todas sus doctrinas fundamentales teológicas, y menos aun a la que luego fuė considerada como errónea: la teoría de la recapitulación de todo en Dios. Los Capadocios, por ejemplo (San Basilio el Grande, San Gregorio de Nisa y San Gregorio Nacianceno), rectificaron las doctrinas de Orígenes sin dejar de considerarlo como un importante teólogo. Por otro lado, hubo quienes se opusieron a Orígenes muy violentamente. Entre éstos destacaron Metodio de Olimpo y Teófilo de Alejandría.

Las obras *filosóficas* capitales de Orígenes son sus libros *Acerca de los principios y Contra Celso,* apología del cristianismo frente a la crítica de este filósofo. Además de ellas, hay que mencionar: *Comentario sobre San Juan, La Resurrección, Stromata, Comentarios sobre los Salmos I-XXV, Comentarios sobre el Génesis y sobre Las Lamentaciones, Exhortación al Martirio.* — Ediciones de obras: J. Merlin, París, 1512-1519; Huetius, Rouen, 1668; París, 1679; Charles V. Delarue *(Origenis Opera Omnia,* París, 1733-1759); Oberthür, Würzburgo, 1780-1794: C. U. E. Lommatzsch, Berlín 1831-1847; Migne, PG. t. XI-XVII. Las dos ediciones últimamente mencionadas están basadas en la edición de Delarue. Edición crítica en la serie *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten: Origenes Werke,* Leipzig (y luego Berlín): I, II, 1899 <P. Kloetschau); III, 1901 (E. Klostermann); IV, 1903 (E. Preuchen); V, 1905 (P. Kloetschau; este tomo contiene el Περὶ ἀρχῶν, *De principiis*); VI, 1920 (Baehrens); VII, 1921 (Baehrens); VIII, 1925 (Baehrens); IX, 1930 (Max Rauer); X, 1, 1935 (E. Benz, E. Klostermann); X, 2, 1937 (E. Benz, E. Klostermann); XI, 1933 (E. Klostermann); XII, 1955 (E. Klostermann, L. Früchtel).

Véase E. Frcppel, *Origenes,* 2 vols., 1868. — E. R. Redepenning, *Origenes, Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre,* 1841. — M. J. Denis, *De la philosophie d'Origène,* 1884. — W. Fairweather, *Origen and Greek Patristic Philosophy,* 1901. — F. de la Forge, *Origène, controverses auxquelles sa théologie a donné lieu,* 1905. — F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète,* 1907 [selección y comentario]. — Eugène de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée. I. Sa biographie et ses écrits. II. L'ambiance philosophique. III. La doctrine,* 1923-29. — Walter Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes,* 1931. — Hugo Koch, *Pronota und Paideusis. Studien über Orígenes und sein Verhältnis zum Platonismus,* 1932. — René Cadiou, *Introduction au système d'Origène,* 1932. — íd., íd., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du IIIe siècle,* 1936. — H. de Lubac, S. J., *Histoire et Esprit. L'intelligence et l'Écriture d'après Origène,* 1950. — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* 1956. — Sobre la crítica de los textos, véase: P. Kloetschau, *Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe des Origenes,* 1899; *Beiträge zur Textkritik von Origenes Johanneskommentar,* 1905, y G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du "De principiis" d'Origène,* 1923.

ORÍGENES, llamado el neoplatónico, para distinguirlo de Orígenes (VÉASE) el cristiano, fue, según relata Porfirio *(Vit. Plot.,* 3), uno de los compañeros de Plotino que, junto con éste y Herenio, decidieron guardar secretas las doctrinas de Ammonio Saccas, en Alejandría, aunque de ellos solamente Plotino —agrega Porfirio— mantuvo el acuerdo. Orígenes escribió un tratado *Sobre los demonios* (Περὶ δαιμόνων), y otro titulado *Que solamente el rey es poeta ("Οτι* μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς), este Último de forma parecida al desarrollo de un tema estoico y teniendo como problema fundamental el de la identidad entre el plasmador del mundo y el supremo Dios. Parece haberse ocupado asimismo —si es justo el testimonio de Proclo— de comentarios al *Timeo,* pero sin haberlos publicado.

Karl-Otto Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation,* 1962 [Zetamata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 27].

OROSIO (PABLO) [Orosius] nació según algunos en Tarragona y según otros en Braga, al Norte de Portugal, Amigo de San Agustín, escribió, a instancias de éste, una historia universal contra los paganos: *Historiarum adversus paganos libri septum.* En ella desarrolla una concepción providencialista de la historia similar a la presentada por San Agustín en la *Civitas Dei.* La obra de Orosio es considerada como la primera manifestación de dicha concepción por lo menos dentro del pensamiento cristiano, y algunos autores suponen que influyó sobre el providencialismo histórico agustiniano. Todo en la historia marcha, según Orosio, hacia el acontecimiento central y capital de la venida de Cristo, y se desarrolla como la realización de un plan divino.

Edición de la obra de O. en Migne, P. *L.* XXXI, cols. 663-1174, y en el *Corpus Christianorum,* vol. V, ed. C. Zangemeister, 1882. — Véase F. Elias de Tejada, "Los dos primeros filósofos hispanos de la historia: Orosio y Draconcio", *Anuarios de Historia del Derecho español* (1953), 191-201. — J. V. de Carvalho, "Dependerá san Agostinho de P. Orosio?", *Revista portuguesa de filosofia (* 1955), 142-53. — Diamantino Martin, "P. O.", *ibid.,* págs. 375-85.

ORS (EUGENIO D') [EUGENIO ORS ROVIRA] (1882-1954) nació en en Barcelona. Dio numerosos cursos y conferencias en Universidades españolas y extranjeras y fue nombrado, en 1952, profesor de Ciencia de la cultura en la Universidad de Madrid, en cátedra creada especialmente para él. La primera contribución filosófica importante de d'Ors consistió en un intento de superación del pragmatismo que le condujo pronto a la afirmación de un intelectualismo de nuevo cuño en el cual veía la característica principal de todo el movimiento que con frecuencia llamó el *novecentismo.* Tal nuevo intelectualismo se opone tanto al predominio de la mera intuición como al de la razón abstracta. El órgano de capta-

ción de la realidad resulta ser así la inteligencia (*seny*), igualmente equidistante de las concepciones formalistas y de las concepciones empírico-sensibles (alejado, en los términos del autor, tanto de la "logística" como de la "fenomenología"). Primer resultado de estas investigaciones fue una "filosofía del hombre que trabaja y que juega" en la que desempeña un papel fundamental la teoría del yo como libertad opuesta a una resistencia que lo constituye, teoría ligada a la afirmación *religio est libertas*. A través de estos trabajos y de numerosos artículos y libros se constituyó un sistema más amplio que al principio comprendía la dialéctica, la física o tratado de la Naturaleza y la poética o tratado de la creación, pero que luego se articuló en las tres partes siguientes: dialéctica, poética y patética. La dialéctica es el órgano general o novísimo *Organon* (VÉASE) de la doctrina. La dialéctica se basa en el diálogo y en la ironía, y contiene una teoría de los principios destinada a efectuar una "reforma kepleriana de la filosofía". Estos principios son el de función exigida y el de participación. El primero sustituye al principio de razón suficiente y consiste en suprimir, en el vínculo entre dos acontecimientos, las exigencias de procedencia causal y de equivalencia cuantitativa. El segundo sustituye al principio de contradicción y consiste en afirmar que todo ser participa de la realidad de otro. La aplicación de estos principios hace comprender, según el autor, el carácter peculiar del pensamiento figurativo — cuyo modelo es el dibujo, equidistante de la cifra y de la pintura, de un modo análogo a como la reforma kepleriana consiste en proponer la elipse como figura equidistante entre el círculo perfecto y puramente racional y el movimiento irregular y completamente irracional. De este modo se consigue, como dice el autor, la colonización de Pan por medio del Logos, colonización que se ejecuta en diversos terrenos: en la física, por las leyes; en la historia, por el primado de las constantes o "eones" sobre los períodos; en la vida humana, por el predominio de los ritmos, entendidos como estados y no como cronologías. Este modo de operación de la inteligencia (figurativa), opuesta a la razón v a la irracionalidad, se advierte asimismo en la poética y en la patética. La poética es en buena parte un desarrollo de la filosofía del hombre que trabaja y que juega; la patética comprende principalmente la cosmología. Destacados desarrollos de la poética son la angelología (teoría de la sobreconciencia o personalidad) y la ciencia de la cultura, con la investigación de las constantes y de los estilos.

La mayor parte de las obras de E. d'Ors están insertas en las series del *Glosan*, del *Nuevo Glosario* y del *Novísimo Glosario*. Ediciones de obras: *Glosari* I (1906-1910), 1950; *II* [en prep.]; *Nuevo Glosario, I (1920-1926)*, 1947; II *(1927-1933)*, 1947; *III (1934-1943)*, 1949; *Novísimo Glosario (1944-1945)*, 1946. — Selección de textos filosóficos procedentes casi todos del *Glosan* y en parte de los primeros escritos filosóficos (tales como *La formule biologique de la logique, Le résidu dans la mesure de la science par l'action, Religio ets libertas)* en el tomo *La filosofía del hombre que trabaja y que juega* (1914) ed. por R. Rucabado y J. Farrán y Mayoral, con introducción de M. García Morente y estudios de los editores y de Miguel de Unamuno, Diego Ruiz y otros. — Títulos de obras sueltas (muchas de ellas formando parte de los Glosarios): *De la amistad y del diálogo*, 1914. — *Flos Sophorum. Ejemplario de la vida de los grandes sabios*, 1914. — *Aprendizaje y heroísmo*, 1915. — *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*, 1919. — *Las obras y los días*, 1920. — *El Valle de Josafat*, 1921. — *El Nuevo Glosario*, 1921. — *El viento en Castilla*, 1921. — *Sobre la doctrina de la inteligencia: I: Introducción a la filosofía*, 1921. — *Hambre y sed de verdad*, 1922. — *Europa*, 1922. — *Poussin y el Greco*, 1922. — *U-turn-it*, 1923. — *Los diálogos de la pasión meditabunda*, 1923. — *El molino de viento*, 1925. — *Cinco minutos de silencio*, 1925. — *Religio est libertas*, 1925 (reedición de su estudio anterior, con una carta abierta de F. Clasear). — Las *ideas y las formas. Estudios sobre morfología de la cultura*, 1928. — *Cuando ya esté tranquilo*, 1930. — *El pecado en el mundo físico*, 1940. — *Introducción a la vida angélica. Cartas a una Soledad*, 1940. — *La tradición*, 1941. — *Gnómica*, 1942 (aforismos sacados de varias obras). — *La civilización en la historia*, 1943. — *Epos de los destinos (El vivir de Goya. Los reyes católicos. Eugenio y su demonio)*, 1944. — *Estilos del pensar*, 1944. — *El secreto de la filosofía*, 1947. — *La civilización en la historia*, 1953. — *La ciencia de la cultura*, 1963. — Hay que agregar a estos libros sus numerosos estudios de filosofía del arte, reeditados en serie completa, desde 1943 *(Tres horas en el Museo del Prado, Tres lecciones en el Museo del Prado, Introducción a la Crítica de Arte, Mis salones, Lo barroco, Cézanne, Picasso, Teoría de los estilos y espejo de la arquitectura*, etc.). — Además de los estudios contenidos en el volumen antes citado, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, véase E. Vogel, "Xenius, der Sokrates des modernen Spaniens", *Allgemeine Rundschau* (1917). — J. M. Capdevila, "La ideología de E. d'Ors", *Revista de las Indias* Nº 37 (1942), 155-80, y, sobre todo, el libro de José Luis L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, 1946.

ORTEGA Y GASSET (JOSÉ) (1883-1955), nac. en Madrid, ha sido profesor de metafísica a partir de 1911 en la Universidad Central. Aunque jubilado sólo en 1952 sus enseñanzas activas en la Universidad cesaron en 1936. Discípulo de Hermann Cohen en Marburgo y educado, por tanto, en la tradición del neokantismo sus ideas filosóficas no responden, sin embargo, al sentido de la tradición marburgiana. Cierto que en una primera etapa en el desarrollo de su pensamiento, aproximadamente desde 1902 hasta 1910, defendió una tendencia objetivista que llegaba hasta a afirmar el primado de las cosas (y de las ideas) sobre las personas. Pero ya a partir de 1910 y especialmente desde 1914 su pensamiento se orientó en la forma ulteriormente desarrollada. Dentro de la continuidad manifestada en tal desarrollo se destacan, sin embargo, dos períodos: el primero, que abarca hasta 1923 aproximadamente, puede llamarse perspectivista; el segundo, desde 1923 hasta la fecha, racio-vitalista.

Característica del período 1910-1923 es el perspectivismo (VÉASE), llevado hasta tales consecuencias que Ortega indica que la substancia última del mundo es una perspectiva. El perspectivismo no es, empero, solamente una doctrina accidental; se convierte en la piedra angular de la teoría del conocimiento. En esta última se opone Ortega por igual al idealismo y al realismo. Contra el idealismo, afirma que el sujeto no es el eje en torno al cual gira la realidad; contra el realismo, que no es

un simple trozo de la realidad. El sujeto es una pantalla que selecciona las impresiones o lo dado. No es un ser abstracto, sino una realidad concreta que vive aquí y ahora. Es, por lo tanto, una vida (v.). Tal vida no es sólo biológica; la defensa de lo vital, en la que Ortega insiste ahincadamente, no equivale a la defensa de lo primitivo. Si bien la cultura (v.) es producida por la vida y para la vida —y, por consiguiente, la vida es anterior a la cultura—, ello no significa que los valores culturales sean secreciones de actividades vitales y menos aun meramente biológicas. Significa que los valores culturales son funciones vitales, aunque funciones vitales que obedecen a leyes objetivas, y que, por consiguiente, hay una continuidad completa entre lo vital y lo transvital o cultural. Como consecuencia de esto puede afirmarse que la razón (v.) no está fuera de la vida ni tampoco es la vida, sino una función de la vida.

El desarrollo de los temas a que le había conducido el perspectivismo lleva, pues, a Ortega a las posiciones que hemos calificado con el nombre de racio-vitalismo. Algunas de estas posiciones aparecen claramente en una de las primeras tesis filosóficas de Ortega: la tesis formulada en 1914 según la cual "Yo soy: yo y mi circunstancia". Esta tesis había conducido a Ortega a una elaboración del concepto como cultivo de la espontaneidad en que la vida consiste, es decir, a una doctrina del concepto como auténtico "órgano" de conocimiento. En el desarrollo posterior la tesis en cuestión adquiere un papel todavía más fundamental: permite entender la noción de razón vital sobre la cual va a girar su filosofía. Contra la abstracción del racionalismo y contra las interpretaciones pragmatistas, biologistas y exclusivamente intuitivistas del vitalismo (v.), Ortega mantiene que si quiere llamársele vitalista, habrá que entender por tal adjetivo la posición del que afirma que el conocimiento, aunque siendo racional, está arraigado en la vida. Por lo tanto, la doctrina de la razón vital (o razón viviente), el raciovitalismo, desconfía solamente de ciertas interpretaciones dadas a la razón. En particular desconfía de la reducción de la razón a razón física y abstracta y mantiene que toda razón es razón vital. 'Razón' es, pues, un término que designa todos los actos que "dan razón de" y especialmente que dan razón de los hechos vitales. Por eso la filosofía no es un pensamiento *acerca de* la vida, sino un partir del hecho de que toda razón es viviente. En suma: 'razón vital' puede traducirse por Vida *como* razón'. De ahí que el hombre no sea para Ortega un ente dotado de razón, sino una realidad que tiene que usar de la razón para vivir. Vivir es tratar con el mundo y dar cuenta de él, no de un modo intelectual abstracto, sino de un modo concreto y pleno. De ello se deriva el saber (v.) como un saber a qué atenerse: el hombre ha tenido que inventar la razón, porque sin ella se sentiría perdido en el universo. Ahora bien, la razón vital no es solamente un método, sino también una realidad: es una guía en el sistema de la realidad y la propia realidad que se guía a sí misma dentro del universo.

El hecho fundamental de que la vida tenga que saber a qué atenerse explica la diferencia entre las ideas y las creencias (V. CREENCIA); Vivir en la creencia —lo mismo que vivir en la duda— constituye un segmento fundamental —si no el más fundamental— de nuestra existencia. La doctrina orteguiana del hombre lo tiene constantemente en cuenta. Pero esta doctrina necesita una fundamentación todavía más radical. Ésta está dada en la tesis de que la vida es *la* realidad radical, dentro de la cual se hallan las demás realidades. La vida no es, según Ortega, una cosa, pero tampoco un espíritu. En rigor, no "es", propiamente hablando, nada: es un hacerse a sí misma continuamente, un "autofabricarse". La vida de cada cual es la existencia particular y concreta que reside entre circunstancias haciéndose a sí misma y, sobre todo, orientándose hacia su propia mismidad, autenticidad o destino. El hombre puede, ciertamente, alejarse de su propia autenticidad, pero entonces será menos "real". A diferencia de las cosas, la vida humana admite grados de realidad según su mayor o menor acercamiento a su propio destino. Por eso la vida puede ser caracterizada por medio de la siguiente serie de notas: la vida es problema, quehacer, preocupación consigo misma, programa vital y, en último término, "naufragio" — un naufragio del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a una tabla de salvación: la cultura. Por eso la vida es también drama y por eso no puede ser una realidad biológica, sino biográfica. El método para acercarse a ella no es el análisis, sino la narración. Sólo así puede entender el hombre que la propia vida es su fin y que, por consiguiente, no hay que buscar ninguna trascendencia: lo trascendente para cada uno es la propia existencia humana, la cual se descubre, así, como una realidad desilusionada.

El descubrimiento de la vida como "la realidad radical" —no, pues, como "realidad única", sino como realidad en la cual "radican" todas las demás— supone, entre otras cosas, una superación tanto del idealismo como de la fenomenología. Nos hemos referido a este punto en el artículo PONER, POSICIÓN. Aquí nos limitaremos a destacar que, en relación estrecha con la idea de la vida como realidad radical, y fundadas en ella, se encuentran en Ortega una serie de ideas filosóficas que afectan a las cuestiones fundamentales de la metafísica. Una de estas ideas es la de que lo que los filósofos han llamado "ser" es algo inventado por el hombre (para responder a una cierta situación vital, especialmente a la situación en la cual se produjo un vacío dejado por la falta de creencia en los dioses). Por lo tanto, Ortega no considera el ser como la realidad, sino lo contrario: la realidad es anterior al ser. Éste es una interpretación —una entre otras— de "lo que hay". Ahora bien, "lo que hay" no es algo que el hombre "pone", sino aquello que se le impone por sí. Descubrirlo, esto es, sacarlo a luz, equivale a sacar a luz toda una serie de supuestos de que se han valido hasta ahora los filósofos — supuestos tales como "lo que hay es lo racionalmente comprensible", "lo que hay es lo experimentable", etc., etc. En esta busca de lo que subyace en las diversas interpretaciones que se han dado de "lo que hay", Ortega descubre que lo que hay es más bien algo incompleto — en otros términos, lo que hay es más bien un "intento de ser" que un ser completo. Con ello Ortega procede a "desmontar" la filosofía misma, la cual no aparece como algo perteneciente a la natura-

leza humana, sino como una reacción ante una cierta situación histórica. Superficialmente se trata de un "historicismo" o, si se quiere, de un "realismo historicista", pero hay que tener en cuenta que para Ortega la historia misma está hecha de una serie de "invenciones" que produce el hombre con el fin de mantenerse a flote.

La exposición anterior se refiere principalmente a las ideas metafísicas y gnoseológicas de Ortega, pero conviene completarla con referencias a sus doctrinas que se hallan en otros artículos de la presente obra (por ejemplo: CREENCIA, CULTURA, HISTORICISMO, IDEOMA, NAUFRAGIO, PENSAR, PERSPECTIVISMO, RACIOVITALISMO, RAZÓN VITAL, VIDA, VITALISMO, SABER). Diremos ahora algunas palabras sobre varios de los resultados de los análisis sociológicos de Ortega, destacando sus aspectos teóricos.

El más importante de ellos está constituido por la doctrina de la sociedad. Según Ortega, no hay ninguna "sociedad como tal". En su descripción de los rasgos fundamentales de la vida humana había declarado Ortega que el hombre no tiene, propiamente hablando, una naturaleza, sino una historia. Lo mismo cabe decir de la sociedad. El ser de ésta no puede, pues, captarla la razón pura (racionalista o naturalista), sino la citada razón vital. De ésta se desprende que la sociedad o mundo social es un elemento en el cual el hombre-vive, que ejerce presión sobre él por medio de usos (v. USO), costumbres, normas, etc.; que esta presión puede ser social pura y simplemente, o bien estatal (la presión estatal es sólo "el superlativo de lo social"); que la presión en cuestión tiene una doble característica: nos ayuda a vivir, pues el hombre no puede hacerlo todo solo, y nos oprime hasta el punto de que necesitamos salir de ella para no asfixiarnos por completo. La última doble condición permite explicar ciertos fenómenos concretos de la vida histórica de las sociedades, especialmente el hecho de que lo social puede a veces aparecer como la piel flexible que se pliega a todas las articulaciones del organismo (y a ello podemos llamar libertad) y a veces ser como un aparato ortopédico que nos oprime, pero del cual no podemos prescindir (y a ello podemos llamar adaptación). Las dificultades que plantea esta tesis, y sobre todo el conflicto entre ella y la doctrina de que la sociedad es siempre, frente al individuo, algo inauténtico, pueden solucionarse, según aparece probable, mediante una serie de distinciones. La más destacada de ellas es la teoría orteguiana de que junto a las relaciones sociales hay las relaciones interindividuales (como el amor, la amistad, etc.). De este modo puede entenderse la relación *persona-sociedad* como una relación no unívoca, sino regida por una compleja red de relaciones e interdependencias en la que ciertas formas de agrupación podrían tomar el camino intermedio entre la vida personal y la francamente "social".

El pensamiento de Ortega ha influido considerablemente no sólo en España y países de lengua española, sino también en otros países, especialmente en Alemania. Entre los filósofos españoles que más o menos directamente han sido influidos por Ortega o han sido incitados por sus enseñanzas y sus escritos mencionamos a Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Joaquín Xirau, José Gaos, Julián Marías, María Zambrano, Luis Recaséns Siches, Pedro Laín Entralgo, José Luis L. Aranguren (VÉANSE). También han recibido su influencia, entre otros: Manuel Granell (*Cartas filosóficas a una mujer,* 1946. — *Estética de Azorín,* 1949. — *Lógica,* 1949. — *El hombre, un falsificador,* 1956. — *El humanismo como responsabilidad,* 1959. — *Ortega y su filosofía,* 1960 [colección de artículos, 1950-1957]), el cual ha aplicado tesis de Ortega a varias descripciones de la vida humana y ha elaborado una nueva teoría de la naturaleza y significación del humanismo; Luis Abad Carretero (nac. 1895 en Almería, y actualmente profesor en la Universidad Nacional de México: *Una filosofía del instante,* 1954. — *Niñez y filosofía,* 1957. — *Instante, querer y realidad,* 1958. — *Vida y sentido,* 1960. — *Presencia del animal en el hombre,* 1962. — *Aparición de la viscencia,* 1963. — *Sentido vivo de la historia,* en preparación) a cuyo pensamiento nos hemos referido en los artículos INSTANTE y VISCIENCIA; Paulino Garagorri (*Ortega: una reforma de la filosofía,* 1958. — *La paradoja del filósofo,* 1959).

Obras: *Meditaciones del Quijote,* 1914. — *Vieja y nueva política,* 1914. — *Personas, obras, cosas,* 1916. — *El Espectador,* I, 1916. — *El Espectador,* II, 1917. — *El Espectador,* III, 1921. — *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos,* 1921. — *El tema de nuestro tiempo. El ocaso de las revoluciones. El sentido histórico de la teoría de Einstein,* 1923. — *Las Atlántidas,* 1924. — *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela,* 1925. — *El Espectador,* IV, 1925. — *El Espectador, V,* 1927. — *El Espectador,* VI, 1927. — *Espíritu de la letra,* 1927. — *Tríptico. I. Mirabeau o el político,* 1927. — *Notas,* 1928. — *El Espectador,* VII, 1929. — *Kant (1724-1924). Reflexiones de centenario,* 1929. — *Misión de la Universidad,* 1930. — *La rebelión de las masas,* 1930. — *Rectificación de la República,* 1931. — *La redención de las provincias y la decencia nacional,* 1931. — *Goethe desde dentro,* 1933. — *El Espectador,* VIII, 1934. — *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica,* 1939. — *El libro de las misiones,* 1940 [incluye *Misión de la Universidad*]. — *Ideas y creencias,* 1940. — *Estudios sobre el amor,* 1940 [incluye algunos ensayos publicados en obras anteriores]. — *Mocedades,* 1941 [incluye algunos ensayos publicados en *Personas, obras, cosas*]. — *Historia como sistema y Del Imperio Romano,* 1941. — *Teoría de Andalucía y otros ensayos,* 1942. — *Esquema de las crisis,* 1942. — Dos *prólogos. A un tratado de montería. A una historia de la filosofía,* 1945. — *Papeles sobre Velázquez y Goya,* 1950. — *Velázquez,* 1955. — Obras postumas: *Ei hombre y la gente,* 1957. — *Qué es filosofía,* 1958 [de un curso dado en 1929]. — *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* 1958. — *Idea del teatro,* 1958. — *Meditación del pueblo joven,* 1958. — *Prólogo para alemanes,* 1958. — *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee,* 1960. — *Origen y epílogo de la filosofía,* 1960. — *Vives-Goethe,* 1961. — *Pasado y porvenir para el hombre actual,* 1962.

Edición de *Obras completas,* 9 vols. (I, II, 1946; III, IV, V, VI, 1947; VII, 1961; VIII, IX, 1962).

De las *Meditaciones del Quijote* hay ed. con comentario por Julián Marías, 1957. — Según Julián Marías (*Ortega y la idea de la razón vital,* 1948, pág. 32, nota) la idea fundamental metafísica de Ortega se encuentra ya formulada en el artículo "Adán en el paraíso" (1910), pudiendo "tomarse como etapas sucesivas de su descubrimiento"; *Meditaciones del*

Quijote (1914); "Verdad y perspectiva" (1916): publicado en *El Espectador, I, El tema de nuestro tiempo* (1923), "Ni vitalismo ni racionalismo" (1924): nota publicada en la *Revista de Occidente; Kant* (1924-1929): la fecha de 1929 se refiere a la nota "Filosofía pura", apéndice al folleto sobre Kant; *En tomo a Galileo* [1933]: publicado luego en *Esquema de las crisis;* "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933: artículos aparecidos en la *Revista de Occidente*); *Historia como sistema* (el libro en castellano se publicó en 1941; pero el estudio es de 1936: se publicó en inglés en el tomo dedicado a Ernst Cassirer [VÉASE]; *Ideas y creencias* (1940), "Apuntes sobre el pensamiento" [1941] y los dos citados *Prólogos* de 1942.

Véase: A. Sánchez Reulet, "El pensamiento de Ortega y Gasset" *(Cursos y Conferencias.* Parte I, vol. IX, Nº 3, 1937. Parte II vol. XI, Nº 6, 1937. Parte III, vol. XII, Nros. 7 y 8, 1937. Parte IV, vol. XII, Nros. 9 y 10, 1937 y 1938). — Humberto Díaz Casanueva, *Das Bild des Menschen bei Ortega y Gasset und seine Beziehung zur Erziehungswissenschaft,* 1938. — Joaquín Iriarte, S. J., *Ortega y Gasset, su persona, su pensamiento y su obra,* 1942. — Id., íd., *La ruta de Ortega. Crítica de su filosofía,* 1949. — José Sánchez Villaseñor, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset. Ensayo de crítica filosófica,* 1943. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* t. II, 1947. — Miguel Ramis Alonso, *En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset* [prólogo de J. Marías. Epílogo de M. Oromí], 1948. — Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri,* 1948 (y el libro antes mencionado sobre *Ortega y la idea de la razón vital,* 1948). — Manuel Granell, *Lógica,* 1949 (Parte IV, dedicada a la lógica de la razón vital). — También de Julián Marías, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual,* 1950 (análisis y crítica de los libros de Iriarte, Sánchez Villaseñor y Roig Gironella contra el pensamiento de Ortega, con apéndice de crítica del libro de J. Saiz Barbera, *Ortega y Gasset ante la crítica,* 1950), y, sobre todo, su obra en 3 vols.: *Ortega,* de la cual ha aparecido hasta ahora el vol. I: *Ortega. Circunstancia y vocación,* 1960. — Domingo Marrero, *El Centauro,* 1951. — Fray M. Oromí, *Ortega y la filosofía. Seis glosas,* 1953. — J. M. Hernández Rubio, *Sociología y política en Ortega y Gasset,* 1956. — J. Gaos, J. Marías, D. Marrero *et al.*, arts. sobre O. y G. en *La Torre,* IV, Nos. 15-16 (1956). — José Gaos, *Sobre O. y G.*, 1956. — José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy,* 1957, 2ª ed., 1963 (trad. esp. de la 1ª ed. por el autor: *O. y G. Etapas de una filosofía,* 1958; otra trad.: *O. y G.*, 1958). — Ch. Cáscales, *L'humanisme d'Ortega y Gasset,* 1957. — E. Frutos, M. Mindán, C. Paris, J. Zaragüeta *et al.*, arts. sobre O. y G. en *Revista de Filosofía* XVI (1957), Nos. 60-1. — J.-H. Walgrave, *De wijsbegeerte van O. y G.*, 1958. — Santiago Ramírez, O. P., *La filosofía de O. y G.*, 1958. — J. D. García Bacca, M. Granell, L. Luzuriaga, E. Mays Vallenilla, A. Rosenblatt, *Homenaje a O. y G.*, 1958. — Paulino Garagorri, *Ortega. Una reforma de la filosofía,* 1958. — J. L. Aranguren, *La ética de Ortega,* 1958. — Brigitta Galen (Gräfin von), *Die Kultur- und Gesellschaftsethik J. Ortega y Gassets,* 1959. — Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega,* 1959. — J. P. Borel, *Raison et vie chez O. y G.*, 1959. — Francisco Romero, *O. y G. y el problema de la jefatura espiritual,* 1960 [colección de artículos]. — Alfonso Cobián y Macchiavello, *La ontología de O. y G.*, 1960. — Manuel Granell, *O. y su filosofía,* 1960 [colección de artículos: 1950-1957]. — Femando Vela, *O. y los existencialismos,* 1961. — Arturo García Astrada, *El pensamiento de O. y G.*, 1961 [con "Léxico orteguiano" por Susana Gordillo de García Astrada, págs. 229-36]. — Ubaldo Casanova Sánchez, *O., dos filosofías,* 1961. — Ugo Lo Bosco, *Filosofia e diritto in O. y G.*, 1961. — Franco Díaz de Cerio Ruiz, S. I., *J. O. y G. y la conquista de la conciencia histórica; Mocedad: 1902-1915,* 1961. — F. X. Pina Prata, *Dialéctica da razão vital. Intuição originária de J. O. y G.*, 1962. — Arturo Gaete, *El sistema maduro de O.*, 1962. — Hernán Larraín Acuña, *La génesis del pensamiento de O. La metafísica de O. y G.*, 1962. — Alain Guy, *O. y G., Critique d'Aristote. L'ambigüité du mode de pensée péripatéticien jugé par le ratiovitalisme,* 1963.

OSLO (GRUPO DE). Véase UPPSALA (ESCUELA DE).

OSTENSIVO. En *An. pr.*, I, 23, 40 b y 25 y sigs. Aristóteles se refiere a dos modos de probar silogismos: la prueba indirecta y la prueba directa. La prueba indirecta es la prueba apagógica (v.) o por reducción al absurdo (v.), que Aristóteles considera como parte de la prueba a base de hipótesis. En una prueba indirecta se establece que una premisa es válida mostrando que de aceptarse la negación de la misma se obtendría una contradicción. La prueba directa, en cambio, no practica la reducción apagógica, sino la llamada "reducción ostensiva". Aristóteles habla al efecto de los silogismos ostensivos (o de demostración directa), los cuales se reducen a las tres figuras. La prueba consiste en asumir un silogismo en el cual se quiere concluir P de S. En tal silogismo el término medio debe estar unido a cada uno de los extremos. El término medio tiene tres posiciones correspondientes a las tres figuras.

Aristóteles usa el término δεἰκτικῶς (= ostensivo) y dice que trata περὶ τῶν δεικτικῶν (= de "los [silogismos] ostensivos"). Después de Aristóteles ha sido común hablar de demostraciones ostensivas a diferencia de las demostraciones apagógicas.

El término 'ostensivo' ha sido usado asimismo para calificar cierto tipo de definiciones, llamadas "definiciones ostensivas". Éstas consisten en *mostrar* directamente aquello de que se trata en la definición. Muchos autores niegan que pueda hablarse legítimamente de definiciones ostensivas, indicando que mostrar no es definir.

OSTWALD (WILHELM) (1853-1932) nació en Riga. Estudió ciencias naturales, y especialmente química, en Dorpat. En 1881 fue nombrado profesor ayudante en la Escuela Superior politécnica de Riga, cargo que ejerció hasta 1887, cuando fue nombrado profesor de química en la Universidad de Leipzig. En 1906 se jubiló con el fin de poder consagrar más tiempo a sus trabajos científicos y filosóficos. De 1910 a 1915 fue presidente de la *Deutsche Monistbund (Liga Monista alemana* [véase *Monismo]*), dirigiendo desde 1912 *Das monistische Jahrhundert,* órgano de la "Liga". En 1901 fundó los *Annalen der Naturphilosophie,* que se publicaron hasta 1921.

Ostwald se calificó a sí mismo de "monista" en el sentido del "monismo naturalista" de Ernst Haeckel. Pero su posición filosófica difiere en muchos respectos de la de Haeckel. En efecto, mientras Haeckel considera que la realidad es "la sustancia material", Ostwald estima que ella es la energía. Ahora bien, lo mismo que la substancia en Haeckel, la energía en Ostwald no es, como ha advertido

Meyerson, un simple fenómeno, al modo positivista, sino una *vera causa.* La energía es, en otros términos, una especie de constante ontológica que se modifica y transforma en múltiples apariencias. Las distintas realidades —la mecánica, la psíquica, la térmica, eléctrica, química y magnética— son para Ostwald distintas formas de energía, la cual permanece siempre constante en el sistema del universo. La energía es, en suma, no sólo un ser, sino un valor, y aun es su consideración como valor el que revierte decisivamente sobre la concepción de su realidad. Ostwald advirtió, sin embargo, muy pronto que algunas graves dificultades se oponían a este energetismo. La existencia de objetos sobre los cuales no gravita ninguna energía parece introducir una cierta discontinuidad. Pero ello es, a su entender, sólo una apariencia. Sin duda, hay un grupo de ciencias, las "ciencias de orden" (lógica, matemática, geometría, foronomia y cinemática) en las que es difícil aplicar la noción de energía. Pero tal como ocurre con la clasificación comtiana de las ciencias, los saberes más simples pueden ser aplicados a los más complejos y no a la inversa. Hay, pues, un sistema de saberes científicos en forma de pirámide que muestra la posibilidad de aplicación de los principios energéticos a las ciencias más complejas. Sobre las ciencias del orden se hallan las ciencias propiamente energéticas (mecánica, física, química), y sobre ellas están las ciencias biológicas (fisiología, psicología, "culturología" y "geniología" o sociología). A ellas se aplica la energética y en ellas, además, se realiza el imperativo del energetismo, el cual reconoce que la energía llamada "libre", aquella de que se puede disponer para las sucesivas transformaciones, disminuye continuamente, por lo cual resulta indispensable no dilapidar la energía sino aprovecharla. Todo lo que contribuya en la acción humana a este aprovechamiento es valioso; de ahí que, según Ostwald, el progreso de la Humanidad consista esencialmente en la acumulación de toda la energía posible con vistas a la máxima potencia y "libertad" del universo, es decir, al máximo valor y a la máxima felicidad.

Obras: *Lehrbuch der allgemeinen Chemie,* 1885 *(Manual de química general).* — *Grundriss der allgemeinen Chemie,* 1889 *(Bosquejo de química general).* — *Die wissenschaftlichen Grundlagen der analytischen Chemie,* 1894 (Los *fundamentos científicos de la química analítica).* — *Die Energie und ihre Wandlungen,* 1888 (trad. esp.: *La energía,* 1911). — *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus,* 1895 *(La superación del materialismo científico).* — *Vorlesungen über Naturphilosophie,* 1901 *(Lecciones de filosofía de la Naturaleza).* — *Die Energie,* 1908. — *Grundriss der Naturphilosophie,* 1908 *(Bosquejo de filosofía de la Naturaleza).* — *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft,* 1908 *(Fundamentos energéticos de la ciencia cultural).* — *Grosse Männer,* 1909 *(Grandes hombres).* — *Die Forderung des Tages,* 1909 *(La exigencia del día).* — *Der energetische Imperativ,* 1912 *(El imperativo energético).* — *Die Philosophie der Werte,* 1913 *(La filosofía de los valores).*—*Moderne* Naturphilosophie. *I. Ordnungswissenschaften,* 1914 *(Filosofía moderna de la Naturaleza. I. Las ciencias de orden).* — *Lebenslinien,* 3 vols., 1926-1927. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* IV (1923). — Véase A. Dochmann, W. *Ostwalds Energetik,* 1908 (Dis.). — A. Rolla, *La filosofia energética,* 1908. — W. Burkamp, *Die Entwicklung des Substanzbegriffs bei Ostwald,* 1913. — V. Delbos, *Une théorie allemande de la culture. W. Ostwald et sa philosophie,* 1916. — Véase también el *Festchrift aus Anlass seines* 60. *Geburtstages,* editado por la Liga Monista de Austria, 1913.

OTÓN DE FREISING *(ca.* 1111-1158), monje de la Orden cisterciense y obispo de Freising, fue tío del emperador Federico Barbarroja, de cuyas "gestas" fue historiador. Inspirado filosóficamente en las doctrinas de Gilberto de la Porree y gran conocedor de autores antiguos y cristianos, dio en su *Chronicon* (véase bibliografía) una amplia imagen providencialista de la historia según el modelo de Pablo Orosio y, sobre todo, de San Agustín, cuya "doctrina de las dos ciudades" (véase CIUDAD DE DIOS) desarrolló a base de nuevos hechos históricos. Filosóficamente, Otón tiene importancia especialmente por ser, como indica Martin Grabmann, el primer escritor del siglo XII que dio amplia cuenta de las doctrinas lógicas de Aristóteles e introdujo en Alemania la llamada *lógica nova.* Otón trató a Aristóteles sobre todo como lógico, a diferencia de su presentación de Platón, al cual considera como un precursor del cristianismo, si bien no acepta, por razones cronológicas, la difundida tesis de que recibió influencias del profeta Jeremías.

El título de la Crónica de Otón es: *Chronicon sive historia de duabus civitatibus.* Ed. por R. Wilmans en los *Monumenta Germaniae Histórica (Scriptores, vol.* XX, 1912). — Ed. de *Gesta Friderici imperatoris,* por G. Waitz, 1884, y B, Simson, 1912.

Véase J. Hashagen, *O. von F. als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker,* 1900. — J. Schmidlin, *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von F.,* 1906 (Schmidlin es también autor de los artículos: "Die Philosophie O. v. F.", en *Philosophisches Jahrbuch* [1905] y "Bischof O. von F. als Theologe", en *Katholik* [1905]. — A. Hoffmeister, "Studien über O. von F.", *Neues Archiv* (1911-1912), 99-161, 633-768. — C. Mierow, *The Two Cities by O., Bishop of F.,* 1928. — K. Haid,' *O. von F.,* 1934. — *O. von F. 1158-1958* [separata de *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis,* XIV (1958)].

OTRO (EL). En varios artículos (por ejemplo, ALTERACIÓN, CATEGORÍA, SER) hemos tratado de la noción del "Ser-otro", con algunas referencias a lo que puede llamarse "el ser del Otro". Con más detalle nos hemos referido a este ser del Otro —o, simplemente, "al Otro"— en el artículo INTERSUBJETIVO. En el presente artículo completaremos la información allí proporcionada y, además, nos referiremos principalmente al "concepto del Otro" en un sentido más general.

El "problema del Otro" —como "problema del prójimo", de "la existencia del prójimo", de "la realidad de los demás", del "encuentro con el Otro", etc., etc.— es un problema antiguo en tanto que desde muy pronto preocupó a los filósofos —para limitarnos a ellos— la cuestión de cómo se reconoce al Otro —o al prójimo— como Otro; qué tipo de relación se establece, o se debe establecer, con él; en qué medida el Otro es, en rigor, "los otros", etc., etc. Semejante preocupación se reveló de muy diversas maneras: como la cuestión de la naturaleza de la amistad, en la cual el amigo es "el otro sí mismo" y no simplemente "cualquier otro"; como la cuestión de si es posible admitir que cada uno sea libre en cuanto "se basta

a sí mismo" o posee autarquía (VÉASE) sin por ello eliminar a "los otros", etc. André-Jean Voelke (Cfr. bibliografía) ha examinado las múltiples doctrinas de "la relación con el prójimo" en buena parte de la filosofía griega. Se puede decir que en toda la historia de la filosofía, desde los griegos hasta el presente, ha habido, explícita o implícitamente, una preocupación por "el problema del Otro". Pedro Laín Entralgo (Cfr. bibliografía, t. I) ha examinado esta historia, con particular atención a la etapa moderna, en la cual ha encontrado varias formas básicas de plantearse el problema del otro. Laín Entralgo cita (y examina) las siguientes seis formas: "el problema del otro en el seno de la razón solitaria: Descartes"; "el otro como objeto de un yo instintivo o sentimental: la psicología inglesa"; "el otro como término de la actividad moral del yo: Kant, Fichte y Münsterberg"; "el otro en la dialéctica del espíritu subjetivo y en la dialéctica de la naturaleza: de Hegel a Marx"; "el otro como invención del yo: Dilthey, Lipps y Unamuno"; "el otro en la reflexión fenomenológica". Esta simple enumeración sugiere la riqueza y complejidad que ha adquirido el problema del otro entre los filósofos. El modo como Laín Entralgo ha enumerado las varias formas básicas del "tratamiento del Otro" indica, además, que en el problema del otro se hallan entretejidas toda suerte de cuestiones filosóficas: metafísicas, gnoseológicas, éticas, etc. No podemos detenernos aquí en cada una de dichas formas básicas, o de cualesquiera otras. Nos limitaremos a poner de relieve algunas doctrinas más recientes acerca del problema —que también Laín Entralgo ha examinado minuciosamente como prolegómeno a su propio tratamiento de la cuestión. Indicaremos sólo que, tomado en toda su generalidad el problema del otro es más amplio que el del "prójimo"; que no pueden desgajarse de tal problema los varios aspectos metafísicos, gnoseológicos, éticos, etc., pero que en el curso de la época moderna ha habido tendencia a subrayar un aspecto más bien que otro. Así, por ejemplo, el problema del otro en Descartes aparece sobre todo como el problema del reconocimiento del otro a partir del *cogito*; en Kant aparece como el problema del otro como ser moral, etc.

En la filosofía contemporánea el problema del otro no ha excluido diversos aspectos, pero ha subrayado sobre todo dos de ellos: la constitución del otro en la trama de lo intersubjetivo (v.), y la realidad del otro en el llamado "encuentro". Reseñaremos aquí brevemente algunas ideas acerca del "Otro" en estos aspectos.

Max Scheler se ocupó sobre todo del problema de si el sujeto presupone otros sujetos en un mundo social común y de si se puede demostrar la existencia de otros sujetos, es decir, de si se puede decir que la conciencia de los demás es accesible a la propia. Scheler se refiere al respecto a varias teorías, entre ellas la de la "proyección" o endopatía (VÉASE) y concluye que el reconocimiento de los demás no es primariamente intelectual, sino emocional. Por tanto, el otro no es "dado" ni por inferencia ni por simpatía.

Siguiendo en parte a Scheler, pero modificándolo en algunos puntos capitales, Alfred Schuetz ha hablado de una "tesis general de la existencia del otro *(alter ego)*", la cual consiste en afirmar que la experiencia de la "corriente de conciencia del otro" es vivida simultáneamente con la propia corriente de conciencia. Podemos, as!, vivir, arguye Schuetz, "aprehender el pensamiento del otro en su presencia vivida y no *modo pretérito*", ya que el hablar del otro y nuestro escucharlo son experimentados como algo vivido "a la vez".

Heidegger se ocupa del problema del otro en su doctrina del *Mitsein y* del *Mitdasein.* En esta doctrina se presupone que el *Dasein* (v.) es a la vez *Mitdasein,* es decir, que el *Mitdasein* caracteriza de algún modo el *Dasein* en tanto que el *Dasein* es "en sí mismo esencialmente *Mitsein".* Ello significa, entre otras cosas, que no se puede plantear la cuestión del otro partiendo del "sí mismo", para *luego* pasar al "otro"; el análisis del "sí mismo" incluye el análisis del "otro" en un sentido parecido a como el análisis del sí mismo incluye su estar-en-el-mundo (véase EXTERIOR, MUNDO).

Para Sartre, el "ser-para-otro", está incluido en el *Pour Soi.* Esta tesis parece similar a la de Heidegger, y en algunos respectos fundamentales lo es. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Sartre ha examinado con detalle los modos diversos de darse el otro; en efecto, el otro no se da solamente como "incluido", sino que se da también como "objetivado" y "objetivante". La relación entre el sí mismo y el otro (que incluye la relación entre el otro como sí mismo y el sí mismo como otro) es una relación esencialmente "conflictiva" (según ha puesto de relieve Lain Entralgo). Por eso en vez del "ser con", Sartre subraya el "ser para" — en el cual se dan toda suerte de "conflictos", pues "para" no significa aquí "entregado a" o "a favor de", sino "ser uno para (el otro)" y "ser (el otro) para uno" en muy diversos modos. Entre estos modos se hallan el convertirse en objeto, el enajenarse, el apropiarse, el colaborar, etc., etc.

Ortega y Gasset ha tratado con frecuencia del problema del otro por lo menos en dos sentidos. Por un lado, el otro se da en la sociedad. La relación entre el sí mismo y el otro en este caso es una relación entre lo auténtico y lo inauténtico, ya que "lo social" es en gran medida una falsificación de "lo individual" o, mejor dicho, de lo personal. Por otro lado, el otro se da en la "convivencia", la cual no es propiamente social, sino interpersonal. En la convivencia no hay, o no hay necesariamente, falsificación de la personalidad, pues ésta se constituye justamente en convivencia con los otros. Así, el otro puede ser "la gente" o puede ser "el prójimo" y estos dos modos de "ser otro", aunque en la realidad están ligados, pueden separarse pues son dos formas distintas de "ser con" — o, mejor, de "estar con".

Gabriel Marcel ha expresado la idea de que no es legítimo afirmar la prioridad del acto por medio del cual el yo se constituye como un sí mismo sobre el acto por medio del cual se afirma la realidad de los otros. "Una fuerza poderosa y secreta me asegura que si los otros no existieran, no existiría yo tampoco." Marcel consideró al otro primariamente en forma "dialogante", un poco a la manera de Martin Buber — aunque el propio Marcel indica que su idea acerca del otro como prójimo se parece a la manifestada por W. E. Hocking.

El problema del Otro ha sido tratado por otros autores de múltiples modos; los ejemplos anteriores son simplemente ilustrativos y para ser un poco completos habría que mencio-

nar junto a ellas las investigaciones de Jaspers, Buber, Merleau-Ponty, Remy C. Kwant, Alphonse de Waelhens, etc. Nos confinaremos ahora a señalar que el tratamiento del problema del otro está estrechamente relacionado con la cuestión de la comunicación (v.) en cuanto "comunicación existencial" y con la cuestión del llamado "encuentro". Con el fin de aclarar el problema del otro se han propuesto, además de los términos ya introducidos (el "ser con", el "estar con", la "convivencia", el "ser para otro", etc.), varios otros, como "alteridad", "alteración", etc. J. L. L. Aranguren, por ejemplo, propone el término 'alteridad' para significar "mi relación con el otro", y el término 'aliedad' para significar "la relación entre varios o muchos otros". La alteridad es personal e interpersonal; la aliedad tiene carácter impersonal, objetivado. Sin embargo, no puede decirse, en lo que toca a la relación ética, que la alteridad se refiera a lo individual y la aliedad a lo social; puede haber, según Aranguren, una ética individual y una ética social de la alteridad. El plano de la aliedad, en cambio, "no es puramente ético, sino político". Y como lo político se apoya —o debe apoyarse— en lo moral, conceptos como los de "libertad", que a veces se estiman como puramente políticos, deben fundarse en una actitud ética: la que puede desarrollar una "ética social de la alteridad". Importancia fundamental han tenido en el tratamiento del problema del Otro términos como 'diálogo', 'comprensión', 'encuentro' y otros similares. El vocablo 'encuentro', sobre todo, aparece como muy fundamental y en él se ha basado en gran parte Laín Entralgo en su detallada "teoría del Otro". Laín Entralgo ha examinado lo que ha llamado "los supuestos del encuentro" en varios aspectos; el metafísico, el psicofisiológico, el histórico-social, considerando todos ellos como básicos para la comprensión del problema del otro. El examen de los "supuestos del encuentro" constituye la base para una "descripción del encuentro" y para un análisis de las "formas del encuentro". Entre las formas del encuentro sobresalen "el encuentro en la existencia solitaria", las "formas deficientes" del encuentro" (como, por ejemplo, el encuentro visual o "encuentro meramente visual"), las "formas especiales del encuentro" (amor, comunicación, relación interpersonal, etc.) y lo que Laín Entralgo llama "forma suprema del encuentro" o "el encuentro del hombre con Dios".

Indicamos a continuación, por orden simplemente cronológico, algunas de las obras que tratan del "problema del otro" en la época contemporánea, especialmente obras de los autores a que hemos hecho referencia en el texto. A ellos deben agregarse varios de los escritos que figuran en otros artículos, tales como COMUNICACIÓN, CUERPO, ENDOPATÍA, INTERSUBJETIVO. Algunas obras importantes al respecto (como, por ejemplo, obras de Jaspers y Berdiaev) no figuran aquí por estar mencionadas en dichos artículos, y especialmente en COMUNICACIÓN.

Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass,* 1913, 2* ed. con el título: *Wesen und Formen der Sympathie,* 1923 (trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía,* 1943). — Martin Buber, *Ich und Du,* 1922 (trad. esp.: *Yo y tú,* 1956). — M. Heidegger, *Sein und Zeit,* 1927, especialmente §§ 26-27 (trad. esp.: *El Ser y el Tiempo,* 1951, nueva ed., 1962). — Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* 1928, reimp., 1962. — Gabriel Marcel, *Être et Avoir,* 1935, especialmente págs. 156 y sigs. — Íd., íd., *Présence et immortalité,* 1959, especialmente págs. 22 y sigs. [La obra de William E. Hocking a que se refiere Marcel es: *The Meaning of God in Human Expérience,* 1912]. — Alfred Schuetz, "Scheler's Theory of Intersubjectivity, and the General Thesis of the Alter Ego", *Philosophy and Phenomenological Research,* II (1941-1942), 323-47. — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant,* 1943 (trad. esp.: *El Ser y la Nada,* 1950). — M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción,* 1957). — Maxime Chastaing, *L'Existence d'Autrui,* 1951. — G. Berger, V. Jankélévitch *et al., La présence d'autrui,* 1957. — José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente,* 1957, especialmente Caps. IV y V. — J. L. L. Aranguren, "Ética de la alteridad", *Cal y Canto* (1959). — P.-H. Maucorps y R. Basoul, *Empathies et connaissance d'autrui,* 1960. — Alphonse de Waelhens, "Autrui", en el libro de este autor: *La philosophie et les expériences naturelles,* 1961, págs. 122-67. — André-Jean Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius,* 1961. — Remy C. Kwant, *Encounter,* 1961 [Duquesne Studies. Philosophical Séries, 11]. — Pedro Laín Estralgo, *Teoría y realidad del Otro,* 2 vols., 1961 (*I. El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo; II. Otredad y projimidad*). — Norman Malcolm, "Knowledge of Other Minds", en el libro de este autor: *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures,* 1962. — Eliane Amado Lévy-Valensi, *Le dialogue psychanalytique. Les rapports intersubjectifs. La vocation du sujet,* 1963.

OTTAVIANO (CARMELO) nació (1906) en Módica y estudió en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Milán. Desde 1939 es profesor en las Universidades de Cagliari, Ñapóles, y Catania. En 1933 fundó la revista *Sophia,* de la que ha sido hasta el presente director.

Ottaviano ha desarrollado una metafísica cristiana fundada en una previa crítica de todas las formas de idealismo y de inmanentismo, tendencias que, según Ottaviano, se contradicen a sí mismas. La crítica de Ottaviano se ha dirigido especialmente contra la forma de idealismo adoptada por el llamado "actualismo italiano". De dicha crítica ha surgido una posición realista cristiana — manifestada tanto en la metafísica como en la teoría del conocimiento. Ahora bien, el realismo que defiende Ottaviano es distinto en muchos puntos del realismo "tradicional". En efecto, el realismo contiene, especialmente en las distinciones establecidas dentro del ser mismo, ciertas presuposiciones que podrían desembocar —como históricamente parece haber acontecido en parte— en varias especies de inmanentismo moderado. Ahora bien, el realismo extremo a que conducen las citadas tesis no puede ser confundido tampoco, según Ottaviano, con un ontologismo. Esto ocurriría si el ser de que se trata en el análisis metafísico fuese un ser "total". La "metafísica del ser parcial" debe, así, ser entendida en todo el rigor del término. Según Ottaviano, lo característico del ser parcial es el de necesitar de otros seres para ser lo que es. De ahí una reforma de la propia lógica. En efecto, el autor distingue entre juicios analíticos y juicios sinhéricos *(sineterici).* Estos últimos son aquellos en los cuales un ser idéntico no es definido por sí mismo y exclusivamente por él, sino que requiere, justamente para ser, su unión o coligación con otro ser diverso. De ahí el carácter analítico y a la vez distinto del predicado res-

pecto al sujeto. Y de ahí también la posibilidad de hablar con plena significación de la "cantidad de ser". Las variaciones de la "cantidad" podrían explicar de este modo no sólo los cambios, sino también las formas mismas del conocimiento. Mas esta "cantidad" no es una magnitud intensiva, sino una propiedad ontológica, la cual permite, según Ottaviano, explicar las diferencias y los cambios sin introducir, por medio de distinciones internas, la inmanencia en el ser. De este modo puede inaugurarse, según Ottaviano, una "cuarta etapa" filosófica basada en una nueva filosofía cristiana y sucesora de las etapas griega, medieval y moderna.

Las obras principales son *Critica dell'idealismo*, 1936, 2ª ed., 1948, 3ª ed., 1956. — *Metafisica del'essere parziale*, 1942, 2ª ed., 1947, 3ª ed., 2 vols., 1954-1955. — *Il problema morale come fondamento del problema politico*, 1952 (del curso 1951-1952). — *Manuale di Storia della Filosofia*. I (*Il pensiero antico e medioevale*), 1958. — *Progetto di un disegno di legge per salvare la democrazia dalla dittatura*, 1961. — Además, Ottaviano es autor de múltiples artículos y ensayos, así como de obras sobre pensadores medievales, modernos y contemporáneos (tales: *Petro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, 1929. — *Guglielmo di Auxerre, la vita, le opere, il pensiero*, 1929. — *L'ars compendiosa di R. Lull, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Lull*, en *Études de philosophie médiévale*, XII, 1930; "Riccardo di S. Vittore, la vita, le opere, il pensiero", en *Memorie della Reale Accademia naz. dei Lincei*, IV, 1933; *L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianismo in Italia*, 1943; *Valutazione critica del pensiero di B. Croce*, 1952).

Véase Pasquale Mazzarella, *Tra Finito e Infinito. Saggio sul pensiero di C. O.*, 1961.

OTTO (RUDOLF) (1869-1937), nació en Peine (Hannover), y fue "profesor extraordinario" en Göttinga (1897-1907), profesor titular de teología en Breslau (1915-1917) y en Marburgo (1917-1929).

Rudolfo Otto siguió, en su filosofía de la religión, las orientaciones de Kant, y especialmente de Fries, de tal modo que ha sido considerado como uno de los principales adeptos de la llamada escuela neo-friesiana. El análisis filosófico-religioso depende, así, para Otto, de la atención a muchos elementos que hasta el presente habían sido desatendidos y que comprenden no sólo las formas de la conciencia individual, sino también los diversos aspectos de la "conciencia histórica" dentro de la posibilidad de un acceso racional al problema de lo divino. Éste ha sido tratado por Otto sobre todo en sus conocidas investigaciones acerca de lo santo (VÉASE) y de lo numinoso, así como en sus estudios sobre la mística. Lo "racional y lo irracional en la idea de Dios" han sido examinados, pues, por este autor, mediante un análisis a la vez histórico, sistemático y psicológico del concepto de lo numinoso, el cual no puede ser definido, pero sí descrito. Tal descripción —que muestra la función de las experiencias del temor, de la fascinación y de la aniquilación— no se detiene, empero, como podrían darlo a entender las nociones usadas, en el terreno psicológico; la experiencia religiosa es a la vez, para Otto, una experiencia del ser, y, de consiguiente, una experiencia metafísica que el sentimiento mismo como tal es impotente para expresar.

Obras: *Die Anschauung von hl. Geiste bei Luther*, 1898 (*La concepción del Espíritu Santo en Lutero*). — *Leben und Wirken Jesu*, 1902, 4ª ed., 1905 (*Vida y acción de Jesús*). — *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, 1904 (*Concepción naturalista y concepción religiosa del mundo*). — *Goethe und Darwin*, 1909. — *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung an die Theologie*, 1909 (*La filosofía de la religión de Kant-Fries y su aplicación a la teología*). — *Darwinismus und Religion*, 1910. — *Das Heilige*, 1917 (trad. esp.: *Lo Santo*, 1925). — *Aufsätze das Numinöse betreffend*, 1923 (*Estudios relativos a lo numinoso*). — *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926 (*Mística oriental-occidental. Su comparación y distinción para una interpretación de su esencia*). — *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, 1930 (*La religión de la gracia hindú y el cristianismo*). — *Sünde und Urschuld*, 1932 (*Culpa y pecado original*). — *Freiheit und Notwendigkeit*, 1940 (*Libertad y necesidad*). — Véase E. Gaede, *Die Lehre von dem Heiligen und der Divination bei R. Otto*, 1932. — Paul Seifert, *Die Religionsphilosophie bei R. Otto. Eine Untersuchung über ihre Entwicklung*, 1936 (Dis.). — Robert F. Davidson, *R. Otto's Interpretation of Religion*, 1947.

OUSÍA. En varios artículos —especialmente en ESENCIA y SUSTANCIA—, nos hemos referido al término griego οὐσία, que transcribimos por *ousía*. En el presente artículo tendremos que reiterar algunas de las observaciones hechas en los artículos referidos, pero nos ocuparemos principalmente del término mismo *ousía* y de los diversos modos como tal término fue usado por varios filósofos griegos, particularmente por Platón y Aristóteles.

El vocablo οὐσία es una sustantivación del participio presente femenino, οὖσα, del verbo εἰμί (infinitivo, εἶναι), es decir, "ser". Originariamente, οὐσία —que desde ahora usaremos en su transcripción, *ousía*— significó algo que es propiedad de una persona. Como tal propiedad, la *ousía* es una riqueza; un hombre rico es un hombre de *ousía*, es decir, una persona que tiene algo "de suyo". H. H. Berger (*op. cit. infra*) indica que se pudo pasar del participio femenino de "ser" al significado de "propiedad" considerando que se trata de "las cosas que son para mí", esto es, cuando el *ser* implicado en *ousía* es entendido como un "ser para y por mí mismo", es decir, como un ser "propio".

El citado autor ha examinado en detalle los diversos modos como el término *ousía* es usado por Platón. He aquí algunos casos. En *Gorgias* (472 B) *ousía* se refiere a los "seres, ὄντα, de los cuales se dice: "El que dice el ὂν y los ὄντα dice la verdad." En *Protágoras* (349 B), la *ousía* aparece como peculiar a lo que es expresado en ella, a las cosas en cuanto "asuntos", πράγματα (véase PRAGMÁTICO). La *ousía* es aquí algo del "ser", que, independiente de mí, es por y en sí mismo. En *Fedón* (101 C) la *ousía* denota el "qué" (la quiddidad [v.]) peculiar a cada una de las ideas. En *Rep.* (VI, 486 A), *ousía* se refiere a "todo lo que es", y en *Rep.* (IX, 585 B-D), *ousía* se refiere a la cualidad de un ser en cuanto cualidad esencial (como la blancura para las cosas blancas). También en *Rep.*, VI (509 C) se encuentra un uso —probablemente el más célebre en Platón de *ousía*—; es el que tiene al decirse que el bien "está más allá de la *ousía*" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), lo que se traduce a menudo por "el bien está más allá del ser". Esta famosa proposición platónica ha sido interpretada de muchos modos; uno de ellos consiste en en-

tenderla como si dijera que el bien no tiene ningún contenido especial, sino que es el puro ser, el cual está en efecto "más allá de todo (cualquier) ser". En *Soph.* (246 A), la ousía se refiere al puro "qué" del ser en cuanto ser.

Se puede preguntar ahora si en medio de tantas y tan diversas significaciones de ousía —pues las indicadas antes, aunque importantes, no son las únicas— hay algún sentido de ousía que sea, si no común a todos los significados, sí cuando menos predominante, y en todo caso, más "filosófico" que cualesquiera otros. Puede darse una respuesta afirmativa a esta pregunta: es el sentido de ousía como "ser idéntico a sí mismo". Tal opina cuando menos H. H Berger, y con él parece concurrir Rainer Märten (Cfr. *op cit.* en bibliografía) al poner de relieve que la ousía, en cuanto ousía "por sí misma", equivale al ser propio de cada cosa, ουσία αὐτὴ καθ' ἁὑτέν de modo que sea realmente οὐσία ἑκάστου.

Por lo anterior hemos visto que el término ousía no sólo tiene varios sentidos en Platón, sino que tiene también algunos sentidos plenamente filosóficos, y uno de ellos predominante. Sin embargo, sólo Aristóteles dio al término ousía una importancia filosófica central, de tal suerte que el concepto de ousía recibió de Aristóteles su consagración definitiva. Ahora bien, no es en modo alguno fácil determinar la significación, o significaciones, de ousía en dicho filósofo. En los artículos referidos hemos indicado que ousía en Aristóteles se ha traducido a veces por "esencia" y a veces por "sustancia". Esta doble traducción no es siempre errónea. Por una parte, es cierto que a veces Aristóteles emplea ousía cuando habla de esencia y el mismo vocablo cuando habla de sustancia. Por otro lado, puede entenderse la sustancia como esencia. En ambos casos el término ousía es adecuado: en el primer caso, porque se dice 'esencia' o se dice 'sustancia' según lo que Aristóteles quiera significar en cada caso; en el segundo, porque si la sustancia se entiende como esencia, entonces es obvio que la *ousía* no es ni más ni menos que la ousía. Pero hay que confesar que aunque la doble traducción en cuestión sea adecuada, induce a confusión. Posiblemente para evitar la confusión, Aristóteles, aunque llamó por igual *ousía* a la sustancia y a la esencia (y, en general, a todos los *predicamentos*), los distinguió llamando a la primera *ousía primera* y a la segunda (y a los predicamentos en general) *ousías segundas.* Entre las razones que abonan el uso del mismo término para ambas entidades mencionaremos dos: una, que es muy posible que haya sólo una diferencia "gradual" en Aristóteles entre el ente singular y sus determinaciones; la otra, que en los dos casos se trata efectivamente de entidades (término con el cual, por lo demás, podría traducirse también *ousías*). Sólo ocurre que en un caso la entidad en cuestión es aquella que no es afirmada ni de un sujeto ni está en un sujeto, y en otro caso, la entidad está contenida en un sujeto y, en ciertos casos, determina a tal sujeto en lo que esencialmente es.

Parece que la confusión aumenta cuando advertimos que *ousía* ha sido usado a veces como sinónimo de 6 .ἡ materia (VÉASE) y también como sinónimo de "comunidad", κοινωνία. Pero la confusión, sin desaparecer por completo, se atenúa cuando advertimos que, según indica Ernst Tugendhat (Cfr. *op. cit.* en bibliografía), la "materia" puede concebirse como uno de los "lados" de la "sustancia", o como una de las posibles determinaciones de la sustancia; o cuando tenemos en cuenta que puede llamarse *ousía* (según hacían los estoicos) a la materia como "mundo visible", o cuando tenemos en cuenta que la *ousía* puede referirse al elemento común en clases de seres materiales (así, entre los nominalistas, *ousía* es el nombre común predicado de los individuos que forman una clase). En todos estos casos se da un sentido determinado a *ousía.*

La cuestión del significado de *ousía* se complicó, al parecer, cuando algunos teólogos cristianos usaron *ousía* como sinónimo de 'hipóstasis' (VÉASE), o bien como sinónimo de 'naturaleza en cuanto 'esencia' (y de ahí los debates teológicos sobre el uso de los términos ὁμουσία y ὁμοιουσα, formados a base de ousía). Más compleja resulta la cuestión si advertimos que algunos autores, por ejemplo San Atanasio, identificaban ousía y "comunidad", y distinguían de ambas la hipóstasis por las razones que hemos señalado en el artículo sobre este último vocablo. Según Hatch *(op. cit.* en bibliografía) lo que ocurrió fue lo siguiente: al separarse el sentido de *ousía* del de 'hipóstasis', hubiera podido traducirse ousía por 'esencia' (*essentia*), que es su equivalente lingüístico, pero tardó tiempo en adoptarse *essentia.* Por eso *ousía* fue traducida por *substantia* mientras que *hypostasis* fue traducida por *persona* (VÉASE).

Simplificando las cosas considerablemente, podemos decir esto: el término ousía, sustantivación del participio presente femenino del verbo 'ser', significa originariamente "propiedad", "riqueza", "lo que uno tiene". Si lo tiene, lo tendrá por sí mismo, ya que de lo contrario le sería siempre de algún modo "exterior". Por eso la ousía como riqueza es equivalente al "ser propio". Este "ser propio" no necesita confinarse al de una "persona" (o lo que luego se llamó tal); puede serlo de cualquier cosa. El ser propio de una cosa hace que tal cosa sea "la que es siendo"; por eso la cosa tiene verdaderamente "entidad". Esta entidad puede serlo de la cosa individual y concreta, o bien de la cosa en cuanto que está determinada por ciertas propiedades. En el primer caso la *ousía* es una sustancia. Cuando esta determinación de la sustancia, que hace que la sustancia posea entidad, es esencial, la ousía se convierte en esencia. Sólo cuando hay en la comunidad una propiedad que no es común a todos los miembros de ella surge el concepto de *persona.*

Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity,* 1896. — Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence,* 1948 (trad. esp.: *El ser y la esencia,* 1951). — Ernst Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe,* 1958. — H. H. Berger, *Ousia in de dialogen van Plato. Een terminologisch onderzoek,* 1961 [Dissertationes inaugurales. Bataviae, 6] [resumen en inglés, págs. 317-21 y en alemán, págs. 322-26]. — Rainer Märten, ΟΥΣΙΑ *im Denken Platons,* 1962 [Monographien zur philosophischen Forschung, 29]. — St. Rehrl, *Der Begriff Usia bei Aristoteles,* 1963.

OVIEDO (FRANCISCO DE) (1602-1651) nac. en Madrid, ingresó en la Compañía de Jesús, y fue profesor en Alcalá y Madrid. Francisco de Oviedo, que perteneció —junto con Rodrigo de Arriaga— a la quinta generación de la serie de grandes

teólogos y filósofos escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII, ejerció sobre todo influencia por sus dos extensas exposiciones: una filosófica —el *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus*, en 2 vols., de 1640—, y otra teológica — el *Tractatus theologici, scholastici et morales respondentes IIae IIae divi Thomae*, de 1646. Se le debe, además, un tratado teológico: *Tractatus de virtutibus, fide, spe et charitate*, de 1651.

OXFORD. En varios sentidos se ha hablado de una "escuela de Oxford" o, en términos más generales, de un "movimiento de Oxford". Precisemos algunos de los principales.

1. La llegada de los franciscanos o *fratres minores* a Oxford en el tercer decenio del siglo XIII impulsó un movimiento filosófico que tuvo un cierto carácter unitario, no sólo en el contenido de las enseñanzas, sino también, y muy particularmente, en su estilo. El uso abundante de nuevos materiales filosóficos, tales como tratados árabes, traducciones recientes de Aristóteles y obras neo-platónicas poco o nada usadas en los siglos anteriores, fue, aunque no la única, una de las principales características de tal enseñanza. Y ello hasta tal punto que, según algunos autores, como D. E. Sharp (Cf. *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIII Century*, 1930, pág. 3), la introducción de Aristóteles en Occidente y de sus comentaristas árabes y judíos se debe principalmente, contra la opinión de Mandonnet y otros, no a San Alberto el Grande y a la "obra exclusiva de los predicadores", sino a los franciscanos de Oxford. A ellos pertenecen sobre todo, además, desde luego, de Roger Bacon y Duns Escoto, Tomás de York, Juan Pecham y Ricardo de Middleton o de Mediavilla. La influencia ejercida sobre ellos, especialmente sobre Adán Marsh y Roger Bacon, por Roberto Grosseteste —quien influyó asimismo sobre la Orden dominicana e indirectamente sobre San Alberto el Grande y Santo Tomás—, hace que Roberto Grosseteste pueda ser incluido dentro de un general "movimiento de Oxford" en dicho siglo.

2. Puede hablarse asimismo de un "movimiento de Oxford" en relación con los filósofos de Merton College al cual nos hemos referido con más detalle en el artículo MERTONIANOS.

3. De Oxford partió asimismo un importante movimiento filosófico, ya en pleno siglo XIX: el que dio origen al neo-idealismo y especialmente al neohegelianismo inglés que, una vez trasladado a Glasgow, llegó inclusive a desplazar al triunfante hamiltonianismo. El idealismo de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), el poeta, el antipositivismo de John Grote (1813-1866), explícito sobre todo en su *Exploratio philosophica* (1900) y las tendencias especulativas de James F. Ferner (1808-1864) en su *Institutes of Metaphysic* (1854) no fueron, al parecer, ajenas al citado movimiento, que se nutrió asimismo del humanismo clásico y de lo que J. H. Muirhead ha llamado "la tradición platónica en la filosofía anglo-sajona". Filósofos como James Hutchison Stirling, Thomas Hill Green, William Wallace, John Caird, Edward Caird, etc. (véase KANTISMO, HEGELIANISMO) contribuyeron a la extensión de este movimiento, que va aproximadamente desde la aparición del libro de Stirling sobre Hegel (1865) hasta finales del siglo y desaparece gradualmente con la invasión del neo-realismo, pragmatismo y neo-naturalismo.

4. Se llama también "movimiento de Oxford" la renovación católica impulsada por el Cardinal Newman (VÉASE). Los *Tracts for the Times*, y especialmente el famoso *Tract 90* —que señaló la conversión de Newman y Pusey—, representaron la marcha ascendente del movimiento. A él pertenecieron otros pensadores, tales como William George Ward (1812-1882) que en sus obras *The Idéal of a Christian Church* (1844), *On Nature and Grâce* y *Essays on the Philosophy of Theism* (1884 [postuma]) defendió las tesis centrales del catolicismo oxoniense.

5. Podría, en principio, hablarse de un "grupo de Oxford" o de una "filosofía de Oxford" cada vez que hubiera un cierto número de filósofos que profesaran en dicha Universidad y estuviesen ligados por propósitos comunes o, cuando menos, por intereses comunes, y adoptaran, además, un "lenguaje filosófico" relativamente identificable. Tal sucede —o sucedió— con filósofos como J. Cook Wilson, H. H. Price, H. A. Prichard, H. W. B. Joseph y otros a quienes Passmore ha presentado como "filosofía de Oxford". Es más común, sin embargo, referirse hoy a la "filosofía de Oxford", a la "filosofía oxoniana", al "grupo de Oxford", etc., para designar los trabajos de cierto número de pensadores de los cuales puede mencionarse a Gilbert Ryle, J. L. Austin, P. F. Strawson, R. M. Hare, H. L. A. Hart, G. J. Warnock, J. O. Urmson. Estos filósofos niegan que formen un "grupo" y menos todavía una "escuela". Pero puede reconocerse que hay —o, en vista del carácter cada vez menos "compacto" y hasta "agresivo" del "grupo", que ha habido— un cierto "aire de familia" que permite reconocer e identificar a los "oxonianos". Filosóficamente el modo de pensar oxoniano tiene varias raíces: ante todo, el "último Wittgenstein" —lo cual no quiere decir que los oxonianos sean simplemente "neo-Wuttgensteinianos" al modo, por ejemplo, de G. E. M. Anscombe, John Wisdom, etc.—; luego, G. E. Moore y de algún modo la "filosofía de Oxford" inmediatamente anterior, cuando menos en lo que respecta a algunos "modos de pensar" (H. H. Price, H. A. Prichard); el espíritu legado por el positivismo lógico y sin las tesis de este positivismo. Se ha mencionado a veces como "influencia lejana" la de Bertrand Russell, pues aunque éste fuese "cantabrigiense", es difícil imaginar la "filosofía de Oxford" sin ciertos problemas suscitados por Russell, el cual, por lo demás, se ha opuesto a los oxonianos en particular por el desinterés que éstos muestran por las cuestiones científicas. Debe agregarse a las citadas "raíces" lo que podría llamarse "espíritu de Oxford", el cual no consiste en una serie de posiciones filosóficas, sino en un modo de pensar —y hablar— caracterizado por una singular mezcla de "academicismo" y "conversacionalismo". Por lo demás, la mayor parte de los oxonianos han recibido una educación "clásica" y "humanista", y, en este sentido, más "literaria" que "científica".

Los oxonianos practican el "análisis (v.) filosófico", pero la forma de análisis llamada "lingüística" a causa de su atención exclusiva al "lenguaje corriente" — de ahí que hayan sido llamados "lingüistas", a diferencia de otros analistas que son primariamente "formalistas", y que su filosofía haya sido calificada a veces de "filosofía lingüística" y a veces de "filosofía del

lenguaje corriente". En todo caso, los oxonianos representan la punta de lanza de una de las dos grandes alas del "Análisis" actual. Los oxonianos siguen en este respecto al "último Wittgenstein", particularmente en cuanto se interesan por el uso (VÉASE) y siguen la "recomendación" wittgensteiniana: "No hay que inquirir por el significado; hay que inquirir por el uso". Contra los que han considerado que el lenguaje está al servicio del pensamiento, y en particular del pensamiento lógico, y han tratado de formalizar el lenguaje corriente, los oxonianos llaman la atención sobre la necesidad de examinar lo que podrían llamarse "reglas de juego" del lenguaje corriente especialmente con el fin de evitar "hacer trabajar el lenguaje en faenas impropias". El análisis de los usos en el lenguaje corriente no equivale, sin embargo, a analizar los usos de todos los términos de tal lenguaje; los oxonienses se interesan en particular por ciertos términos-clave, tales como 'conozco', 'creo', 'si... entonces', 'causa', etc., es decir, términos que producen "perplejidades filosóficas". Los términos mismos, por otro lado, designan conceptos, de modo que este análisis lingüístico es, en el fondo, un análisis conceptual.

No todos los oxonienses analizan las expresiones del lenguaje corriente del mismo modo ni clasifican del mismo modo los distintos "usos". Hay, por ejemplo, diferencias notorias entre el análisis tal como es practicado por Ryle y el análisis tal como es practicado por J. L. Austin. No todos examinan usos efectivos de expresiones; algunos se proponen examinar usos "posibles". Por lo demás, algunos oxonianos tienden a replantearse cuestiones filosóficas tradicionales — y muy en particular cuestiones filosóficas de tipo "aristotélico": la sustancia, el individuo, etc. Se ha dicho por ello que la fase "puramente lingüística" de los oxonianos llegó a su fin hacia 1959, con la publicación de obras como la de P. F. Strawson (*Individuals*) y Stuart Hamshire (*Thought and Action*). Según A. Quinton (art. cit. en bibliografía, pág. 13), estas obras muestran que "más allá de la mera descripción de un aparato conceptual, real o construido, hay un mundo en el cual tal aparato tiene que ser empleado y en el que deben buscarse y encontrarse las razones o la justificación para que el aparato en cuestión adopte la forma que adopta".

Además del libro de D. E. Sharp citado en el artículo, véase, sobre la escuela de Oxford en el sentido (1). A. G. Little y F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians A. D. 1282-1302*, 1934. — Sofia Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secólo XIII*, 1936. — A. C. Crombie, *Oxford Contribution to the Origins of Modem Science*, 1954 [monog.]. — A. M. Hamelin, O. F. M., *L'école franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occamisme*, 1961. — J. A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools. The Relation of the "Summa de ente" to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century*, 1961. — Véase asimismo bibliografía de TOMÁS BRADWARDINE.

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (2), véase la bibliografía de MERTONIANOS. Algunos de los escritos mencionados en el párrafo anterior dan también información sobre el sentido (2).

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (3) véanse bibliografías de HEGELIANISMO y KANTISMO.

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (4) véase bibliografía de Newman (J. H.). Buena selección y buena introducción de escritos "Tractarianos" (1833-1841) en Owen Chadwick, *The Mind of the Oxford Movement*, 1960 [introducción, págs. 11-64; selecciones de textos de Keble, Newman y Pusey, págs. 65-233].

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (5) señalamos, por orden simplemente cronológico, algunos escritos: algunos son expositivos (Weitz, Urmson); otros son escritos procedentes de "miembros" del "grupo" o filósofos afines (el volumen sobre "la revolución de la filosofía"; la colección de ensayos de análisis conceptual"); otros, críticos *sui generis* (Russell); otros, francamente críticos (Gellner, Blanshard): M. Weitz, "Oxford Philosophy", *The Philosophical Review*, LXII (1953), 187-233. — F. Rossi-Landi, "La filosofia analitica di Oxford", Ri'ü. *crit. Stor. della filosofia* (1955), 69-84. — J. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, 1956. — A. J. Ayer, W. C. Kneale, G. A. Paul, D. F. Pears, P. F. Strawson, G. J. Warnock, R. A. Wollheim, *The Revolution in Philosophy*, 1956 [con prefario de G. Ryle] (trad. esp.: *La revolución en filosofía*, 1958). — Bertrand Russell' "Philosophical Analysis", *The Hibbert Journal*, LIV (1956), 319-29. — A. Flew, J. Hospers, D. F. Pears, J. J. C. Smart, P. F. Strawson, S. Toulmin, G. J. Warnock, *et al.*, *Essays in Conceptual Analysis*, 1956, ed. A. Flew. — Ernest Gelíner, *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, 1959 (trad. esp.: *Palabras y cosa«*, 1963). — Charles de Koninck, *The Hollow Universe*, 1960. — Brand Blanshard, *Reason and Analysis*, 1962 [Paul Carus Lectures, série 12]. — H. D. Lewis, ed., *Clarity is not Enough, Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*, 1963.

P

P. 1. En la lógica tradicional la letra mayúscula 'P' es usada para representar el predicado en el esquema del juicio o de la proposición que sirve de conclusión en un silogismo. Así, por ejemplo: 'P' en 'Todos los S son P'; 'Algunos S son F. La misma letra sirve para representar el sujeto en el esquema de los juicios o proposiciones que sirven de premisa mayor o menor en un silogismo. Así, por ejemplo, 'P' representa el sujeto en la premisa mayor de los esquemas que corresponden a la segunda y a la tercera figuras (véase FIGURA).

2. En la lógica sentencial la letra minúscula '*p* es usada para simbolizar *sentencias*. '*p* representa un enunciado declarativo y es llamada *letra sentencial*. Otras letras usadas a este efecto son '*q*', '*r*', V y todas estas letras seguidas de acento: '*p*'', '*q*' *y*, v, *γ*; y', *y*', y', etc.

PABLO (SAN), el Apóstol cristiano, judío educado en el helenismo, sustituyó, ciertamente, la Ley mosaica por la fe; pero el ambiente saturado de doctrinas helenísticas en que se desenvolvió su acción y su teología fue menos determinante de lo que parece para quien ve en todas partes la influencia griega. Todo ello, ley judía y sabiduría griega, misterio oriental y poder romano, queda disuelto en la superior unidad de una doctrina de salvación que es tal vez "escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero potencia de Dios y sabiduría de Dios para los que son llamados, tanto judíos como griegos" (I *Cor.*, I, 23). La locura de Dios es más sabia que los hombres; la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres. La predicación de San Pablo, que había parecido al principio, para los curiosos griegos de Atenas reunidos en el Areópago, una nueva doctrina y una nueva escuela, acabó pareciéndoles, al llegar a la resurrección de los muertos *(Hechos*, XVII, 23-32), una locura, la locura de predicar un dios desconocido que "ha fijado un día en que se juzgará al mundo según la justicia". Esta destrucción de la sabiduría de los sabios, la predicación de la cruz, puede ser, en efecto, locura para la sabiduría griega en tanto que no vaya destinada a la salvación, sino únicamente a la curiosidad, pero la predicación paulina chocaba, justamente en la época en que era hecha, con un afán de salvación de que estaban penetradas, más allá de su curiosidad, las escuelas filosóficas —los estoicos y los cínicos principalmente— y que resonó durante varios siglos en las construcciones intelectuales del neoplatonismo. Afán de salvación que, sin embargo, alcanza en la teología de San Pablo una mayor universalidad, al hacer de todos los hombres hijos de Dios por la fe en Jesucristo. La religión anunciada por San Pablo sobrepasaba así el marco de la inquietud y de la esperanza de la filosofía griega del último período, limitada a los hombres cultos y a quienes pudieran tener la suficiente fortaleza para atenerse, como Epicteto decía, a "las cosas que están en nosotros". Para San Pablo no es, en rigor, necesaria la fortaleza humana, que es debilidad, pues toda fortaleza viene de la gracia de Dios; lo que debe hacer el hombre es simplemente tener la fe y tenerla con la caridad, pues "cuando tenga el don de profecía, la ciencia de todos los misterios y todo el conocimiento, cuando tenga inclusive toda la fe necesaria para trasladar las montañas, nada tendré si no tengo caridad" (I *Cor.*, XIII, 2). La caridad es lo que no perece nunca, a diferencia de las demás cosas, de las profecías, las lenguas y el conocimiento, a diferencia de "este mundo", cuya figura pasa, y de la cual solamente se salvará, por la gracia y el poder de Dios, lo que resucitará incorruptible, la vida eterna victoriosa sobre la muerte, "el cuerpo espiritual" (I *Cor.*, XV, 45). La salvación es así, ante todo, el resultado de una fe en Jesucristo y en su resurrección, de una esperanza de que habrá, más allá de este mundo, un reino de lo imperecedero, y de una caridad que es inclusive "superior" a la esperanza y a la fe.

La interpretación de la teología de San Pablo ofrece para *el filosofo y* para el historiador de *la filosofía* varios problemas. Nos limitamos a apuntar los siguientes: (1) La influencia de la tradición helénica y en confrontación con la tradición hebraica; (2) El papel que desempeña en su doctrina la cristología; (3) El uso de la diatriba de tipo cínico-estoico y su influencia cuando menos sobre la forma de la doctrina; (4) La relación entre el pensamiento de San Pablo y algunas de las manifestaciones del sincretismo coetáneo; (5) La relación entre lo teórico y lo práctico. Algunos de estos problemas no pueden ser resueltos sin la contribución de la teología y de la historia, pero el examen filosófico puede asimismo proyectar luz sobre las cuestiones suscitadas. Desde el ángulo filosófico (1) es posiblemente el problema más importante, y es el que hemos tratado principalmente en el presente artículo.

Véase C. Ciernen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, 2 vols., 1904. — A. T. Robertson, *Epochs in the Life of St. Paul,* 1909. — J. R. Cohu, *St. Paul in the Light of Modem Research,* 1911. — A. E. Garvie, *Studies of St. Paul and His Gospel,* 1911. — Toussaint, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul,* 1921. — José Maria Bover, S. J., *Teología de San Pablo.* 1946. — Véase sobre todo la documentada obra de Ferdinand Prat, S. T., *La théologie de Saint Paul,* 2 vols., reed., presentada por J. Daniélou, Parte I, 1961 (trad. esp.: *La teología de San Pablo,* 2 vols., 1947; del mismo autor hay una biografía [1922] traducida al español: San *Pablo,* 1940). —

Sobre la vida de San Pablo véase también: Teixeira de Pascoäes, *San Pablo* (trad. esp., 1934). — Fray Justo Pérez de Urbel, San *Pablo*, 1944.

PABLO DE VENECIA [Paolo Veneto; Paolo Nicoletti; Paolo Nicoletto da Udine] (*ca.* 1372-1429) nació en Udine y estudió en Oxford, París y Padua. Miembro de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, ejerció los cargos de vicario provincial y vicario general de la Orden. De 1408 a 1415 profesó en la Facultad de Artes de Padua. Acusado de mantener opiniones sospechosas en la cuestión de la relación entre là filosofía y teología, fue confinado por un tiempo en Ravena; luego, viajó por distintas ciudades hasta recalar de nuevo en Padua, donde falleció.

Suele considerarse a Pablo de Venecia como uno de los más ardientes defensores de la "vía nominal"; en todo caso, defendió la lógica occamista y terminista contra los partidarios de la *via antiqua.* Influido por los mertonianos (VÉASE), trató varias cuestiones físicas en el sentido de Swineshead y Heytesbury, pero sin aportar él mismo ninguna novedad en las cuestiones tratadas. Pablo de Venecia desarrolló asimismo ideas procedentes de la interpretación averroísta de Aristóteles, y se ocupó sobre todo de la cuestión del método del conocimiento de las cosas naturales. En este respecto presentó y defendió la necesidad de un método que incluyera tanto el descubrimiento o "invención" como las consecuencias o "notificación", en un sentido parecido al de Hugo de Siena y de varios comentaristas averroístas. En el problema de la naturaleza y función del intelecto posible en relación con el intelecto activo, Pablo de Venecia se opuso a las opiniones de Santo Tomás y de Egidio Romano y se atuvo principalmente a las tesis de Sigerio de Brabante.

Pablo de Venecia compuso en 1408 una *Summa naturalium o Summa totius philosophiae naturalis* (impresa en Venecia en 1503). En 1409 escribió una *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis necnon super comento Averois cum dubiis eiusdem* (impresa en Venecia en 1476). Por la misma época escribió *In libros de anima explanatio cum textu incluso singulis locis*... (impresa en Venecia en 1504). La obra más difundida de Pablo de Venecia fue su *Tractatus summularum logicae* o *Summulae logicae.*

Véase G. Rossi, *Alcune ricerche su P. V.*, 1904. — T. F. Momigliano, *P. V. e le correnti del pensiero religioso e filosófico del suo tempo,* 1907. — Bruno Nardi, *Saggi sull-aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI,* 1958, págs. 75-93. — Véase también bibliografía de PADUA (ESCUELA DE).

PACI (ENZO) nac. (1911) en Monterado (Ancona, Italia), es profesor, desde 1951, en la Universidad de Pavía. Paci se ha ocupado sobre todo del problema de la existencia en relación con la cuestión del ser y de los valores. Siguiendo tendencias existenciales, y hasta existencialistas, Paci ha considerado la existencia como realidad fundamentalmente menesterosa que no puede realizarse completamente ni en el reino del ser, ni en el del pensar, ni en el de los valores, pero que a la vez hace posibles estos reinos; la existencia es contingencia y libertad frente al pensar, al ser y al valer, pero también realización de todos ellos. Esto se debe al carácter básicamente temporal e histórico de la existencia, la cual temporaliza e historiza los valores sin hacerlos por ello relativos. Hay, así, una especie de dialéctica entre lo temporal y lo no temporal que solamente la existencia puede llevar a cabo. Ahora bien, el tiempo al que se refiere Paci es fuente de posibilidad, pero también de necesidad. Esta última se funda en el carácter irreversible del tiempo, que va cercenando todas las posibilidades a la vez que las va realizando. La "necesidad" del tiempo no es la de una sustancia, sino la de una relación, o complejo de relaciones. La filosofía de la existencia de Paci culmina de este modo en una filosofía del tiempo y, en último término, en una filosofía de la "relación". Ésta no es lógica, sino ontológica, pues en la relación o sistema de relaciones se halla el fundamento de todo proceso y, por tanto, de toda realidad.

Obras principales: *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone,* 1938. — *Principî di una filosofia dell'essere,* 1939. — *Pensiero, Esistenza, Valore,* 1940. — *Esistenza e imagine,* 1947. — *Ingens Sylva. Saggio su G. B. Vico,* 1949. — *Study di filosofia antica e moderna,* 1950. — *Il nulla e il problema dell'uomo,* 1950. — *Esistenzialismo e storicismo,* 1950. — *Tempo e relazione,* 1954. — *Ancora sull-esistenzialismo,* 1956. — *La filosofia contemporánea,* 1957, 3» ed., 1961, con un apéndice de G. Semerari (trad. esp.: *La filosofía contemporánea,* 1961). — *Diario fenomenológico,* 1961 [del 14-III-1956 al 22-VI-1961]. — Paci fundó en 1951 la revista bimestral *Aut-Aut,* en la que publicó una exposición de su filosofía: "Fondamenti di una sintesi filosófica", 1951, págs. 318-37, 409-25, 515-38.

PACTO. Véase CONTRATO SOCIAL.

PADUA (ESCUELA DE). Se da el nombre de "Escuela de Padua" a un movimiento filosófico y científico centrado en la Universidad de Padua y que se desarrolló durante los siglos XIV, XV y XVI. Entre otros pensadores e investigadores, este movimiento cuenta con A. Achillini, Blasio de Parma, Cayetano de Tiene, Hugo de Siena, Juan Marliani, A. Nifo, Pedro de Abano, Pablo de Venecia, N. Vernia y otros. El movimiento "culminó" en autores como J, Zabarella y C. Cremonini.

Hemos dedicado artículos a todos estos pensadores —y a algunos otros de la "Escuela" o de algún modo afines a ella— y en tales artículos puede verse el tipo de problemas tratados por los "paduanos" y los métodos usados. Aquí nos limitaremos a indicar que la Escuela de Padua se caracterizó en general por desinteresarse de los problemas teológicos, por lo menos en el sentido y en la manera en que tales problemas eran tratados coetáneamente por los teólogos de la Sorbona, en París, y por interesarse grandemente en cuestiones del conocimiento de la Naturaleza, método científico y ciertas disciplinas, como, y especialmente, la medicina. Los pensadores de la Escuela de Padua estaban muy cerca de las concepciones defendidas por el llamado "averroísmo latino", y han sido considerados con frecuencia como "averroístas" o, mejor dicho, como "aristotélicos averroístas". En efecto, paduanos y aristotélicos averroístas son a menudo expresiones sinónimas. Además del averroísmo latino, ejerció gran influencia sobre muchos de los pensadores e investigadores de la Escuela de Padua la investigación física tal como había sido realizada por los mertonianos (v.) y también por algunos de los investigadores de la llamada "Escuela de París", especialmente por Nicolás de Oresme. Desde el punto de vista filosófico, los pensadores de la Escuela de Padua representan un nuevo modo de ver el aristotelismo

— un aristotelismo "naturalista", a diferencia del aristotelismo "teológico". Con ello dichos pensadores hicieron de Aristóteles un precursor de la ciencia moderna de la Naturaleza en ver de convertirlo en obstáculo para el desarrollo de tal ciencia. A diferencia de muchos humanistas se halla en los paduanos una insistencia en el carácter impersonal y universal del sujeto cognoscente ("el alma"), así como una cierta tendencia a considerar la Naturaleza panteísticamente.

Se ha discutido a veces si Pomponazzi (v.) debe considerarse o no como uno de los "paduanos"; en todo caso, algunas de sus tesis se hallan muy cerca del aristotelismo paduano. Por lo demás, la "Escuela de Padua" ha sido a veces llamada "Escuela de Padua y de Bolonia", a causa de la estrecha relación intelectual entre estas dos ciudades. Algunas veces, sin embargo, se considera la "Escuela de Bolonia" como "opuesta" a la "Escuela de Padua", por ser la primera —en la que se destacó Pomponazzi— aristotélica alejandrinista (véase ALEJANDRINISMO) más bien que averroísta.

Entre los escritos sobre la Escuela de Padua propiamente dicha destacamos: Francesco Florentino, *Pietro Pomponazzi. Studî storici sulla scuola bolognese e padovana nell secólo XVI*, 1868. — Bruno Nardi, John Herman Randall, Jr. *et al*, *Averroismo e aristotelismo "alessandrino" padovano*, 1954. — Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI*, 1958. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, 1960 [Studies del Istituto Filosófico Columbiano-Padovano, χ 1]. — John Hermán Randall, Jr., P. O. Kristeller *et al.*, "Aristotelismo padovano e filosofia aristotélica", en *Actas* del XII Congreso Internacional de Filosofía, vol. I, 1960.

PALÁGYI (MENYHÉRT [MELCHOR]) (1859-1924) nació en Paks (Hungría), profesó durante breve tiempo en Kolozsvár y se trasladó a Alemania, falleciendo en Darmstadt.

Palágyi ejerció en su tiempo, sobre todo por el carácter anticipador de algunas de sus doctrinas, una influencia que suele ser hoy poco conocida. Ella se desarrolló sobre todo en el campo de la lógica y de la teoría del conocimiento, así como en el de la crítica nocional de las ciencias. Su antipsicologismo, menos pronunciado que el de Bolzano y el de la fenomenología, pero coincidente en muchos puntos esenciales con el de estas tendencias, no le obligó a defender un dualismo o pluralismo de capas ontológicas; por el contrario, Palágyi manifestó desde el principio una fuerte tendencia monista, a su vez afín a varias conclusiones del inmanentismo de la época, pero en lo fundamental erigido sobre distintos supuestos. Una teoría descriptiva de la conciencia y de los "actos" de la conciencia estaba no solamente en la base de su epistemología, sino también en la base de una "nueva teoría del espacio y del tiempo", de una "metageometría" muy próxima a los desarrollos posteriores de la teoría de la relatividad —sobre todo de la interpretación crítico-filosófica de la misma—, especialmente en lo que concierne a un sistema cuatridimensional de coordenadas. Esto representó el fundamento de una filosofía de la Naturaleza destinada a dilucidar las relaciones entre las distintas ciencias, especialmente entre biología, psicología y física o mecánica. Palágyi distinguía al respecto entre procesos vitales no mecánicos y procesos psíquicos, cuyo carácter fundamental, la discontinuidad, revertía a la vez sobre el ámbito entero de la conciencia y permitía explicar una noción que, como la de fuerza, parecía no poder enmarcarse dentro de ningún cuadro de ideas mecanicistas.

Obras: *Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie*, 1901 [trad. alemana y ampliación del trabajo titulado "Tér és idó új elmélete", publicado en *Athenaeum*, 1901, págs. 533-49] *(Nueva teoría del espacio y del tiempo. Bosquejo de una metageometría)*. — *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, 1902 *(La lucha entre los psicologistas y los formalistas en la lógica moderna)*. — *Kant und Bolzano*, 1902. — *Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903 *(La lógica en la encrucijada)*. — *Az ismerettan alapvetése*, 1904; en trad. alemana: *Grundlegung der Erkenntnislehre*, 1904 *(Fundamentos de teoría del conocimiento)*. — *Theorie der Phantasie*, 1908. — *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme der Lebens und des Bewusstseins*, 1908, 2ª ed., 1924 *(Lecciones filosófico-naturales sobre los problemas fundamentales de la vida y de la conciencia)*. — *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik*, 1904 *(La teoría de la relatividad en la física moderna)*. *Wahrnehmungslehre*, 1925 *(Teoría de la percepción*; obra póstuma). — — Edición de obras selectas: *Ausgewählte Werke*, con introducción de Ludwig Klages (que recibió algunas influencias de Palágyi): 3 vols., 1924-1925. — Véase A. Wurmb, *Darstellung und Kritik der logischen Grundbegriffen der Naturphilosophie Melchior Palágyis*, 1931. — L. W. Schneider, *Der erste Periode im philosophischen Schaffen M. Palágyis*, 1942.

PALINGENESIA, renovación, regeneración o renacimiento, se llama a toda reaparición periódica de los mismos hechos, de las mismas vidas o de las mismas almas. La palingenesia era admitida, entre otros, por los pitagóricos y por los estoicos. En los primeros la creencia en la palingenesia de las almas constituye la base para la afirmación de la palingenesia de los mundos. En los segundos, en cambio, la creencia en una palingenesia o eterno retorno (VÉASE) de los mundos permite afirmar la existencia de una palingenesia de las almas.

En su obra *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* (1769), Charles Bonnet defendía la persistencia de la substancia pensante a través de la regeneración de los cuerpos, regeneración que se hacía posible gracias a sus gérmenes indestructibles. La palingenesia permitía a Bonnet acordar su creencia en la inmortalidad con el materialismo a que le conducían sus análisis psicofisiológicos. Mas esta palingenesia no tenía sólo un carácter de explicación del universo o de justificación de una creencia religiosa; en rigor, constituía el tránsito a una doctrina social que culminaba en la idea de un progreso continuo y en la esperanza de la evitación de una decadencia. De hecho, la palingenesia puede entenderse asimismo en el sentido de una creencia en la persistencia de la humanidad a través de los ciclos históricos, tal como fue establecida por Vico y, bien que con distintos supuestos, la formuló Pierre Simon Ballanche (1776-1874: *La Palingénésie sociale*, 1827). La sociedad es en tal caso el elemento que persiste a través de los na-

cimientos y de las decadencias históricas, las cuales conservan siempre los gérmenes que resucitarán y se desarrollarán en las posteriores formaciones sociales.

La noción de palingenesia (de la Humanidad) fue propuesta asimismo por Vincenzo Gioberti (VÉASE), Según este autor, la paligenesia, es decir, el "Renacimiento final", nunca completamente alcanzado, de la Humanidad, tiene que llevarse a cabo por medio de la potenciación de todas las facultades humanas y por medio de la gradual transformación de lo sensible en realidad inteligible.

PAMPSIQUISMO. El pampsiquismo afirma que el fondo de la realidad es de naturaleza psíquica y que, por lo tanto, las cosas no son sino manifestaciones de este psiquismo fundamental. El pampsiquismo es común a múltiples doctrinas, pero cabe distinguir en su mismo seno orientaciones muy diferentes de acuerdo con lo que es concebido en cada caso como psique. Así, el pampsiquismo de los primeros jonios es de índole muy distinta del hilozoísmo científico moderno representado por Haeckel, así como el llamado pampsiquismo de Leibniz debe ser distinguido del de Goethe o Lotze. Las diferencias se basan sobre todo en la misma idea de la realidad psíquica, desde la simple animación o vivificación hasta la identificación de todas las cosas y fenómenos con entidades dotadas de mayor o menor conciencia y hasta la concepción que sostiene el primado del espíritu activo.

Puede hablarse, en todo caso, de una corriente pampsiquista que atraviesa como una constante la historia de la filosofía. Dentro de ella están los presocráticos, por lo menos en la medida en que sustentaron el llamado hilozoísmo o concepción de la materia como realidad animada; los que con más extremo radicalismo han defendido la idea de un alma del mundo y, sobre todo, han concebido el mundo como un animal viviente o vivificado, el llamado ζῷον ἔμψυχον ; los que han sustentado el carácter animado y divino de los astros. Todas estas últimas corrientes, activas especialmente en la época del helenismo, parecieron resurgir durante el Renacimiento, cuando la concepción organológica del mundo predominó sobre otras (sobre la "jerárquica", la "mecánica", la "lógica", etc.).

Entre los autores en quienes pueden rastrearse doctrinas pampsiquistas o que defienden un completo pampsiquismo puede citarse a Paracelso, Cardano, Campanella, Telesio y Bruno. Especialmente se menciona como autores pampsiquistas a los van Helmont —J. B. van Helmont y F. H. van Helmont— (VÉANSE), a Robert Fludd (1574-1637) y a Francesco Patrizzi (1529-1597), el cual, además, tituló "Panpsychia" una parte de su *Nova de universis philosophia* (1593). En general, pueden ser considerados como pampsiquistas los autores "vitalistas", que defienden una doctrina como la del *arqueus* o una doctrina como la de las "ideas operadoras". La primera de estas doctrinas fue defendida, entre otros, por Paracelso (VÉASE); la segunda, por Marcus Marci von Kronland (1595-1667), especialmente en sus obras *Idearum operatricium, seu hypotyposis et delectio illius occultae virtutus, quae semina foecundat* y *Philosophia vetus restituta.* Para este último autor, las ideas operadoras (u opératrices) son *ideae seminales.*

También pueden ser considerados como pampsiquistas los autores que han elaborado la doctrina de las llamadas "naturalezas plásticas" (véase PLÁSTICO). Tal es el caso de Henry More y de Ralph Cudworth. Es a veces difícil saber si "lo psíquico" en tales doctrinas pampsiquistas es propiamente "psíquico" (o "anímico") o bien "espiritual", es decir, si se funda en ideas orgánico-vitales o en ideas "espirituales", o ambas a un tiempo.

Puede asimismo hablarse de tendencias pampsiquistas en Leibniz, en parte en Schelling y con mayor proporción en Fechner, para quien la animación del todo es una de las caras —la cara "diurna"— que ofrece la consideración total de la Naturaleza. Más difícil es considerar como pampsiquistas en el sentido clásico a doctrinas vitalistas como la de Hans Driesch, pues aunque el principio de animación sea aquí de naturaleza vital y "orgánica", excluye la ingenua plasticidad de lo natural tal como la defendió Haeckel, que no por azar ha sido frecuentemente comparado con los presocráticos si no en el método seguido sí cuando menos en su conclusión.

Véase A. Rau, *Der moderne Pampsychismus*, 1904. — Rudolf Eisler, "Die Theorie des Pampsychismus" *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*, I. — A. Jeandidier, *Le pampsychisme vital*, 1954. — Philip Merlan, *Menopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition*, 1963.

PANCALISMO. El filósofo norteamericano J. Mark Baldwin (v.) calificó así a su propia doctrina, según la cual la aparente irreductibilidad entre lo mecánico y lo vital, psíquico o espiritual, entre lo genético y lo agenético, es decir, entre las categorías de la evolución y las de la cantidad se soluciona mediante las categorías estéticas. En la contemplación estética y en la información estética de la realidad entera se halla, según Baldwin, la superación de las mencionadas antinomias y, por lo tanto, la eliminación de la tensión existente entre la experiencia y la abstracción. La verdad suprema es, según ello, la belleza suprema, la completa sumisión de lo real a la categoría de lo bello. Sólo de este modo se evitan las dos desviaciones fundamentales en la comprensión de lo real: aquella que reduce lo mecánico a lo vital —punto de vista genético— y aquella que reduce lo vital a lo mecánico — punto de vista agenético. Pues aun cuando el punto de vista genético ofrece cierta superioridad sobre el opuesto, el hecho es que tampoco es legítimo reducir éste al primero. El pancalismo es, según Mark Baldwin, un "afectivismo constructivo" y muestra "el camino por el cual puede ser informado el sentimiento, no como algo que permanece ciego, sino como algo que ve todas las cosas *sub specie pulchritudinis*". Por eso "en la contemplación y completo goce de un objeto en tanto que hermoso, lo que aprehendemos incluye todos los aspectos bajo los cuales el objeto puede ser estimado realmente existente y de un valor real" *(Genetic Theory of Reality*, 1915, pág. 318). También la filosofía de Ravaisson y más particularmente aun la de Lachelier podrían ser llamadas en cierto modo pancalistas en tanto que afirman que la unidad teleológica de cada ser es su propia realidad y en tanto que terminan por sustentar que esta reali-

dad no es ya simplemente la verdad, sino la belleza.

Véase, sobre todo, de J. Mark Baldwin, *Thought and Things or Genetic Logic* (I. *Functional Logic or Genetic Theory of Knowledge*, 1906; II. *Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought*, 1908; III. *Interest and Art*, 1911) y *Genetic Theory of Reality, being the Outcome of Genetic Logic, as Issuing in the Aesthetic Theory of Reality called Pancalism*, 1915. — Otras obras de J. Mark Baldwin en la bibliografía sobre este filósofo. — Sobre el pancalismo véase André Lalande, "Le Pancalisme", *Revue philosophique*, LXXV (1915), 481-512.

PANECIO (*ca.* 185-110/109 antes de J. C.), nacido en Rodas, fue uno de los más significados representantes del llamado estoicismo medio (véase ESTOICOS). Durante su estancia en Roma, antes de ser escolarca en Atenas (a partir de 129), Panecio se relacionó con prominentes figuras de la aristocracia y la intelectualidad romanas (Lelio, Scaevola, Rutilio Rufo, Estilón —maestro de Varrón— y Escipión), entre las cuales difundió no solamente las doctrinas estoicas, sino gran parte de la tradición intelectual griega. Las huellas de la influencia de Panecio pueden perseguirse en diversos escritos romanos. Así, por ejemplo, la distinción por Scaevola de la teología en poética, filosófica y política (distinción que San Agustín examinó en su *Ciudad de Dios)* procede de Panecio. También las ideas expuestas por Cicerón en los dos primeros libros del tratado *Sobre los deberes* tienen su origen en ideas del filósofo estoico. Aunque el núcleo de estas ideas deriva del estoicismo antiguo, Panecio introdujo en él muchas modificaciones. En lo que toca a la cosmología, rechazó la doctrina del fuego que todo lo devora y reconstruye. En lo concerniente a las doctrinas políticas, se basó en gran parte en doctrinas platónicas y aristotélicas; lo mismo ocurrió en su psicología y en la división de las facultades del alma. Desde el punto de vista ético, insistió considerablemente menos que los antiguos estoicos en el ideal de la apatía y considerablemente más que ellos en el papel fundamental que desempeñan los bienes externos —recta y moderadamente usados— para la obtención de la felicidad y de la paz del espíritu. Característica muy acusada de la actitud de Panecio fue el humanismo universalista. Este humanismo estaba basado en la tesis de que el hombre debe vivir conforme a su propia naturaleza, pero que la naturaleza individual no es incompatible, sino siempre coincidente, con la naturaleza universal. Pues la naturaleza que alienta en el fondo del ser humano no es el conjunto de los instintos animales; es la posibilidad que el hombre tiene de transformar estos instintos en actividades superiores, a la vez racionales y universales. El humanismo universalista de Panecio no era, por otro lado, dogmático; por el contrario, contra toda opinión fija predicaba el filósofo la necesidad de introducir una duda moderada. La razón teórica debe por ello, según Panecio, subordinarse con frecuencia a la razón práctica, la única que es capaz de tener en cuenta la diversidad y el carácter cambiante de los hechos.

Véase la edición de Fowler: *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta collegit praefationibus illustravit Haroldus N. Fowler*, 1885, así como, de R. Philippson, "Panaetiana" *Rheinischens Museum*, LXXVII (1929), 337-60. — Nueva ed. de fragmentos por M. van Straaten, *Panetii Rhodii Fragmenta*, 1952; nueva ed., 1962 [Philosophia antiqua, 5]. — Sobre Panecio véase (además de las obras sobre el estoicismo en general, y sobre el estoicismo medio, señalados en la bibliografía del artículo ESTOICOS), U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Panaitios" (en *Vorträge und Aufsätze*, II, 4ª ed., 1926). — R. Philippson, "Das Sittlichschöne bei Panaitos", *Philologus*, LXXXV (1930), 357-413. — B. N. Tatakis, *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre*, 1931. — Lotte Labowski, *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des Décorum bei Cicero und Horaz*, 1934. — G. Ibscher, *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panatios*, 1934. — Modestus van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, 1946.

PANENTEÍSMO. Véase KRAUSE (KARL CHRISTIAN FRIEDRICH).

PANLOGISMO es la doctrina según la cual la realidad está enteramente penetrada por el logos, es decir, es completamente inteligible. El panlogismo no debe confundirse con el racionalismo, que se limita a establecer el primado de la razón, en tanto que el primero identifica, como Hegel ha declarado explícitamente, lo racional con lo real y lo real con lo racional, haciendo de ambos un mismo y único ser. Sin embargo, ni el término 'panlogismo' aclara lo fundamental del pensamiento de Hegel ni tampoco puede aplicársele unilateralmente. Por un lado, la identificación de lo real con lo racional no es simplemente la identificación de la realidad con la razón abstracta; por el contrario, lo típico del hegelianismo es su continuo esfuerzo para introducir lo concreto en lo racional y para convertir las aparentes desviaciones de la pasión en "ardides de la razón". De lo contrario, no se comprendería por qué Hegel niega que su sistema pueda ser gratuitamente confundido con la identificación lógico-ontológica de la escuela de Wolff. Por otro lado, Hegel trasciende con frecuencia el simple punto de vista panlogista, el cual no sería, según sostiene Croce, más que una manifestación de lo muerto que hay en su filosofía, en contraposición con lo vivo, con lo que se trata de restaurar por poseer un contenido de verdad eterna.

F. Olgiati, *Il panlogismo hegeliano. Appunti delle lezioni di storia della filosofia*, 1946.

PANSOMATISMO. Véase KOTARBINSKI (T.), REÍSMO.

PANTEÍSMO. Según S. E. Boehmer *(De pantheismi nominis origine et usu et notione* [1851], *apud* R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie* [1879, reimp., 1960], págs. 94, 173), el término 'panteísta' (*Pantheist*) fue usado, por vez primera, por John Toland en su obra *Socinianism Truly Stated* (1705), y el término 'panteísmo' (*Pantheism*) por el adversario de Toland, J. Fay, en su *Defensio religionis* (1709). Toland usó el vocablo *Pantheisticon* en su obra del mismo título, publicada (bajo pseudónimo) en 1720. Tanto Toland como Fay entendían por 'panteísta' el que cree que Dios y el mundo son la misma cosa, de modo que Dios no tiene ningún ser fundamentalmente distinto del del mundo, y por 'panteísmo' la correspondiente creencia, doctrina o filosofía. Aunque el nombre es moderno, la creencia o doctrina no lo son tanto; la identificación de Dios con el mundo ha sido afirmada, o dada por supuesta, en

varias doctrinas del pasado, tanto orientales (especialmente en la India) como "occidentales" (en Grecia, Roma, la Edad Media). Ello no significa que el panteísmo pre-moderno sea igual que el moderno; en rigor, ciertas doctrinas no modernas, orientales y "occidentales", no son rectamente entendidas cuando se las califica de "panteístas" por la sencilla razón de que su "panteísmo" no identifica a Dios con el mundo, sino que parte de una unidad previa que no es posible desgajar en los dos aspectos "Dios" y "mundo". Por ejemplo, es dudoso que sean propiamente panteístas las doctrinas de los presocráticos, o el neoplatonismo — o si siguen siendo calificadas de "panteístas" hay que entenderse entonces sobre el peculiar significado de este término. Sería, pues, mejor, cuando se trata del "panteísmo" pre-moderno, o no usar el vocablo o usarlo sólo con cualificaciones. En general, es más adecuado confinar el panteísmo al "panteísmo moderno".

Tomado de un modo general, como una ideología filosófica, y especialmente como una "concepción del mundo" por medio de la cual pueden filiarse ciertas tendencias filosóficas, puede llamarse "panteísmo" a la doctrina que, enfrentándose con los dos términos, "Dios" y "mundo" —no, por tanto, previamente a ellos— procede a identificarlos. El panteísmo es en este sentido una forma de monismo, o por lo menos de ciertos tipos de monismo (v.). Ahora bien, el panteísmo ofrece diversas variantes. Por un lado, puede concebirse a Dios como la única realidad verdadera, a la cual se reduce el mundo, el cual es concebido entonces como manifestación, desarrollo, emanación, proceso, etc. de Dios — como una "teofanía". Este panteísmo es llamado "panteísmo acosmista" o simplemente "acosmismo". Por otro lado, puede concebirse al mundo como la única realidad verdadera, a la cual se reduce Dios, el cual suele ser concebido entonces como la unidad del mundo, como el principio (generalmente, "orgánico") de la Naturaleza, como el fin de la Naturaleza, como la autoconciencia del mundo, etc. Este panteísmo es llamado "panteísmo ateo" o "panteísmo ateísta". Max Scheler ha calificado el primer panteísmo de "panteísmo noble" y el segundo de "panteísmo vulgar", y ha manifestado que hay en el curso de la historia una cierta tendencia a pasar del primero al segundo (Vom *ewigen im Menschen*, 2ª ed., 1933, pág. 290). En ambos casos el panteísmo tiende a la afirmación de que no hay ninguna realidad trascendente y de que todo cuanto hay es inmanente; además, tiende a sostener que el principio del mundo no es una persona, sino algo de naturaleza impersonal — con lo cual se da una estrecha relación entre panteísmo en sus varias formas e impersonalismo (VÉASE). Puede también hablarse de variantes del panteísmo de acuerdo con ciertas formas "históricas". Si suponemos que puede aplicarse también el nombre 'panteísmo' a doctrinas que tienen otras características más fundamentales, podremos entonces hablar del panteísmo de los estoicos, del panteísmo neoplatónico, del panteísmo averroísta, de diversas formas de panteísmo más o menos "emanatista" (Escoto Erigena, Eckhart, Nicolás de Cusa, etc., aunque debe advertirse que las "acusaciones" de panteísmo que han sido formuladas contra algunas de las citadas doctrinas, especialmente las de los autores últimamente mencionados, son muy debatibles o, en todo caso, han sido objeto de muchas discusiones).

Ha sido usual en la época moderna considerar la filosofía de Spinoza como el más eminente y radical ejemplo de doctrina panteísta, a causa del sentido del famoso *Deus sive Natura* ("Dios o Naturaleza") spinoziano. Sea o no panteísta (y, al parecer, "acosmista") la doctrina de Spinoza, lo cierto es que en torno a la misma se armaron innumerables debates. Por lo pronto, fue muy corriente en los siglos XVII y XVIII, inclusive por parte de autores que sentían por Spinoza gran admiración, "huir" de él —y "acusarlo"— a causa de los "peligros" en que podía hacer incurrir su panteísmo, o supuesto panteísmo. Tal fue el caso, entre otros, de Leibniz y Bayle. A fines del siglo XVIII volvió a la escena el "caso Spinoza" y, con ello, "el problema del panteísmo" en la famosa "disputa del panteísmo" (*Pantheismusstreit*). Los momentos principales de la disputa fueron los siguientes. En sus *Briefe an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza* [1785] (*Cartas* a M. M. *sobre la doctrina de Spinoza*), Jacobi acusó a Lessing de panteísmo. Mendelssohn —que había ya antes puesto de relieve la posibilidad de conciliar el panteísmo con una actitud religiosa y moral— contestó con su *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings* [1876 (postumo, ed. Engel)] *(M. M. a los amigos de Lessing)*, defendiendo a Lessing contra las acusaciones de Jacobi. Jacobi contestó a su vez con su *F. H. Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lesings* [1786] (*F. H. J. contra las acusaciones de M. en su escrito a los amigos de L.*). Estos y otros escritos se publicaron luego en un volumen (Cfr. bibliografía) que puso "la disputa del panteísmo" ante los ojos del "público". El interés por "la cuestión del panteísmo" siguió viva luego por las polémicas en torno a Fichte y a Hegel, a quienes se ha acusado asimismo, con razones más o menos válidas, de panteísmo.

Obras sobre el panteísmo, y especialmente sobre historia del panteísmo: G. Weissenborn, *Vorlesungen über Pantheismus und Theismus*, 1850. — A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moi/en âge et au XIV siècle*, 1875. — C. E. Plumptre, *General Sketch of the History of Pantheism*, 2 vols., 1878. — W. Deissenberg, *Theismus und Pantheismus*, 1880. — Schuler, *Der Pantheismus*, 1884. — W. Dilthey, "Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N. F., XIII (1900), 307-60, 445-82, reimp. en *Gesammelte Schriften*, II). — J. Picton, *The Religion of the Universe*, 1904. — P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme relifieux*, 1937.

El volumen con los escritos de la "disputa del panteísmo", se titula *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, reed. por H. Scholz, 1916. — Véase al respecto H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*, 1938 (Dis.).

PANTELISMO o panthelismo se llama a la teoría según la cual todo es voluntad (θέλος). El pantelismo se diferencia del voluntarismo en un sentido análogo a como el panlogismo se distingue del racionalismo. Sólo la doctrina de Schopenhauer puede calificarse propiamente de pantelista. Sin embargo, el pantelismo de Schopenhauer no equivale, como el mismo

filósofo se complace en señalar, a un panteísmo de la Voluntad. Primeramente, mientras el Dios de los panteístas es una entidad desconocida, la Voluntad es lo que mejor conocemos y lo que nos es dado inmediatamente. En segundo lugar, el Dios panteísta se autodespliega por pura magnificencia, mientras la Voluntad "llega en su objetivación a conocerse a sí misma, lo cual le permite negarse y realizar la conservación y la salvación". En tercer lugar, Schopenhauer sostiene que parte de la experiencia y de la conciencia de sí para llegar a la Voluntad, eligiendo un procedimiento ascendente o analítico en vez del procedimiento descendente o sintético de los panteístas. En cuarto lugar, el mundo tal como lo concibe Schopenhauer no excluye la posibilidad de otra existencia, "quedando mucho margen para lo que se designa negativamente con el nombre de negación de la voluntad de vivir"; no se considera, pues, el mundo como el mejor de todos los posibles, lo que equivaldría a negarse a buscar otra cosa. Finalmente, mientras para los panteístas el mundo real o como representación es manifestación de un Dios que reside en él, en Schopenhauer el mundo como representación nace *per accidens* (Cfr. *Welt.*, Sup. VI, L). — Puede llamarse también pantelismo (pero no panthelismo) a la doctrina según la cual todo es finalidad (τέλος).

PAOLO VÉNETO. Véase PABLO DE VENECIA.

PARA SÍ. Véase HEGEL, SARTRE, SER.

PARACELSO (AUREOLUS THEOPHRASTUS o PHILIPPUS THEOPHRASTUS BOMBAST VON HOHENHEIM) (1493-1541) nac. en Maria-Einsiedeln (Suiza), estudió en Alemania, Italia y Francia, se estableció como médico y cirujano en Estrasburgo, ejerció la medicina desde 1526 a 1528 en Basilea, y a partir de 1529 viajó sin cesar (Alsacia, Nuremberg, St. Gallen, Ausgburgo, Viena, Salzburgo, donde murió) difundiendo sus ideas reformadoras científicas (especialmente médicas), filosóficas y teológicas. Paracelso es considerado como uno de los representantes típicos de la mezcla de naturalismo panteísta y mística especulativa vigente durante un cierto período del Renacimiento. La ciencia fundamental es, según Paracelso, la medicina, en la cual se unen de un modo completo el conocimiento de la Naturaleza y el arte de manipularla. En la medicina se ve claramente que sin el experimento y la práctica no puede saberse de la realidad, pero que sin la especulación y la teoría basadas en el experimento y la práctica el conocimiento se convierte en una serie de reglas estériles. Si la medicina es el fundamento de todos los saberes, lo es, pues, porque el verdadero médico es al mismo tiempo el verdadero filósofo, el verdadero astrónomo y el verdadero teólogo. El supuesto básico que condujo a Paracelso a semejante idea de la medicina como fundamento del saber es el de la íntima relación entre el macrocosmo (VÉASE) y el microcosmo. El hombre une, en efecto, tres aspectos de la realidad que sin él aparecerían como separadas: la realidad terrestre, la realidad astral y la realidad divina. Pero como el hombre es, por así decirlo, el modelo de toda realidad, los citados aspectos existen en todas las cosas. Ahora bien, los tres aspectos en cuestión no están meramente yuxtapuestos (por lo menos en el hombre): existen fundados en la realidad del espíritu o la mente, la cual es como el "alma interior", la "centella" o "chispa" del alma. Esta "alma interior" es un principio que "dirige" la evolución del organismo; conocer este principio significa al mismo tiempo saber dominarlo y evitar que los elementos contrarios, los espíritus elementales, se infiltren en él y lo destruyan o desvíen. Por otro lado, como Dios es el fundamento de todo ser, lo divino puede encontrarse asimismo dentro del principio del alma, de modo que, en último término, Dios se refleja en esa "chispa directora". A base de esta última concepción Paracelso desarrolló sus teorías teológicas y cosmogónicas. Dios es, a su entender, equivalente a un fondo divino o a una materia primordial de la cual ha surgido por su "voluntad" el fondo de lo real, es decir, el macrocosmo y el número infinito de los microcosmos. Del fondo de lo real (*yle, yliaster*) surgen las diversas formas de la materia (que son a la vez, para Paracelso, formas de "espíritus"). Pues la Naturaleza es para nuestro autor una realidad enteramente vivificada, un gran organismo que posee sus "semillas" de las cuales nacen los seres vivientes. El término último, y más perfecto, de esta continua generación, es el hombre: él puede ser llamado el microcosmo por excelencia, pues aunque todas las cosas sean reflejos y signos de la gran realidad, el hombre lo es de un modo eminente. Característico del pensamiento de Paracelso es la mezcla no solamente del experimento y de la especulación, sino también de ambos y de la revelación; según el filósofo, estos modos de conocimiento (y de dominio) no son contrarios, sino que son en última instancia perfectamente coincidentes.

Las doctrinas de Paracelso, especialmente en sus aspectos biológico y alquímico, influyeron sobre muchos autores. Mencionamos al respecto a Robert Fludd (1574-1637: *Historia macro et microcosmi metaphysica, physica et technica*, 1617; *Clavis philosophiae et alchymiae*, 1633), Leonard Thurneysser (1530-1595), S. Wirdig (1613-1687), P. Severinus (1542-1602) y, sobre todo, J. Baptista van Helmont y F. Mercurius van Helmont (VÉANSE).

Obras principales: *Paragranum*, 1530 (impreso en 1565). — *Volumen Paramirum*, 1530 (impreso en 1575). — *Opus Paramirum*, 1532 (impreso en 1562). — *Philosophia Magna*, 1532-1533 (impreso en 1591). — *Philosophia Saga seu Astronomia Magna*, 1537-1538 (impreso, 1571). — *Labyrinthus medicorum errantium*, 1537 (impreso en 1553 y 1564).

Ediciones de obras: (Basilea, 10 vols., 1589-1591); von K. Sudhoff y W. Matthiessen (Munich, 14 vols., 1922-1924 [ed. crítica]; J. Strebel (8 vols., 1944-1949 [ed. reducida]. *Theologische und religionsphilosophische Schriften*, 1955-1957, ed. Kurt Goldammer. Ediciones críticas de *Paragranum* por F. Strunz (1903) de *Opus Paramirum* por F. Strunz (1904); de *Volumen Paramirum* por J. D. Achelis (1928). — Véase también la edición de Arthur Edward Waite: *The Hermetic and Alchemical Writings of Aureolus Philippin Theophrastus Bombast, of Hohenheim*, 2 vols., 1894 (*I. Hermetic Chemistry*; II. *Hermetic Medicine and Hermetic Philosophy*). — En 1583 apareció el *Dictionarium Theophrasti Paracelsi*, de Gerhard Dorn. — *Nova Acta Paracelsica*, publicada por la Sociedad Suiza Paracélsica, 1944 y sigs.

Véase M. B. Lessing, *Paracelsus, sein Leben und Denken*, 1839. —

Emil Schmeisser, *Die Medizin des Paracelsus im Zusammenhang mit seiner Philosophie dargestellt,* 1869 (Dis. inaug.). — H. Mook, *Paracelsus,* 1876. — R. Stanelli, *Die Zukunftphilosophie des Paracelsus ah Grundlage einer Reformation für Medizin und Naturwissenschaften,* 1884. — E. Schubert y K. Sudhoff, *Paracelsus-Forschungen,* 2 vols., 1887-1889. — F. Hartmann, *The Life of Paracelsus and Substance of His Teachings,* 1887. — Íd., íd., *Th. Paracelsus als Mystiker. Ein Versuch die in den Schriften von Th. Paracelsus verborgene Mystik durch das Licht der in den Veden der Inder enthaltenen Weisheitslehren anschaulich zu machen,* 1894. — Id., íd., *Grundriss der Lehren des Paracelsus,* 1898. — K. Sudhoff, *Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsus Schriften,* I, 1894; II, l, 1898 (con el título *Paracelsus Handschriften gesammelt und besprochen).* — R. Netzhammer, *Th. Paracelsus, das Wissenswerteste über dessen Leben, Lehre und Schriften,* 1901. — Franz Strunz, *Th. Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit,* 1903. — R. Reber, *Quelques appréciations de ces derniers temps sur Paracelse,* 1911. — E. Penkert, *Paracelsus,* 1928. — Bodo Sartorius, Freiherr von Waltershausen, *Paracelsus, am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte,* 1936. — K. Sudhoff, *Paracelsus,* 1936. — F. Spunda, *Das Weltbild des P.,* 1941. — C. G. Jung, *Paracelsica (Zwei Vorlesungen über Theophrastus),* 1942. — R. Allendy, *Paracelso: il medico maladetto,* 1942. — A. Miotto, *Paracelso,* 1951. — K. Goldammer, *Paracelsus. Natur und Offenbarung,* 1953. — H. Delgado, *Paracelso,* 1954. — A. Vogt, *Th. Paracelsus als Arzt und Philosoph,* 1956. — Alfred Vogt, *Theophrastus Paracelsus als Artz und Philosoph,* 1957. — W. Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance,* 1958. — Walter Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis,* 1962 [Kosmosophie, 1]. — M. Karl-Heinz Weimann, *Paracelsus-Handscriften (1900-1960), Mit einem Versuch neu entdeckter Paracelsus-Handscrifton (1900-1960),* 1963 [Kosmosophie, 2]. — Véase asimismo el capítulo dedicado a Paracelso en el tomo I de la *Historia de las teorías biológicas* de T. Rádl (trad. esp., 1931).

PARADIGMA. Véase IDEA, PLATÓN, TIPO.

PARADOJA. Etimológicamente, 'paradoja', παράδοξα, significa "contrario a la opinion (δόξα)", esto es, "contrario a la opinión recibida y común". Cicerón *(De fin.,* IV, 74) escribe: *Haec* παράδοξα *illi, admirabilia dicamus,* "Lo que ellos [los griegos] llaman παράδοξα, lo llamamos nosotros 'cosas que maravillan'". En efecto, la paradoja maravilla, porque propone algo que parece asombroso que pueda ser tal como se dice que es.

A veces se usa 'paradoja' como equivalente a 'antinomia'. A veces, y más propiamente, se estima que las llamadas "antinomias" son una clase especial de paradojas: las paradojas que engendran contradicciones no obstante haberse usado para defender las formas de razonamiento aceptadas como válidas. Por haber reservado el término 'antinomia' para referirnos a las "antinomias kantianas" (véase ANTINOMIA), emplearemos aquí únicamente el vocablo 'paradoja' para todas las formas de paradoja. Pueden clasificarse las paradojas de diversas maneras. En el presente artículo nos referiremos a tres nociones de paradoja: la noción "lógica" (y "semántica"), la noción "existencial" y la noción "psicológica". Trataremos principalmente de la primera de estas nociones. Se trata del tipo de paradojas de las que hallamos ejemplos ya en la antigüedad (Cfr. Crisipo, *apud* Diogenes Laercio, V, 49, VII, 196; Epicteto, *Discursos,* II, xvii, 34; Sexto el Empírico, *Hyp. Pyrr.,* II, 244; Aulo Gelio, *Noctes Att.* XVIII, ii, 10) y en la Edad Media (véase INSOLUBILIA). Estas paradojas pueden a su vez clasificarse en varias categorías. Por ejemplo, Quine habla de "paradojas verídicas" —en las cuales lo que se propone establecer es verdadero— y de "paradojas falsídicas" (el nuevo vocablo propuesto deriva del latín *falsidicus,* como "verídico" deriva del latín *veridicus* — en las cuales lo que se propone establecer es falso. Hay que distinguir, indica Quine, entre "paradojas falsídicas" y "falacias" (o "sofismas" [véase SOFISMA]), pues las falacias pueden conducir tanto a conclusiones verdaderas como a conclusiones falsas. Además de las "paradojas verídicas" y las "paradojas falsídicas" hay las "antinomias" a que hemos aludido antes, las cuales pueden también distribuirse en varios grupos.

En este artículo dividiremos la primera noción —la "noción lógica (y semántica)"— de paradoja que pensamos tratar en tres tipos: las paradojas lógicas, las paradojas semánticas y las paradojas de la confirmación.

Paradojas lógicas. Las más conocidas son las siguientes. (a) Paradoja de Burali-Forti (ya advertida por Georg Cantor). Es la llamada *paradoja del mayor número ordinal.* Según la misma, si todo conjunto bien ordenado tiene un número ordinal, y todos los números ordinales pueden ser dispuestos en serie lineal de acuerdo con la magnitud, y si, además, todo conjunto bien ordenado de ordinales tiene un número ordinal que es mayor en una unidad que el mayor ordinal del conjunto, resultará que si imaginamos el conjunto de todos los números ordinales dispuestos en orden de magnitud y llamamos *N* al mayor ordinal del conjunto, el número ordinal del conjunto será N + 1, es decir, una unidad mayor que el ordinal del conjunto. (b) Paradoja de Cantor, llamada *paradoja del mayor número cardinal.* Como ocurre con la paradoja del número ordinal, hay un número cardinal que es y no es a la vez el mayor de los números cardinales. (c) Paradoja russelliana de las clases. Según ella, la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas pertenece a sí misma si y sólo si no pertenece a sí misma. (d) Paradoja russelliana de las propiedades. Según ella, la propiedad de ser impredicable (o propiedad que no se aplica a sí misma) es predicable (o se aplica a sí misma) si y sólo si no es predicable. (e) Paradoja russelliana de las relaciones. Según ella, la relación de todas las relaciones relaciona a todas las relaciones si y sólo si la relación de todas las relaciones no relaciona a todas las relaciones.

Paradojas semánticas. Mencionaremos algunas de las más conocidas: (a) Paradoja llamada *El Mentiroso, Epiménides* o *El Cretense.* Según la misma, se admite que Epiménides (el cual es cretense) afirma que todos los cretenses mienten. Como consecuencia de ello, Epiménides (o el mentiroso) miente si y si solamente dice la verdad, y dice la verdad si y sólo si miente. Esta paradoja suele simplificarse mediante la afirmación de que alguien dice: 'Miento'. (b) Paradoja de P. E. B. Jourdain. Según ella se presenta una tarjeta en uno

de cuyos lados hay el enunciado: 'Al dorso de esta tarjeta hay un enunciado verdadero'. Al dar la vuelta a la tarjeta se encuentra el enunciado: 'Al dorso de esta tarjeta hay un enunciado falso'. Si llamamos respectivamente (I) y (II) a dichos enunciados, se verá que si (I) es verdadero, (II) debe ser verdadero y, por ende, (I) debe ser falso, y que si (I) es falso, (II) debe ser falso y, por ende, (I) debe ser verdadero. (c) Paradoja de Grelling. Según ella pueden clasificarse todas las expresiones en dos clases: una clase de expresiones que se refieren a sí mismas, tales como 'polisilábico', que es polisilábico; otra clase de expresiones que no se refieren a sí mismas, tales como 'escrito en color verde', que no está escrito en color verde. Las primeras expresiones se llaman *autológicas*; las segundas, *heterológicas*. Si preguntamos ahora si 'heterológico' es heterológico o autológico, nos encontraremos con que en el caso de que 'heterológico' sea heterológico se referirá a sí mismo y será autológico, y en el caso de que 'heterológico' sea autológico no se referirá a sí mismo y será heterológico.

En la Antigüedad y Edad Media las paradojas más frecuentes fueron las de tipo (2), aun cuando, como indica Bochenski, Aristóteles tuvo ya cierto conocimiento de la paradoja lógica de las clases e intentó solucionarla negando la clase de todas las clases y afirmando que lo que podría considerarse como tal ("el ser", "lo uno") no es una clase, por estar —como subrayaron muchos escolásticos— más allá de todo género y especie. La solución más común a las paradojas de tipo (2) fue la de indicar que se trata de círculos viciosos. Occam señalaba ya que ninguna proposición puede afirmar nada de sí misma, pues de lo contrario el círculo vicioso es automáticamente engendrado. En la época contemporánea se comenzó por no distinguir claramente entre paradojas lógicas y paradojas semánticas. Las soluciones dadas en un principio a las paradojas resultaron, pues, insuficientes. Así, Poincaré seguía afirmando que en todas las paradojas hay círculos viciosos, ya que pretendemos operar con clases infinitas. "Las definiciones que deben ser consideradas como no predicativas —escribe dicho autor— son las que contienen un círculo vicioso." Al comentar esta tesis de Poincaré, Russell indicó que hay paradojas que no introducen la idea del infinito, por lo cual es necesario para evitar las paradojas "recurrir a una refundición completa de los principios lógicos, más o menos análoga a la teoría de las *no clases*". No trazaremos la historia de las soluciones *A* las paradojas; nos limitaremos a indicar que la ya citada división de las paradojas en lógicas y semánticas, división propuesta por Ramsey, contribuyó grandemente a la aclaración del problema. En efecto, las soluciones propuestas pueden dividirse en dos tipos según la clase de paradojas de que se trate.

La más famosa solución a las paradojas de la clase (1) es la dada por Russell con el nombre de *teoría de los tipos*. Esta solución ha experimentado diversas modificaciones, debidas principalmente a Chwistek y a Ramsey. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo TIPO *(II. Concepto lógico)*. Según la teoría simple de los tipos hoy usada, se modifican las reglas de formación del cálculo cuantificacional superior y se declara que no se puede posponer ninguna variable individual o variable predicado de un tipo dado a una variable predicado del mismo tipo; esta última variable debe ser de un tipo inmediatamente superior a las primeras. Las fórmulas en las cuales aparecen las paradojas son, por lo tanto, eliminadas como mal formadas, es decir, como no ajustadas a la regla de formación propuesta en la citada teoría de los tipos.

Otra solución a las paradojas (1) es la proporcionada por las diversas *teorías axiomáticas de los conjuntos*, debidas a Ernst Zermelo, J. von Neumann y otros autores. Algunos lógicos, como Quine y J. B. Rosser, han presentado soluciones dentro de sistemas en los cuales se aprovechan las bases proporcionadas por Russell, Zermelo y von Neumann. En substancia, las teorías axiomáticas consideran como bien formadas las expresiones en las cuales las variables unidas por 'ε' pertenecen al mismo tipo, pero señalan que 'ε' debe leerse entonces 'es idéntico a', transformándose los individuos en clases que tienen un solo miembro. Agreguemos que algunos lógicos, como Th. Skolem y F. B. Fitch, solucionan la paradoja lógica de las clases mediante el rechazo del principio del tercio excluso para expresiones como '$A \varepsilon A$' y '$-(A \varepsilon A)$', ninguna de las cuales es admitida como verdadera.

Las paradojas semánticas han recibido muy diversas soluciones. Especialmente favorecida ha sido la paradoja *El Mentiroso;* según indica Bochenski, ya Pablo de Venecia († 1429) dio una lista de 14 soluciones, a las cuales sobrepuso una decimoquinta solución propia basada en la diferencia entre dos géneros de significaciones: las significaciones sin cualificativo o expresiones que significan lo que significan y nada más, y las significaciones precisas y adecuadas o expresiones que significan asimismo que son ellas mismas verdaderas. Aquí nos limitaremos a señalar que la solución hoy día más umversalmente aceptada es la basada en la *teoría de los lenguajes y metalenguajes* a la cual hemos hecho más detallada referencia en los artículos Mención y Metalenguaje. En substancia, consiste en distinguir entre un lenguaje, el metalenguaje de este lenguaje, el metalenguaje de este metalenguaje y así sucesivamente. Las paradojas quedan eliminadas cuando (si nos referimos a paradojas sobre la verdad tales como la que dice: 'Miento') consideramos que 'es verdadero' o 'es falso' no pertenecen al mismo lenguaje en el cual está escrito 'Miento', sino al metalenguaje de este lenguaje. Por este motivo las paradojas semánticas reciben asimismo el nombre de *paradojas metalógicas*.

No todos los autores están de acuerdo con la anterior clasificación de las paradojas ni tampoco con las soluciones dadas a las mismas. El propio Chwistek, aunque admitió la división de las paradojas en lógicas y semánticas, señaló que hay alguna, como la de *El Mentiroso,* que puede ser considerada como de índole dialéctica: "no se trata" —escribe— de una antinomia formal, aun cuando envuelve la falacia del círculo vicioso". Erik Stenius ha procurado solucionar las paradojas (tanto lógicas como semánticas) sin recurrir ni a la teoría de los tipos ni a la teoría de la jerarquía de lenguajes; a su entender, las paradojas surgen por el uso de definiciones circulares contradictorias. A. Koyré ha negado el

carácter paradójico de las paradojas y ha pretendido solucionarlas por medio de la distinción, de raíz husserliana, entre el sin sentido y el contrasentido. Finalmente, varios de los filósofos del grupo de Oxford (VÉASE) —especialmente P. F. Strawson y G. Ryle— han manifestado que las paradojas semánticas no son paradojas propiamente dichas, sino expresiones que no riman con nada *(pointless)*. En efecto, declaran, enunciar 'Miento' es como decir 'Yo también' cuando alguien no ha dicho previamente nada. Decir 'Miento' no es, en efecto decir algo y luego decir 'Miento', sino comenzar por decir 'Miento' sin ninguna previa mentira que haga significativa la confesión del propio mentir. El examen de los diferentes usos (véase Uso) de expresiones como 'Miento' permite ver, pues, al entender de tales filósofos, que las paradojas surgen por haberse unificado artificialmente diferentes expresiones.

En Futuro, Futuros (VÉASE) nos hemos referido a una "paradoja" que se discute todavía sobre si merece el nombre "paradoja" o en qué grupo de paradojas cabe colocarla. Dicha "paradoja" adopta, entre otras formas, la que puede llamarse "El hombre condenado a ser fusilado". La describiremos brevemente. Un juez condena un Lunes a un acusado a ser fusilado cualquier día de la semana que termina el siguiente Sábado siempre que el reo no pueda saber con un día de antelación si va a ser efectivamente fusilado; caso de saberlo, le será condonada la pena capital. El abogado razona con el reo y lo convence de que la sentencia no puede ejecutarse. En efecto, no puede ser fusilado el Sábado siguiente, porque al llegar el Viernes el reo sabría que iba a ser fusilado el Sábado, único día de la semana que queda. El Sábado queda, pues, excluido. No puede ser fusilado el Viernes, porque al llegar el Jueves, el reo sabría que iba a ser fusilado el Viernes, único día que, excluido el Sábado, le queda a la semana. El Viernes queda, pues, excluido. No puede ser fusilado el Jueves, etc., etc. Y, sin embargo, el *hecho* es que si se propone que la pena sea cumplida el reo va a ser fusilado cualquier día de la semana —por ejemplo, el Miércoles—, sin que el reo pueda saberlo con un día de antelación.

Paradojas de la confirmación. Nos hemos extendido sobre este tipo de paradojas en el artículo CONFIRMACIÓN, al cual remitimos a este efecto.

Respecto a la segunda noción de paradoja, la que hemos llamado "paradoja existencial", es distinta de la primera noción no sólo en el contenido, sino también en la intención. En la paradoja existencial no hay contradicción, sino más bien lo que podemos llamar "choque", y si engendra, o refleja, lo absurdo, lo hace en un sentido de 'absurdo" (VÉASE) distinto del lógico, o del semántico. La paradoja existencial —de la cual encontramos ejemplos en autores como San Agustín, Pascal, Kierkegaard y Unamuno— se propone restablecer "la verdad" (en tanto que verdad "profunda") frente a las "meras verdades" de la opinión común y hasta del conocimiento filosófico y científico. En este sentido ha defendido la paradoja Kierkegaard. La paradoja se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que el hombre elige o se decide por Dios mediante un acto de rebelión contra Dios. La paradoja no es entonces forzosamente anti-racional, sino que puede ser pre-racional o transracional. La propia paradoja es concebida entonces paradójicamente; dentro de este espíritu proclamaba Unamuno que la paradoja es una proposición tan evidente cuando menos como el silogismo, pero menos aburrida.

En cuanto a lo que hemos llamado "paradoja psicológica", se trata del sentido de cualquier proposición declarada "paradójica" con respecto ol sentido común. A este efecto observaremos que no hay un contraste permanente entre sentido común y paradoja por la simple razón de que las llamadas "verdades de sentido común" cambian, o pueden cambiar, en el curso de la historia. Así, ciertas opiniones que durante un tiempo fueron consideradas como paradójicas y, por tanto, en conflicto con el sentido común, pueden luego incorporarse al acervo de éste. En general, puede decirse que toda proposición filosófica o científica que no haya pasado el acervo común ofrece un perfil paradójico. Éste resulta patente en los orígenes de la filosofía: el filósofo era al principio un hombre en soledad, porque pretendía revelar tras las cosas una realidad que sólo se "veía" con los ojos de la mente. En este sentido ha dicho Hegel que la filosofía es el mundo al revés; es, por tanto, paradójica de un modo constante y no sólo, como la ciencia, en ciertos momentos de su historia.

Exposiciones de las paradojas lógicas y semánticas y de sus soluciones se encuentran en la mayor parte de los tratados de lógica y logística mencionadas en las bibliografías de los correspondientes artículos. Véase especialmente al respecto: J. J0rgensen, *A Treatise of Formal Logic*, 1931, tomo II, págs. 162 y siguientes. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932, Cap. XIII. — H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, 1947, § 40. — José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógico matemática*, 1955, S$ 33-37, 2« ed., 1962, §§ 36-40. — Entre los varios escritos especiales sobre las paradojas citamos: H. Poincaré, "Les mathématiques et la logique", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, XIV (1906), 294-317. — B. Russell, "Les paradoxes de la logique", *ibid.*, XIV (1906), 627-50. — K. Grelling y L. Nelson, "Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti", *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, Neue Folge, II, Heft 3 (1908). — P. E. B. Jourdain, *Tales with Philosophical Morals*, 1913 (The Open Court, vol. 27). — Th. de Laguna, "On Certain Logical Paradoxes", *The Philosophical Review*, XXV (1916), 16-27. — F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics, and other Logical Essays*, 1931. — R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 60 (trad. inglesa, modificada y aumentada: *The Logical Syntax of Language*, 1937). — K. Grelling, "Der Einfluss der Antinomien auf die Entwicklung der Logik im 20. Jahrhundert", *Travaux du IXe Cong. Int. de Philosophie* t. VI (1937), págs. 8-17. — E. P. Northrop, *Riddles in Mathematics: A Book of Paradoxes*, 1944. — L. Chwistek, *Granice Nauki*, 1935 (trad. inglesa: *The Limits of Science*, 1948, págs. 40-41). — Anton Dumitriu, *Paradoxele logice*, 1944 (reseña en *The Journal of Symbolic Logic*, XV, 240). — Erik Stenius, "Das Problem der logischen Antinomien", *Societas Scientiarum Fennica*. Comm. Phys. Math. XIV (1949). — Th. Skolem, "De logiske paradokser og botemidlene mot dem", *Norsk matematisk tidsskrift*, XXXII (1950), 2-11. — O. V. Quine, "Paradox", *Scientific American*, vol. 206, N° 4 (Abril de 1962), 84-96. — Para la paradoja *El Mentiroso*, véase especialmente: A. Rüstow, *Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung*,

1910 (Dis.). — A. Koyré, *Epiménide, le menteur (Ensemble et catégorie)*, 1947 (en inglés: "The Liar", *Philosophy and Phenomenological Research*, VI [1946], 344-62). — I. M. Bochenski, "Une solution scolastique du "Menteur" (3 págs., mimeog. fechadas 7-VII-1954). — Francesca Rivetti Barbo, *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporáneo da Peirce a Tarski. Studi. Testi. Bibliografia*, 1961 [Publicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Série III. Scienze filosofiche, 5]. — Las críticas de P. F. Strawson, en *Introduction to Logical Theory*, 1952; las de G. Ryle, en "Heterologicality". *Analysis* II (1950-1951, 61-69). — Sobre la historia del concepto de paradoja: Schiller, *Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon*, 1953. Sobre la paradoja en sentido existencial: Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1947. — Jan Sullivan, *Paradoxe et scandale*, 1962.

PARALELISMO. El término 'paralelismo' suele usarse en filosofía para designar el llamado "paralelismo psicofísico". Esta última expresión es posterior a la existencia de doctrinas en las cuales se mantiene, o presupone, semejante paralelismo, pero puede aplicarse a dichas doctrinas. De un modo general, se llama "paralelismo psicofísico" a la teoría según la cual los procesos psíquicos son "paralelos" a los procesos físicos, es decir, hay correspondencia entre ambas clases de procesos sin que haya entre ellos relación de causalidad propiamente dicha, es decir, sin que los procesos físicos puedan considerarse como causa de los procesos psíquicos y viceversa.

La doctrina (cuando menos la doctrina moderna) del paralelismo psicofísico tiene su origen en Descartes y en la tesis según la cual ninguna de las propiedades de la substancia pensante es una propiedad de la substancia extensa, y viceversa. Ello equivale a sostener un dualismo de las dos substancias, lo cual plantea el problema de explicar cómo, y por qué, hay, o puede haber, una correlación entre las dos substancias, es decir, en qué medida puede haber lo que hemos llamado "paralelismo psicofísico". Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo Ocasionalismo (VÉASE), cuya tendencia, en sus diversas manifestaciones, puede interpretarse como un modo de resolver el problema del paralelismo psicofísico. En la mayor parte de los casos se supone que hay, en efecto, paralelismo, por lo menos en el sentido de admitirse que, en la realidad, hay una correlación (no causal) entre los cuerpos y los espíritus, pero se explica este paralelismo de maneras distintas. En general, el ocasionalismo en sus varias direcciones tiende a explicar el paralelismo remitiendo a una sola y única causa primaria: Dios; lo que se llaman, en los entes finitos, "causas", son más bien "ocasiones". También puede interpretarse como un modo de afrontar la cuestión del paralelismo el sistema de Spinoza, para quien cuerpo y espíritu son respectivamente modos de la extensión y el pensamiento, es decir, modos finitos de los atributos (o, más exactamente, de dos de los atributos) de la única e infinita Substancia.

Como Descartes, pero por motivos distintos, Leibniz afirmó que hay separación entre los cuerpos y las almas, entre el reino de la Naturaleza y el del Espíritu, entre el ámbito de las causas eficientes y el de las causas finales, pero al mismo tiempo se opuso al ocasionalismo (especialmente a Malebranche) y al spinozismo. Debía, pues, de fundamentar de manera distinta el hecho de un paralelismo psicofísico. En parte esta fundamentación consistió en desarrollar la doctrina de la armonía (VÉASE) preestablecida. En esta doctrina se elimina toda relación causal entre cuerpos y almas y se admite únicamente una causalidad interna en el continuo monádico. En la medida en que se interpreta el sistema de Leibniz como un pampsiquismo —y hay algunas razones, aunque no todas ellas igualmente convincentes, en favor de esta interpretación—, parece que no haya necesidad de plantearse la cuestión del paralelismo psicofísico en Leibniz. Pero el hecho es que para Leibniz no todas las substancias tienen alma, sino únicamente los cuerpos vivientes y conscientes. Por tanto, el problema de cómo explicar el paralelismo psicofísico en Leibniz sigue en pie, y la doctrina de la armonía preestablecida no es un agregado gratuito al sistema.

En casi todos los ejemplos anteriores la cuestión del paralelismo ha sido planteada en términos metafísicos. Puede también plantearse la cuestión en términos primariamente psicológicos y gnoseológicos. Tal sucede con varias doctrinas del siglo XIX, especialmente en aquellas en las que lo físico y lo psíquico son considerados como dos caras de la misma realidad (Fechner) o en las que "lo dado" no es propiamente ni físico ni psíquico (Mach).

Bergson estima que el paralelismo psicofísico es la única hipótesis precisa proporcionada por la metafísica de los últimos tres siglos para solucionar el problema de la relación entre las substancias pensante y extensa, pero que este paralelismo falla por su ilegítima identificación de tales substancias y sus muchas veces inadvertida reducción del dualismo a un monismo gratuito. Pues, en efecto, en las tres formas en que se presenta —afirmación de que el alma expresa ciertos estados del cuerpo; afirmación de que el cuerpo expresa ciertos estados del alma; afirmación de que cuerpo y alma son traducciones en distintos idiomas de un original que no es ni el uno ni el otro— se supone que lo cerebral equivale a lo mental. Hipótesis que no se debe, afirma dicho autor, al resultado de las experiencias fisiológicas, sino a los principios generales de una metafísica erigida para realizar las esperanzas de la física moderna, es decir, para reducir todos los problemas a problemas de mecánica. La mecanización del universo es el fundamento del paralelismo psicofísico, pero esta mecanización es, según antes se indica, resultado de una concepción monista, la cual no es a su vez sino expresión del afán identificador de la razón humana.

Críticas más recientes del paralelismo psicofísico se basan en las distintas concepciones del cuerpo (VÉASE) características o de las filosofías "existenciales" (Sartre, Marcel, Merleau-Ponty) o de las filosofías basadas en el examen del uso (v.) de los vocablos del lenguaje ordinario. *Una* de tales críticas consiste en situarse en el nivel fenomenológico y en observar como hecho de experiencia que hay ciertas relaciones entre "yo" y "mi cuerpo" inexplicables por el paralelismo: por ejemplo, que "yo" puedo "acceder" a los requerimientos de "mi cuerpo" o bien "resistirme" a ellos. Gabriel Marcel ha puesto de relieve estas experiencias en el Cap. V de la Parte I de *Le Mystère de*

l'Être, pero la tesis había sido puesta ya antes en claro por Ortega y Gasset al destacar hasta qué punto "tengo que cargar con mi cuerpo". El "tengo que cargar con" es la expresión del *"yo"*.

Rudolf Eisler, *Der psychophysische Parallelismus*, 1894. — M. Wentscher, *Ueber physische und psychische Kausalität und die Prinzipien des psychophysischen Parallelismus*, 1896. — Edward G. Spaulding, *Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik*, 1900 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 16]. — F. Masci, *Il materialismo psicofisico e la dottrina del parallelismo in psicologia*, 1901. — Johannes Rehmke, "Wechselwirkung und Parallelismus", *Gedenkschrift für R. Haym*, 1902. — R. Reininger, *Das psychophysische Problem*, 1916. — L. M. Ravagnani, *La unidad psicofísica*, 1953.

PARALOGISMO se llama con frecuencia al sofisma (VÉASE); lo que hemos dicho de éste puede valer también, pues, para aquél. A veces, sin embargo, se distingue entre sofisma y paralogismo. Algunas de las distinciones propuestas son: (1) El sofisma es una refutación falsa con conciencia de su falsedad y para confundir al contrario, tanto al que sabe como al que no sabe; el paralogismo es una refutación falsa sin conciencia de su falsedad. (2) El sofisma es una refutación basada en una prueba inadecuada (Cfr. *De Soph. EL, 8*, 169 b 30 sigs.). (3) El sofisma es un argumento aparente; el paralogismo es un silogismo falso en la forma.

Nosotros hemos descrito los casos principales de sofisma y paralogismo en el artículo sobre el sofisma. Usaremos aquí el término 'paralogismo' en el sentido especial que le ha dado Kant en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura.* Kant distingue, en efecto, entre los *paralogismos formales*, o falsas conclusiones en virtud de la forma, y los *paralogismos trascendentales*, que tienen su base en la naturaleza humana y producen una "ilusión que no se puede evitar, pero que se puede despejar". Los paralogismos trascendentales son la primera clase de las "conclusiones racionales dialécticas" fundadas en ideas (en el sentido kantiano) trascendentales. Entre los paralogismos trascendentales o de la razón pura se destacan los paralogismos engendrados por los argumentos de la *psychologia rationalis*, la cual concluye que un ser pensante solamente puede concebirse como sujeto, es decir, *como substancia.* Hay cuatro paralogismos de la razón pura:

(1) El paralogismo de la *substancialidad*, que dice: (a) La representación de lo que es sujeto absoluto de nuestros juicios y que no puede ser usada para determinar otra cosa, es una substancia; (b) Yo, como sujeto pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis juicios posibles, y esta representación de mí mismo no puede ser empleada como predicado de otra cosa; (c) Yo, como ser pensante (o alma), soy substancia.

(2) El paralogismo de la *simplicidad*, que dice: (a) La acción de aquello que no puede ser considerado como una concurrencia de varias cosas actuando a la vez, es una acción simple; (b) El alma o yo pensante es tal clase de ser; (c) El alma o yo pensante es simple.

(3) El paralogismo de la *personalidad*, que dice: (a) Aquello que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en distintos momentos, es una persona; (b) El alma es consciente de la identidad numérica de sí misma en diversos momentos; (c) El alma es una persona.

(4) El paralogismo de la idealidad, que dice: (a) La existencia de lo que solamente puede inferirse como causa de percepciones dadas tiene existencia meramente dudosa; (b) Todas las apariencias externas son tales, que su existencia no es inmediatamente percibida y únicamente pueden ser inferidas como causa de percepciones dadas; (c) Por tanto, la existencia de todos los objetos de los sentidos exteriores es dudosa *(K. r. V.*, A 348-81).

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant indica que el entero modo de proceder de la psicología racional se halla dominado por un paralogismo. Éste puede hacerse explícito mediante el silogismo siguiente: (a) Lo que no puede pensarse de otro modo que como sujeto, no existe de otro modo que como sujeto y es, por tanto, substancia; (b) Un ser pensante, considerado meramente como tal, no puede ser pensado de otro modo que como sujeto; (c) Por tanto, existe solamente como sujeto, es decir, como substancia *(K. r. V.*, B 410-12).

La refutación kantiana de todos estos paralogismos se apoya en las ideas desarrolladas en la "Analítica trascendental" (VÉASE). Las categorías o conceptos del entendimiento introducidos en la "Analítica" no poseen significación objetiva —no son "aplicables"— salvo en cuanto tienen como materia las "intuiciones". Las proposiciones de que tratan los paralogismos en cuestión no son, sin embargo, aplicables a intuiciones, pues trascienden la posibilidad de toda experiencia. Según Kant, no puede confundirse la unidad del "Yo pienso" (que acompaña a todas las representaciones) con la unidad trascendental del yo como substancia simple y como personalidad. Derívase de ello que la demostración racional de la inmortalidad, substancialidad e inmaterialidad del alma se funda en paralogismos. La existencia del alma y sus predicados solamente pueden ser para Kant postulados de la razón práctica.

Las objeciones formuladas por Kant contra las demostraciones —o pretendidas demostraciones— de la *psychologia rationalis* son rechazadas por quienes admiten un tipo de intuición capaz de aprehender directamente la realidad, unidad o personalidad del yo. Así ocurre con los idealistas postkantianos (intuición intelectual) y, en la época contemporánea, con autores como Bergson (intuición directa de la intuición). Debe advertirse, sin embargo, que los autores citados no tratan de probar la existencia del "alma" en sentido tradicional, sino más bien intuir una realidad psíquica, o psíquico-espiritual, directamente experimentable.

Louis Rougier ha empleado el término 'paralogismo' en un sentido más similar al de los antiguos que al de Kant. Según Rougier, el racionalismo (por el cual entiende la "ontología tradicional" desde Platón y Aristóteles hasta Descartes y Leibniz) ha sido víctima de múltiples paralogismos, tales como el de la transformación de una verdad relativa en verdad absoluta, el del caso de la esencia a la existencia, el del paso de la definición a su objeto, el de la confusión entre la verdad formal y la verdad material de las proposiciones (o entre la forma y la materia en el razonamiento), el del paso de lo formalmente necesario a lo absolutamente necesario, y otros análogos *(Les paralogismes du ratio-*

nalisme. Essai sur la théorie de la connaissance [1920]).

PARAONTOLOGÍA. Véase BECKER (OSKAR).

PARAPSICOLOGÍA. Véase METAPSÍQUICA.

PARÉNTESIS. Consideremos las fórmulas:

$$p \supset (q \vee r) \quad (1),$$
$$(p \vee q) \supset r \quad (2).$$

(1) puede leerse:

Si se publican muchos libros, entonces las tarifas de los impresores aumentan o la cultura se populariza (3).

(2) puede lerse:

Si se publican muchos libros o las tarifas de los impresores aumentan, entonces la cultura se populariza (4).

El significado de (3) es distinto del de (4). La diferencia puede advertirse en las fórmulas (1) y (2) mediante la distinta colocación de los paréntesis. Éstos son usados en la lógica formal simbólica con el fin de agrupar las fórmulas de ciertos modos y permitir una determinada lectura de ellas. Los paréntesis son, pues, una parte de la llamada *puntuación lógica.*

Se adopta la convención de no usar paréntesis en torno a una sola letra sentencial o en torno a una expresión lógica completa. Por este motivo (1) y (2) no han sido escritos respectivamente:

$$((p) \supset (q \vee r)),$$
$$((p \vee q) \supset (r)),$$

como hubiera sucedido de no haberse adoptado la mencionada convención.

En la notación simbólica (VÉASE) propuesta por Lukasiewicz, se suprimen los paréntesis. Así, la fórmula:

$$((p \supset q) \cdot (q \supset r)) \supset (p \supset r),$$

con la cual se expresa una de las leyes de transitividad (o leyes de los silogismos hipotéticos) en la lógica sentencial, se escribe en la notación citada:

$$CCpqCCqrCpr,$$

donde '*C*' es equivalente a '$\supset$'.

Sobre el sentido de 'paréntesis como 'paréntesis fenomenológico', véase EPOJÉ, FENOMENOLOGÍA, HUSSERL (EDMUND).

PARETO (VILFREDO) (1848-1923) nació en París. A los 10 años de edad se trasladó a Italia, y cursó la carrera de ingeniero en Turin. Mientras ejercía la carrera, en los ferrocarriles, se interesó por cuestiones económicas y sociológicas a las que consagró el resto de su vida. De 1892 a 1908 fue profesor en la Universidad de Lausana, retirándose este último año a Celiny, cerca de Ginebra, donde escribió sus más importantes obras.

Las investigaciones de Pareto son consideradas como investigaciones sociológicas, pero ello debe entenderse en un amplio sentido, que incluye la sociología del saber, la psicología social, la economía e inclusive la filosofía de la historia. Importante es sobre todo su teoría de las *derivaciones.* Según Pareto, los hombres ocultan sus verdaderas intenciones, a veces no enteramente conocidas por ellos mismos y con frecuencia "reprimidas" por diversos medios, entre los cuales destacan las ideologías encubridoras (véase IDEOLOGÍA), la afirmación de la autoridad y el apoyo en las tradiciones. Mucho de lo que se considera como saber es, por consiguiente, una derivación de intenciones ocultas. La misión del filósofo y del sociólogo es penetrar a través de estas capas encubridoras y descubrir el auténtico motivo o motivos de los actos humanos. Es una tarea difícil, puesto que estos motivos pueden ser, y son casi siempre, de carácter irracional e ilógico y están envueltos, además, por distintas interpretaciones. Pero es una tarea cuya dificultad queda compensada por la fecundidad de sus resultados, pues la disolución de todas las derivaciones permite ver los *residuos* últimos de las actuaciones humanas. Estos residuos últimos son un conjunto de instintos, algunos de los cuales son de carácter natural (como los instintos sexuales) y otros de carácter social o, mejor dicho, natural-social (como la solidificación creciente de las agrupaciones humanas y la expresión simbólica). Ahora bien, la explicación de los residuos últimos no es suficiente para comprender las causas de los acontecimientos en los individuos y en las agrupaciones humanas; es necesario agregar los factores externos, tales como el clima, la raza y otros. Conocidos los residuos y los factores, las actuaciones humanas y, con ello, las ideologías, se hacen transparentes. Pero el sistema de fuerzas —y de equilibrios— sociales así construido sirve no solamente para entender al hombre, mas también para dominarlo. En este punto interviene la filosofía política de Pareto, que influyó sobre la ideología del fascismo especialmente por las tesis de la desigualdad social, de la circulación de las *élites,* del orden como base de la persistencia del Estado y de la estructura corporativa de éste.

Obras: *Cours d'économie politique,* 2 vols., 189G-1897. — *Le péril socialiste,* 1900. — *Les systèmes socialistes,* 2 vols., 1902-1903. — *Manuale d'economia politica,* 1906 (trad. esp.: *Manual de economía política,* 1946). — *Le mythe vertuiste et la littérature immorale,* 1911. — *Trattato di sociologia genérale,* 2 vols., 1916, 2ª ed., 3 vols., 1923. — *Fatti e teorie,* 1920. — *Compendio di sociologia genérale,* 1920. — *La transformazione délia democracia,* 1921. — *Corrispondenza,* ed. G. Pensini, 1948. — Bibliografía por Rocca y Spinedi, 1924. — Véase G. H. Bousquet, *Précis de sociologie d'après P.,* 1925. — Íd., íd., *V. P. Sa vie et son oeuvre,* 1928. — S. G. Scalfati, *Studi paretiani,* 1932. — A. Cappa, V. P., 1934. — L. I. Henderson, *Pareto's General Sociology,* 1935. — Franz Borkenau, *P.,* 1936 (trad. esp., 1941). — T. Parsons, *The Structure of Social Action,* 1937. — N. Quilici, *V. P.,* 1939. — Talcott Parsons, *The Structure of Social Action,* 1937. — N. Quilici, *V. P.,* 1939. — P. M. Arcari, *P.,* 1948. — W. Hirsch, *V. P.,* 1948. — Varios autores, V. P., *l'economista e il sociologo,* 1948 [en el centenario del nacimiento]. — G. La Ferla, *P., filosofo volteriano,* 1954. — G. H. Bousquet, *P. (1848-1923). — Le savant et l'homme,* 1960.

PARÍS (ESCUELA DE). Suele darse el nombre de "Escuela de Paris" (y también "los parisienses") a un grupo de pensadores que profesaron en París en el siglo XIV. Este grupo es conocido a veces con el nombre de "Escuela de Buridan" por haber sido Juan Buridan (VÉASE) su principal, o su más conocido, representante. Los "parisienses" más destacados son, además de Juan Buridan, Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia o de Helmstadt y Marsilio de Inghen. Según Pierre Duhem *(Le système du monde,* tomo IV [1916], pág. 125), el grupo en cuestión es impropiamente calificado de "nominalista", pues aun cuando recibió considerables influencias nominalistas, especialmente de Guillermo de Occam, y hay no poco de nominalismo en sus posiciones, no pueden olvidarse en él los ingredien-

tes tomistas y escotistas. Por tal motivo, Duhem propone calificarlo de "ecléctico". Importantes contribuciones de los filósofos de París fueron sus trabajos en física, y en particular el desarrollo de la doctrina del ímpetu (VÉASE). Según Duhem, la "Escuela de París" constituye el principal, si no el único antecedente, al final de la Edad Media, de la física moderna y especialmente de la formulación del principio de inercia (VÉASE). Otros historiadores (Anneliese Maier, C. Michalski, M. Clagett, etc. —véase bibliografía—) han puesto de relieve que, además de los "parisienses", y a veces anteriormente a ellos, hay que mencionar al respecto a los "Mertonianos" (VÉASE) — de los que se habla también como de una "Escuela de Oxford" (VÉASE). En algunos casos, en efecto, los mertonianos anticiparon a los parisienses y en otros desarrollaron sus doctrinas en forma más similar a las luego elaboradas por los físicos modernos de lo que hicieron los parisienses, pero no hay duda de que estos últimos constituyen un "grupo" sobremanera importante en la historia de la ciencia, y especialmente de la física.

La influencia ejercida por los filósofos de la Escuela de París fue en muchos respectos paralela a la ejercida por los Mertonianos; en otros casos, las dos escuelas influyeron a un tiempo sobre varios pensadores. Nos hemos referido a estas influencias al final del artículo Mertonianos. En cuanto a la influencia más directa de los parisienses, puede mencionarse a autores como Dominico de Clavasio (*Practica geometrie*; *De cáelo)*, Enrique de Hesse; Lawrence de Escocia, Jorge de Bruselas, Tomás Bricot, Pedro Tartareto, Juan Dorp (de Leyden), etc. Importante en la influencia de los maestros de París fue el "método gráfico" de Nicolás de Oresme, que fue aplicado por autores influidos por parisienses y por mertonianos, o ambos a un tiempo.

Se ha dado también a veces el nombre de "Escuela de París" a un grupo de tendencias contemporáneas, principalmente existencialistas, que florecieron durante unos años, después de la Segunda guerra mundial, en dicha capital. J.-P. Sartre fue considerado como el adalid de la escuela, que ha tenido, además de influencias filosóficas, resonancias literarias. Entre otros "miembros" se cita al respecto a Simone de Beauvoir, F. Jeansson, M. Merleau-Ponty (si bien este último ha roto con Sartre, especialmente con las últimas orientaciones políticas de éste).

Para la "Escuela de París" en el primer sentido véanse sobre todo las obras de Pierre Duhem: *Les origines de la statique*, 2 vols., 1905-1906. — íd., íd., *Études sur Leonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, 3 vols., 1906-1913 (I, 1906; II, 1909; III, 1913). — Íd., íd., *Le système du monde. Histoire dos doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 10 vols., especialmente vols. IV, 1916 y V, 1917. — Véanse también las obras de C. Michalski, Anneliese Maier v Marshall Clagett mencionadas en la bibliografía de MERTONIANOS.

PARMÉNIDES (nac. *ca.* 540/539 antes de J. C. en Elea), fue, según Diogenes Laercio, discípulo de Jenófanes de Colofón, y, según Teofrasto, discípulo de Anaxímenes. Parece, además, probable su relación con algunos pitagóricos, entre ellos Aminias y Dioquetas. Estas vinculaciones intelectuales pueden explicar algunos rasgos de la doctrina de Parménides, en particular dos de ellos: el monismo v el formalismo. Pero además de llevar a plena madurez ciertas especulaciones anteriores, Parménides representa un punto de partida para una nueva manera de filosofar — una nueva manera que ha sido, en muchos respectos, "ejemplar", pues ha "representado" una de las pocas posiciones metafísicas radicales que se han dado en la historia del pensamiento filosófico de Occidente.

Es común presentar la doctrina de Parménides en oposición a la de Heráclito. Éste había mantenido que "todo fluye" es decir, todo está en movimiento. Parménides sostiene, en cambio, que "todo [lo que es] es", es decir, todo está en reposo. Ahora bien, aunque la contraposición entre Heráclito y Parménides resulta iluminadora, no es suficiente. El pensamiento de Parménides ofrece considerables dificultades para su interpretación. A algunas de ellas nos referiremos al final del presente artículo. Por el momento, reseñaremos las afirmaciones capitales contenidas en la doctrina.

Esta doctrina es expuesta en un poema dividido en tres partes. La primera parte es un proemio en el cual se describe el viaje del filósofo hasta llegar en presencia de la Diosa de la Verdad. La Diosa le muestra el camino de la Verdad — objeto de la segunda parte del poema. La tercera parte contiene el llamado Camino de las Opiniones o de las Apariencias. De estas tres partes la segunda es la que ha sido más estudiada y la que, de acuerdo con muchos intérpretes, constituye el núcleo del pensamiento de Parménides. Este núcleo consiste en una proposición irrebatible: "El Ser es, y es imposible que no sea", junto a la cual se afirma: "El No-Ser no es y no puede ni siquiera hablarse de él". Unidas a estas dos proposiciones hay una tercera: "Es lo mismo el Ser que el Pensar [esto es, la visión de lo que es]". De estas proposiciones se derivan una serie de consecuencias. Las más importantes son: (1) Hay solamente un Ser; (2) El Ser es eterno; (3) El Ser es inmóvil; (4) El Ser no tiene principio ni fin. El procedimiento de que Parménides se vale para demostrar la verdad de estas proposiciones es el de la reducción al absurdo de todas las proposiciones contradictorias con ellas. Tomemos algunos ejemplos. (1) es verdadero, porque si existiera otro ser, debería haber algo que lo separara del Ser. La entidad que separase el Ser primero del segundo debería, empero, ser o (a) otra realidad o (b) un no ser (vacío). Si fuera (a) debería haber otra realidad que lo separara del Ser y así hasta el infinito. Si fuera (b) sería un no ser y, por consiguiente, no existiría. (2) es verdadero, porque si el Ser no hubiera existido siempre, debería haber un momento en el cual no existiera, es decir, no fuera. Pero el no-ser es imposible, siendo contradictorio con el Ser. Análogo argumento es válido para el futuro, de modo que el Ser no solamente ha sido siempre, sino que también será siempre. (3) es verdadero, porque si el Ser se moviera debería haber algo en lo cual se mueve. Pero como solamente hay un Ser, el movimiento es imposible. (4) es verdadero, porque si el Ser tuviera principio —o fin— debería haber otro ser que lo limitara. Pero solamente hay un Ser y, por lo tanto, no puede ser limitado por ningún otro ser. En cuanto a la unidad mencionada del Ser con el Pensar, se demuestra

principalmente señalando que puesto que ningún No-Ser puede ser pensado, todo pensamiento de una entidad es a la vez pensamiento del ser de esta entidad.

El Camino de la Verdad es el que siguen los inmortales — y los filósofos que reciben la revelación a la vez racional y mística de los inmortales. El Camino de las Opiniones o de la Apariencia es el que deben seguir los seres mortales, los cuales viven en el mundo de la ilusión. Dentro de este mundo de la ilusión y de la apariencia se encuentran los fenómenos de la Naturaleza y, por consiguiente, las explicaciones cosmológicas. Por eso tales explicaciones son presentadas por Parménides no como expresiones de la Verdad, sino como resultado de "las opiniones de los hombres". No se trata, así, propiamente de verdades. Pero no se trata tampoco de falsedades completas. De hecho, el Camino de la Apariencia parece constituir una especie de ruta intermediaria entre el Camino del Ser y el del No-Ser.

Muchas son las interpretaciones que se han dado del pensamiento de Parménides. La mayor parte de ellas se centran en torno a tres problemas: (I) la relación entre la doctrina de la Verdad y la doctrina de la Apariencia; (II) la interpretación del término 'Ser'; (III) la interpretación del sentido de la proposición 'El Ser es'. En lo que toca a (I) las teorías más importantes han sido las siguientes: (a) la doctrina de la Verdad es la única verdadera, y expresa la opinión de Parménides, mientras que la doctrina de la Apariencia es falsa, y expresa la opinión de los filósofos contra quienes se dirige Parménides, o la opinión del hombre común; (b) la doctrina de la Verdad es la verdadera, pero la doctrina de la Apariencia puede ser admitida como una filosofía subsidiaria; (c) la doctrina de la Verdad es la única verdadera, y es la que poseen los dioses, mientras que la doctrina de la Apariencia es la que poseen los hombres y de la que deben desprenderse. En lo que se refiere a (II), las opiniones principales han sido: (a1) El Ser es una realidad material, una esfera (VÉASE), de modo que la filosofía de Parménides es una cosmología; (b1) El Ser es una realidad inmaterial, un principio metafísico (u ontológico) del cual puede decirse que es *como* una esfera; (c1) 'Ser' es el término que designa la razón y la posibilidad de reducir a ella toda realidad y toda diversidad. En cuanto a (III), ha habido dos opiniones principales: (a2) 'El Ser es' significa 'El Ser es el Ser' y, por lo tanto, la proposición de Parménides es la expresión del principio lógico de identidad y constituye una tautología; (b2) 'El Ser es' significa 'El Ser existe' y, por consiguiente, εστι es un predicado del Ser y no una simple repetición en una fórmula de identidad. Nuestra opinión entre todas estas interpretaciones favorece a (c), (b1), (cl) y (b2). Consideramos asimismo muy probable la interpretación (a2), pero siempre que se admita que Parménides pretendía aplicar la tautología a la realidad.

Edición de fragmentos del poema de Parménides en H. Diels, *Das Lehrgedichte des Parménides,* 1897, y en Diels-Kranz, 28 (18). Ediciones anteriores de fragmentos habían sido hechas por A. Peyron, *Empedoclis et Parménides fragmenta,* 1810; H. Stein, *Die Fragmente des Parménides* περὶ φύσεως (*Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii coll.,* 1864-1867). V. también T. Davidson "Fragments of Parménides", *The Journal of Speculative Philophy,* IV (1870), 1-16. — Traducción española y comentario por D. García Bacca en su versión de Los *Presocráticos,* 1941, y en *El poema de Parménides,* 1943. Comentarios por W. J. Verdenius en *Parménides, Some Comments on His Poem,* 1942. — Jean Beaufret, *Le poème de Parmenide,* 1955 (texto griego, trad. francesa y comentatio). — Véase H. Kösters, *Das parmenidische Sein im Verhältnis zur platonischen Ideenlehre,* 1901. — E. de Marchi, *L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate,* 1905. — V. Sanders, *Der Idealismus des Parménides,* 1910. — Karl Reinhardt, *Parménides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* 1916, 2ª ed., 1959. — Mario Untersteiner, *I poeti filosofi della Grecia. Parmenide,* 1925 [Estudio crítico: págs. 5-195; Testimonios en trad. ital.: págs. 197-233]. —H. Fraenkel, "Parmenides-Studien", en *Nachritchen von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philos.-Hist. Klasse* (1930), 153 y sigs. — G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo,* 1932. — E. Brodero, "Parmenide", *Sophia,* II (1934). — W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers,* 1947 [Gifford Lectures, 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos,* 1952). — J. H. M. M. Loenen, *Parménides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy,* 1959. — A. Speiser, *Ein Parmenides-Kommentar. Studien zur platonischen Dialektik,* 2ª ed., 1959. — Fernando Montero Moliner, *Parménides,* 1960 [especialmente sobre la "doctrina de la opinión"]. — Véase asimismo la bibliografía de PRESOCRÁTICOS. — Sobre el diálogo *Parménides* de Platón, véase: H. Höffding, *Bemerkungen über den platonischen Dialog Parménides,* 1921. — Donald Sage MacKay, *Mind in the Parménides: A Study in the History of Logic,* 1924. — Jean Wahl, *Étude sur le "Parmenide" de Platon,* 1926 (hay trad. esp.). — E. R, Dodds, "The Parménides of Plato an the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly,* XXII (1928), 129-42. — Max Wundt, *Platons Parménides,* 1935. — Azary Weber, Essai sur *la deuxième hypothèse du Parmenide,* 1937. — E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone,* 1938. — F. M. Cornford, *Plato and Parmenides,* 1939. — G. Huber, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des "Parmenides",* 1951. — E. A. Wyller, *Platons Parménides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia,* 1961 [interpretación heideggeriana]. — Véase también el texto de V. Brochard citado en la bibliografía del artículo PARTICIPACIÓN.

PARÓNIMO. Véase SINÓNIMO.

PARRA (PORFIRIO). Véase BARREDA (GABINO).

PARTE. Véase TODO.

PARTICIPACIÓN. La noción de participación, expresada con diversos vocablos μέτεξις, μετάληψις, μίξις, κρᾶσις, παρουσία—, es central en la filosofía platónica y, en general, en todo el pensamiento antiguo. De un modo general puede resumirse así: la relación entre las ideas y las cosas sensibles, y aun la relación de las ideas entre sí, se efectúa mediante participación; la cosa *es* en la medida en que participa de su idea o forma, de su modelo o paradigma. En lo que toca a las cosas sensibles, esta relación supone la adscripción a las mismas de una realidad inferior de una especie de disminución del ser, análogamente a como las sombras poseen una realidad inferior y subordinada respecto a los cuerpos que las producen. Platón no ignora, ciertamente, las dificultades que tal noción implica y con anterioridad a Aristóteles formula ya, en el curso de varios

ejercicios dialécticos, algunas de las más esenciales. Así, en el *Parménides* (131, A-E), cuando, después de señalar que no puede dudarse de la existencia de ciertas formas, y de que las cosas "por el hecho de participar de ellas, reciben sus eponimias, de suerte que la participación en la semejanza las hace semejantes; en la magnitud, grandes; en la belleza y en la justicia, justas y bellas", pregunta si la cosa participa de la totalidad de la idea o sólo de una parte de ella. Puesto que debe aceptarse que la idea permanece una en cada uno de los múltiplos, no hay otra solución, afirma el joven Sócrates, que suponerla análoga a la luz que, sin estar separada, ilumina cada cosa. Pero Parménides manifiesta que puede ser también como el velo tendido sobre una multiplicidad, y entonces cada cosa participar de una parte de la idea. Habiendo de admitirse que la unidad de la idea se reparte sin dejar de ser unidad, ya que de lo contrario se llega a resultados absurdos (como se hace patente sobre todo en los casos de las ideas de magnitud e igualdad), parece tener que concluirse de todo ello que una definición de la participación no es en modo alguno fácil, y nos deja flotando, tan pronto como la intentamos, en un "océano de argumentos". Tal dificultad es insistentemente subrayada por Aristóteles, quien, después de acumular sus clásicas objeciones acerca de la teoría de las ideas, reprocha a Platón y a Pitágoras —cuya noción de imitación, dice, es análoga, ya que "sólo el nombre ha cambiado" *(Met.* A, 6, 987b, 12)— el haber "dejado la cuestión en suspenso". Sin embargo, Platón pretendía también resolver el problema y no dejarlo en su estadio de simple aclaración analítica. Más aun: que todo su pensamiento está encaminado a encontrar una solución definitiva. Tal ocurre en el *Sofista* (especialmente 253 D), cuando busca la solución del problema de la participación de lo sensible en lo inteligible sin una división material de éste, por la simple comprobación de la diferencia existente entre la forma común a una multiplicidad de ideas subsistentes, la multiplicidad de ideas distintas participantes en una forma única subsistente, y la diversidad de ideas irreductibles. Toda analogía con lo espacial queda de este modo eliminada, pues sólo habida cuenta de la peculiaridad de las ideas en cuanto entidades que pueden repartirse sin perder su unidad puede entenderse la difícil cuestión de la participación.

Puede decirse, pues, que la interpretación de la noción de participación en Platón gira en torno a la cuestión de si se trata para el filósofo de una participación real o de una participación ideal. En el primer caso las ideas son entidades que se reparten (inclusive física y espacialmente) en las cosas; en el segundo, son modelos de las cosas. Nos hemos inclinado a esta segunda interpretación, pero sin olvidar que la cuestión es presentada frecuentemente por el propio Platón en forma dialéctica, de modo que una decisión tajante resulta aventurada. Pero la segunda interpretación tiene una considerable ventaja: la de que ofrece la posibilidad de concebir también la participación como la relación entre números y cosas al modo pitagórico. El modo como Aristóteles criticó a Platón sobre este punto parece apoyar la interpretación aquí escogida.

En otro sentido, Lévy-Bruhl distingue entre el principio de participación, propio del hombre primitivo, y el principio de contradicción, que rige el pensar del hombre civilizado. Para el primitivo no hay, según Lévy-Bruhl, exclusión de lo contradictorio y aun de lo simultáneamente contradictorio, pues una cosa puede ser y no ser para él al mismo tiempo. Lévy-Bruhl formula este principio diciendo que en las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva "los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser, de modo para nosotros incomprensible, a la vez ellos mismos y algo distinto de ellos. De un modo no menos incomprensible emiten y reciben fuerzas, virtudes, cualidades, acciones místicas, que se hacen sentir fuera de ellos, sin dejar de permanecer donde se encuentran. En otros términos, para esta mentalidad la oposición entre lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, no impone la necesidad de afirmar uno de los términos si se niega el otro y recíprocamente" (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Cap. II, 2). El pensar según la participación sería, así, como Lévy-Bruhl pretende, pre-lógico, y no antilógico o alógico, no pudiendo definirse mediante estos dos últimos términos, como algo opuesto a ellos, porque lo "lógico" no entraría, por principio, dentro de su marco. La idea de participación aplicada al primitivo (VÉASE) plantea un problema que afecta a la idea misma del hombre y representa, por lo tanto, una de las cuestiones capitales de la antropología filosófica.

Sobre la teoría griega de la participación, especialmente la teoría platónica: Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. V. Delbos ("La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste", págs. 113-50; trad. esp. en *Estudios sobre Sócrates y Platon*, 1940). — M. D. Philippe, "La participation dans la philosophie d'Aristote", 1949, *Revue thomiste*, XLIX, 254-77. — A. Rey, *Logique mathématique et participation à la fin du Ve siècle hellénique*, 1935. — W. J. Verdenius, "Partizipation und Kontemplation in altgriechischen und in modernen Deuchen", *Ratio*, III (1960), 8-21. — Sobre la doctrina de participación en Santo Tomás: Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 1939, reed., 1950. Continuación y ampliación de esta obra en: *Participation et causalité selon S. Th. D'A.*, 1961. — L. B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1942 [Bibliothèque thomiste, 33]. — Kurt Krenn, *Vermittlung und Differenz. Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin*, 1962 [Analecta Gregoriana, 121]. — Sobre el principio de participación en el sentido de Lévy-Bruhl, véase J. Przluski, *La Participation*, 1940. — Metafísica de la participación en L. Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, 1955 [especialmente los trabajos incluidos en el volumen titulados "Principes généraux de toute philosophie de la participation" y "Métaphysique de la participation", publicados respectivamente en 1937 y 1950].

PARTICULAR. Véase General, Juicio, Proposición, Universal.

PASCAL (BLAISE) (1623-1662) nac. en Clermont (hoy Clermont-Ferrand (Auvernia), se trasladó en 1631 a París. Muy pronto mostró grandes disposiciones para las matemáticas; a los 11 años de edad encontró por sí solo la proposición 32 (y su prueba) del libro I de los *Elementos* de Euclides. A los 16 años escribió un ensayo sobre las secciones cónicas (Essai *sur les coniques*). A los 19 años

bosquejó una "máquina aritmética". En 1646, a los 23 años, tuvo lugar lo que se ha llamado su "primera conversión". Entró en relación con Port-Royal (v. JANSENISMO) y efectuó durante los años siguientes una serie de trabajos científicos, especialmente de física, entre los que destacaron sus experiencias sobre el vacío (*Expériences nouvelles touchant le vide*, 1647, *Récit de la grande expérience*, 1648; fragmento de un *Traité du vide; De l'équilibre des liqueurs*; *De la pesanteur de l'air*, 1653). En 1652 su hermana, Jacqueline, ingresó en Port-Royal. Hacia la misma época tuvo lugar una intensificación de la "vida mundana" de Pascal, consagrada no solamente al mundo social, sino también a la actividad científica; es el período del "divertissement" y del cultivo del "espíritu de finura" (*esprit de finesse*), contrapuesto y a la vez complementando al "espíritu de geometría" (*esprit de géométrie*). Importante fue su correspondencia con Fermât, especialmente sobre la *"règle des partis"*, que constituía una de las bases del cálculo de probabilidades, al cual contribuyó Pascal asimismo con sus trabajos sobre la ruleta (1658). En la noche del 23 de noviembre de 1654 tuvo lugar la llamada "segunda conversión" de Pascal; precedida por las meditaciones reveladas en varios escritos (*Sur la conversion du pêcheur; Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*) se halla expresada en el famoso *Mémorial*. En 1655 se retiró a Port-Royal; por el *Entretien avec M. de Saci* (conversación entre Pascal y Lemaistre de Saci, conservada por el secretario de éste) conocemos algunas de las ideas fundamentales elaboradas a la sazón por el filósofo y luego desarrolladas en los *Pensamientos*. Entre tales ideas destacamos la importante, doble y contrapuesta influencia confesada por Pascal: la de Epicteto —conocedor de la grandeza del hombre, pero ignorante de su miseria— y la de Montaigne — sabedor de la miseria humana, pero escasamente atento a su grandeza. Según Pascal, sólo el Evangelio puede unir a estos opuestos, trascendiéndolos. No hay que suponer, empero, que Pascal abandonó completamente sus trabajos científicos. En 1654 escribió su *Traité du triangle arithmétique*; luego estudió las propiedades de la cicloide, estudio en el cual se halla el germen del cálculo infinitesimal. Entre 1656 y 1657 escribió las 18 cartas que se conocen con el nombre de *Provinciales (Lettres de Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux Révérends Pères Jésuites sur la morale et la politique de ces Pères)*; en ellas se opuso a lo que consideraba ser la moral casuística de los jesuitas, especialmente tal como se había manifestado en la teoría molinista de la gracia (VÉASE). Central significación parece tener también el año 1657 en la vida de Pascal: su creciente alejamiento del jansenismo de Arnauld y Nicole, demasiado penetrado de elementos cartesianos, para acercarse a un jansenismo más extremo marca al respecto un cambio decisivo. Pero ello no quiere decir que Pascal encontrara en tal jansenismo radical una tranquilidad definitiva: la renuncia a firmar el formulario de 1661 en el que se condenaban las proposiciones aparecidas en el *Augustinus*, de Jansenio, pero a la vez la sumisión a la Iglesia contra los extremistas de Port-Royal (por ejemplo, Martin de Barcos), la afirmación de la vanidad del mundo y al mismo tiempo la prosecución de los trabajos científicos, introducen, en efecto, en la vida y el pensamiento de Pascal un desgarramiento y una paradoja de las cuales vivió hasta el fin de sus ideas y que dejan su profunda huella en su obra filosóficamente más influyente: los *Pensamientos sobre la religión (Pensées sur la religion*, conocidos simplemente con el nombre de *Pensées*), que debían constituir el cimiento de una apología de la religión cristiana (*La Vérité de la religion chrétienne*). El carácter fragmentario de los *Pensamientos* no debe hacer pensar, empero, que se trata de una obra fundamentalmente trunca; tal como han sido transmitidos, poseen unidad y estructura propias, siendo dudoso que hubiesen podido ser "mejorados" y muy probable que resultaran alterados caso de haber sido transformados en tratado apologético sistemático.

El problema del contenido de los *Pensamientos* se halla ligado, en todo caso, al de su forma y de su estructuración. Varios son los planes que se han presentado: unos han querido "reconstruir" los *Pensamientos* de acuerdo con la proyectada apología; otros han dividido los pensamientos en temas. En todos los casos resaltan en el pensamiento filosófico de Pascal ciertos elementos que podemos considerar centrales: su concepción del hombre, su idea de la apuesta, su análisis de los dos espíritus (el de finura y el de geometría) y su examen del problema de la prueba y la creencia. Nos referiremos brevemente a ellos, salvo a la idea de la apuesta, a la cual hemos dedicado un artículo especial.

Según Pascal, el hombre es un ser medio y mediano, situado entre dos infinitos. Cuando aspira a lo superior, cae en lo inferior; cuando se sumerge en lo inferior, una luz lo eleva hacia lo superior. Entre el ángel y la bestia, anda por el mundo al parecer en continuo equilibrio. Más aun: el equilibrio en todo —entre el saber demasiado y el saber demasiado poco, entre el movimiento excesivo y el reposo completo— parece encajar en la condición humana tan exactamente que tendemos a recomendar al hombre atenerse siempre a su fundamental ser equilibrado. Ahora bien, el equilibrio en cuestión es inestable. La posición media del hombre está, en rigor, compuesta de la lucha entre extremos, pues el hombre es a la vez un ser grandioso y miserable; la naturaleza humana es "depositaria de lo verdadero y cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desperdicio del universo". Nada de extraño que en el fondo del equilibrio aceche sin cesar la paradoja. Por eso el hombre no puede simplemente encontrar refugio o en la contemplación del mundo inteligible o en la "diversión" mundana. Uno y otro descentran al ser humano y lo sumergen o en el orgullo o en el olvido. Sin embargo, comprender esta paradoja humana no debe conducir al hombre ni a la desesperación ni al fanatismo: debe guiarlo hasta la creencia verdadera, hasta la visión de ese "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob" que es el único capaz de aunar los contrarios entre los cuales el hombre se halla a la vez despedazado y atenazado. Por eso no debe seguirse por entero el espíritu de geometría ni entregarse exclusivamente al espíritu de finura; aun cuando nada puede hacerse prescindiendo de cualquiera de ellos. De este modo

Pascal no se contenta con darnos razones o con remitirnos a intuiciones sensibles. Entre la razón y la sensibilidad se inserta un modo de conocimiento a un tiempo peculiar y universal: el del "corazón". No es una facultad por medio de la cual se aprehendan "verdades eternas". Pero no es tampoco una actividad solamente individual y subjetiva: la "lógica del corazón" es el resultado de una integración de la universalidad racionalista dentro de la fe personal, lo que da a lo que es aquello sin lo cual se disuelve y, en último término, se aniquila: sentido y valor.

Desde este punto de vista, la apuesta no aparece ya como una argumentación, sino como una "introducción" — la introducción a la fe. Pero como la fe hace posible también la comprensión del argumento racional, puede decirse que Pascal integra el creer para comprender y el comprender para creer en un acto único. Así, se encuentra a Dios por haberlo buscado, pero se busca asimismo por haberlo ya encontrado. A la luz de esta integración que conserva vivos los elementos opuestos hay que entender la justificación pascaliana del cristianismo, y sus "pruebas". "De hecho, el cristianismo no resulta con ello aclarado: sigue siendo un misterio, pero misterio sin el cual no se comprendería lo demás y menos que nada el mundo y la historia. Si "es el corazón que siente a Dios y no la razón", lo siente porque la razón constituye uno de sus "momentos". Pero lo siente, sobre todo, porque se apoya en un "Dios vivo" y no en una verdad eterna o en un organizador del universo. Por eso hay que buscar a Dios en Jesucristo, el único que salva del ateísmo, y del deísmo y sobre todo el único que permite lo que es más importante y decisivo que el conocimiento y hasta que la virtud: la salvación.

Ediciones de obras de P.: *Oeuvres complètes,* 14 vols., 1904-1914, ed. L. Brunschvicg, P. Boutroux, F. Gazier [Les Grands Écrivains de la France]; *Oeuvres complètes,* 3 vols., 1923-1931, ed. F. Strowski; *L'oeuvre de P.,* 1936, ed. J. Chevalier [La Pléiade]. La edición de Port-Royal de las *Pensées* (1669) fue reproducida por F. Gazier (1906). Entre otras ediciones de la misma obra mencionamos: 5 vols., 1779, ed. Bossut; 1803, ed. Lefèvre; 1858, ed. Lahure; 1877-1879, ed. Molinier; 3 vols., 1904, ed. L. Brunschvicg (el cual publicó asimismo una edición facsímil en 1905); 1962, ed. L. Lafuma [con reproducción fotográfica del manuscrito]; 2 vols., 1960, ed. Z. Tourneur y D. Anzieu. Entre las ediciones de *Les Provinciales* se destaca la critica en 2 vols., 1962, por J. Steinmann. Ed. do textos inéditos de P. [incluyendo 15 nuevas *Pensées*], 1962, ed. J. Mesnard. Ed. del *Discours sur les passions de l'amour* (largo tiempo atribuido a P.) por Louis Lafuma, 1950. Lafuma atribuye el *Discours* a Charles-Paul d'Escoubleau, marqués de Alluye y de Sourdis. G. Brunet (*Un prétendu traité de P., le Discours sur les passions de l'amour,* 1959) niega asimismo que el *Discours* sea de P., contra la opinion de Sainte-Beuve, E. Faguet, L. Brunschvicg y otros.

Bibliografía: A. Maire, *Essai bibliographique des "Pensées" de P.,* 1924 [Archives de philosophie, I, iv]. — Íd., íd., *Bibliographie générale des oeuvres de P.,* 5 vols., 1925-1927.

Hay numerosas traducciones de escritos de P. al esp., sobre todo de los *Pensamientos* y de las *Cartas provinciales.* Para edición de escritos menores citamos la ed. *Opúsculos,* 1957, a cargo del P. Félix García, O. S. A. Cfr. bibliografía de P. en español citada *infra.*

Sobre Pascal véase Hermann Reuchlin, *Pascals Leben und der Geist seiner Schriften,* 1840. — A. Vinet, *Études sur Pascal,* 1848. — J. Tissot, *Pascal, réflexions sur ses Pensées,* 1869. — J. G. Dreydorff, *Pascal, sein Leben und seine Kämpfe,* 1870. — J. Bertrand, B. P., 1891. — K. Warmuth, *Das religiöse-ethische Ideal Pascals,* 1901. — É. Boutroux, *Pascal,* 1903 (varias ediciones). — E. Janssens, *La philosophie et apologétique de P.,* 1906. — Fortunat Strowski, *Pascal et son temps,* 3 vols., 1907-1909. — H. R. Jordan, *P. A. Study in Religious Psychology,* 1909. — F. Gazier, *Les derniers jours de P.,* 1911. — H. Petitot, P., sa *vie religieuse et son apologie du christianisme,* 1911. — A. Maire, *L'oeuvre scientifique de B. P.,* 1912 [prólogo de P. Duhem]. — J. Chevalier, P., 1922, reimp., 1957 (trad. esp.: *P.,* s/f.). — L. Brunschvicg, *Le génie de P.,* 1924. — Id., íd., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* 1944. — E. Jovy, *Études pascaliennes,* 9 vols., 1927-1936. — P. L. Landsberg, *Die Berufung Pascals,* 1932. — R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuch über P.,* 1934 (trad. esp.: *Pascal o el drama de la conciencia cristiana,* 1955). — S. Yassa, *Die existentiale Grundlage der Philosophie Pascals,* 1934. — G. Desgrippes, *Études sur P. De l'automatisme à la foi,* 1935. — M. Bishop, *P. The Life of Genius,* 1936 (trad. esp.: *Pascal. La vida del genio,* 1946). — D. M. Eastwood, *The Revival of Pascal. A Stud of His Relations to Modem French Thought,* 1936. — E. Buchholz, *P.,* 1939. — E. Benzécri, *L'esprit humain selon P.,* 1939. — E. Baudin, *Études historiques et critiques sur la philosophie de P. (I. Sa philosophie critique. P. et Descartes,* 1946; *II. Sa philosophie morale. P., les Libertins et les Jansénistes*: vol. i, 1946; vol. ii, 1947; *III. Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral,* 1947). — P. Humbert, *L'oeuvre scientifique de B. P.,* 1947. — V. Giraud, P. I. *Essai de biographie psychologique,* 1949. *II. Les Pensées,* 1949. — L. Lafuma, *Recherches pascaliennes,* 1949. — J. Laporte, *Le coeur et la raison selon P.,* 1950. — L. Bouyer, *The Pascal Mystery,* 1950. — J. Mesnard, *P. L'homme et l'oeuvre,* 1951. — J. Guitton, *P. et Leibniz,* 1951. — J. Steinmann, *Pascal,* 1954. — Th. Spoerri, *Der verborgene P.,* 1955. — L. Cognet, P. Mesnard, L. Lafuma, L. Goldmann, M. Orcibal, H. Lefèbvre, J. Russier, A. Koyré, H. Gouhier, M. de Gandillac, Th. Spoerri, B. *P., L'homme et l'oeuvre,* 1955. — L. Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine,* 1955. — José Perdomo Garcia, *La teoría del conocimiento en P.,* 1956 (tesis). — R. E. Lacombe, *L'apologétique de P.,* 1958. — E. Mortimer, *B. P. The Life and Work of a Realist,* 1959. — J. Guitton, *Génie de P.,* 1962. — E. Wasmuth, *Der unbekannte P. Versuch einer Darstellung seines Lebens und seiner Lehre,* 1962. — J. Mesnard, R. Pintard, H. Gouhier *et al., P., présent. Le livre du tricentenaire,* 1962. — P. Mesnard, I. Cobry *et al.,* artículos sobre Pascal en *Augustinus,* VII, Nos. 27-28 (1962) [con "Repertorio bibliográfico pascaliano en español", pur Félix Ruiz, págs. 421-25]. — Número especial de *Giornale di Metafisica* (XVII, N° 6, 1962).

PASIÓN. Una de las categorías aristotélicas (véase CATEGORÍA) es la llamada "pasión", πάσχειν , la cual se contrapone a la categoría llamada "acción", . La pasión es una "afección" (véase AFECCIÓN Y AFECTAR), esto es, el estado en que algo está afectado por una acción — como cuando algo está "cortado" por la acción de "cortar". En la pasión queda, pues, modificado o "afectado" aquello de que so trata (*Cat.,* 4, 2 a 3; Cfr. también *De gen. et corr.,* I, 7). En el

sentido más general posible, la noción de pasión equivale a la noción de afección del ente; por eso los modos fundamentales de afección del ente han sido llamados *passiones entis.* En un sentido menos general, pero todavía suficientemente general, la pasión es la afección de algún ente o, si se quiere, el estado de un ente en cuanto afectado por una acción; es, como se ha dicho a veces, la afección o accidente reales de un ente. En un sentido más específico —y cuyo significado ha terminado por predominar— la pasión es una afección o modificación — o, más exactamente, el hecho de la afección o modificación del alma o, en general, de un sujeto psíquico. Este último sentido es el que tendremos en cuenta en el artículo presente, pero debe tenerse en cuenta que se trata de un sentido que tiene como trasfondo la significación más general de pasión como una forma de estar afectado un ente. La pasión, *passio,* es como efecto del estar afectado o recibir, *pati,* un acto de un ser paciente en virtud del cual se le llama justamente "paciente". Dentro de este significado general la pasión puede entenderse de varios modos. Uno de ellos es una alteración o perturbación del ánimo, y es así como la definía Cicerón (*Tusc. Disp.,* IV, 6) al traducir el término πάθος Se trata de una *perturbatio,* de una *commotio,* la cual es según Zenón de Citium (a quien se refería Cicerón al efecto) *auersa a recta ratione,* siendo una *contra naturam animi commotio.*

La pasión como afección, conmoción, perturbación, etc., del ánimo ha sido objeto de examen por parte de autores antiguos, medievales y modernos, los cuales han procedido a definir el sentido de 'pasión' y también a clasificar las "pasiones". La definición de 'pasión' en el sentido apuntado ha dependido en gran manera de factores no estrictamente psicológicos; en gran número de casos ha sido influida por consideraciones "morales".

Aristóteles indicaba ya que el "ser pasivo" no es un modo simple de ser, pues a veces significa una corrupción por un contrario, y a veces la preservación de algo que está en potencia por lo que está en acto *(De an.,* II, 5, 417 a 14 y sigs.). En todos estos casos la pasión no significa necesariamente una "perturbación"; en suma, "alteración" y "perturbación" no son necesariamente sinónimos. Pero los estoicos estudiaron las pasiones especialmente como perturbaciones y, de consiguiente, como algo que debe ser eliminado por medio de la razón, la cual actúa con el fin de librar el ánimo de las pasiones, es decir, con el fin de darle al ánimo la libertad. El decir que las pasiones están contra la naturaleza se debe, en el caso de los estoicos, a su idea de que seguir la naturaleza es igual a seguir la razón. Muchos escolásticos, especialmente los de tendencia tomista, estudiaron las pasiones como apetitos sensitivos o, mejor dicho, como movimientos suscitados por el apetito sensitivo. Se trata de ciertas energías básicas que en principio pueden hallarse tanto en los animales como en los hombres, pero que en los hombres tienen un carácter especial, por cuanto son actos y tienen, o pueden tener, un valor moral. Ejemplos eminentes de pasiones son el amor y el odio, la esperanza y el temor (Cfr., por ejemplo, Santo Tomás, *S. theol.,* I, q. LXXIX, LXXXI, XCVII; I-IIº, q. XV, XXII *et al*). Estas son las llamadas "pasiones principales" y determinan de algún modo las "pasiones secundarias". El considerar las pasiones como movimientos suscitados por el apetito sensitivo o, según algunos, como actos de la potencia apetitiva, no significa que las pasiones se hallen exclusivamente dentro del "plano apetitivo". La facultad cogitativa juzga acerca de un objeto, indicando si es (a su entender) bueno o malo, y la pasión opera sobre este juicio. Además, la pasión está encaminada por la voluntad. Estas son por lo menos las opiniones (o algunas de las opiniones) de autores tomistas. Otros autores dan menos importancia a la intervención de las facultades cogitativa y volitiva, pero no pueden suprimirlas totalmente, ya que entonces no se podría juzgar las pasiones moralmente y decir de ellas que son buenas o malas.

En la época moderna ha sido frecuente tratar las pasiones como afecciones del alma, a diferencia de las acciones del alma. En la pasión el alma experimenta algo y resulta por ello alterada. La "doctrina de las pasiones" abarca gran parte de la teoría del alma humana. Tal sucede en Descartes, el cual, en su tratado *Les passions de l'âme* (1649), considera lo que llama las seis pasiones fundamentales o primitivas: la admiración (v.), el amor (v.), el odio, el deseo o apetito (v.), la alegría (v.) y la tristeza. Las pasiones difieren, según Descartes, de todo otro "pensamiento" en cuanto son "percepciones" o "sentimientos" o "emociones" del alma causadas por algún movimiento de los espíritus (animales) (Leí *passions,* art. 27). Según Spinoza, hay tres pasiones fundamentales: el deseo, la alegría y la tristeza. Las pasiones hacen que los hombres difieran entre sí, a diferencia de la razón, que hace que los hombres concuerden entre sí (*Eth.,* IV, prop. xxxiv y xxxv). Todos los afectos del alma, incluyendo el amor y el odio, nacen de la combinación de las tres pasiones fundamentales. Véanse también EMOCIÓN y SENTIMIENTO.

En la actualidad se entiende más bien por 'pasión' todo afecto intenso y permanente, toda invasión de la vida psíquica por un afecto que domina tanto la razón como la voluntad. La pasión paraliza en este caso la voluntad determinada por sus principios o bien la desvía. El sentido peyorativo de 'pasión' ha perdido, no obstante, su vigencia cuando se ha advertido que las pasiones constituyen el fundamento de muchos desarrollos, sin ellos inexplicables, de la vida psíquica y cuando se ha intentado menos criticar las pasiones que descubrir las leyes de la vida emocional.

Según Hegel, la pasión se subordina necesariamente a la razón, la cual usa de las pasiones para la realización de los fines esenciales del espíritu. "Si llamamos pasión —dice— al interés en el cual la individualidad entera se entrega con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener, y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, concentrando en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo sin pasión" *(Fil. de la Historia,* trad. esp., I, 1928, pág. 59). La pasión es "el lado subjetivo y, por lo tanto, formal, de la energía de la voluntad y de la actividad".

Théodule Ribot, *Essai sur les passions,* 1907. — Salvador Cuesta, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio* >

sobre *dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico,* 1947. — E. P. Papanoutsos, *La catharsis des passions d'après Aristote,* 1953. — E. Mouchet, *Tratado de las pasiones,* 1953. — J.-A. Rony, *Les passions,* 1961. — Véase también la bibliografía de los artículos AFECTAR y EMOCIÓN.

PASIVO (INTELECTO). Véase INTELECTO.

PASTORE (ANNIBALE) (1868-1956) nac. en Orbassano (Turín), profesor desde 1921 a 1939 en la Universidad de Turin y director del Laboratorio de lógica experimental fundado por él en la misma Universidad, se ha distinguido casi siempre por su trabajo lógico, orientado en lo que ha llamado la "lógica de la potenciación" *(lógica del potenziamento: LP).* Esta lógica no coincide con la logística de Peano; no sólo porque el uso de los símbolos es en ella simplemente una medida práctico-lingüística y no el resultado de ciertas exigencias teóricas, sino también, y muy especialmente, porque los principios de que parte son distintos de los de la "logística". La *LP* ha sido elaborada, por lo demás, no sólo por Annibale Pastore, sino asimismo por su colaborador Pietro Mosso, a quien se debe la generalización lógica de los postulados de Pastore. Entre otras características, la *LP* tiene la de usar en lógica los símbolos de potencia (a^2) y de coeficiente *(2a).* Estos símbolos, cree Pastore, no se agotan en su uso operatorio, sino que responden a estructuras últimas de toda relación entre el pensar lógico y la realidad. En rigor, y como Pastore ha señalado, la misma ley de tautología tiene una naturaleza extralógica; si, por un lado, el intento de demostración reintroduce en ella lo demostrado, por otro lado no se puede tampoco eludir el problema por medio de una consideración puramente postulativa de la ley tautológica. Las bases filosóficas de semejante lógica se hallan en la tesis del "pensamiento puro", concebido, según dice Pastore (Cfr. autoexposición citada en la bibliografía: Sciacca, pág. 338), como "el pensamiento en la producción lógica de sí mismo", como pensamiento que "se comprende lógicamente a sí mismo, como íntima esencia, unidad y proceso sistemático de lo cognoscible". Su pureza consiste en "ser y en saberse pensamiento del pensamiento inclusive cuando se piensa como pensamiento de la realidad". De ahí el carácter autológico de tal pensamiento, lo cual no equivale, al entender del autor, a un panlogismo meramente inmanentista y basado en una concepción abstracta del pensamiento lógico. El pensamiento puro implica, al entender de Pastore, la posibilidad de una refutación del solipsismo, así como la posibilidad de una afirmación de la libertad como forma especial de la causación. Esto es factible, porque en último término la *LP* se presenta como "teoría de los sistemas primitivos", siendo su objeto "la investigación del proceso de construcción de las formas más elementales del pensar y de sus relaciones" (artículo citado, pág. 341). La lógica, vista *sub specie relationis,* se puede considerar o como lógica general presistemática o como un sistema lógico particular. Según Pastore, la vinculación de la deducción del discurso *(D)* con la intuición lógica del universo *(U)* constituye el eje central de toda indagación lógico-gnoseológica. La relación fundamental *D-U y* sus leyes correspondientes contienen, como elementos suyos, la demostrabilidad y la intuicionabilidad. De ahí la existencia de formas de identidad (contrariamente a la tesis de la identidad absoluta), de variaciones relativas; en suma, de la "potenciación". Los mismos principios de la física (del conocimiento del mundo físico) son comprensibles a base de la invariancia lógica de diversas relaciones. Con lo cual la lógica no es una operación exclusivamente analítica ni una pseudo-dialéctica, sino una forma de lo real que tiene una base "experimental".

Escritos principales: *La vita delle forme letterarie,* 1892. — *Sopra la teoria della scienza,* 1903. — *Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici,* 1907. — *Macchine logiche,* 1906 [conferencia]. — *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia,* 1907. — *Sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale,* 1909. — *Sillogismo e proporzione,* 1910. — *Il pensiero puro,* 1913. — *Il problema della causalità con particolare riguardo alla teoria del método sperimentale,* 2 volúmenes, 1921. — "Nuovi orizzonti della filosofia teorética in relazione alla teoria della relatività", Logos (1922). — *Il solipsismo,* 1924. — "Su l'invariante lógico nelle equazioni fondamentali della teoria della relatività" (*Misc. della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Torino,* 1936). — *La lógica del potenziamento coi principi di Pietro Mosso,* 1936 (contiene los escritos de Pastore sobre la citada lógica anteriores a 1936 y sistemáticamente organizados, así como, al fin del tomo, los *Principi di logica del potenziamento,* de su colaborador y amigo Pietro Mosso, y que habían sido ya publicados por Pastore en 1922). — *La lógica sperimentale. Nuovi saggi di lógica del potenziamento,* 1939 (comprende los escritos sobre la citada lógica publicados de 1936 a 1939; entre otros hay el *Calcólo psicofisico a tre variabili,* así como un *Apéndice* de Pietro Mosso. Otros ensayos sobre la "lógica de la potenciación" serán recogidos en un volumen titulado *Logicalia).* — "Sullo sviluppo delle operazioni dipendenti solo del numero degli enti" (*Atti Scienze di Torino,* 1939-1940). — *Scritti di varia filosofia,* 1940. — "Sul compito critico della filosofia secondo la logica del potenziamento con vestigi d'intuizione lógica in Aristotele", *Archivio di filosofia* (1940). — "L'equivoco teorético della ragione nei fondatori della filosofia dell'esistenza" *(Memoria della Accademia di Scienza dell'Instituto di Bologna,* 1939). — *L'adversione alla lógica,* 1942. — *La filosofia di Lenin,* 1946. — *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo,* 1948. — *Logicalia. Saggi di lógica e di filosofia della scienza,* 1957 [incluye "Il mio pensiero filosófico" citado *infra*]. — Id., íd., *Introduzione alla metafisica della poesia.* Saggi *critici,* 1957. — Id., íd., *Dionisio. Saggi critici sul teatro trágico,* 1957. — Se han indicado sobre todo los trabajos relativos a la "lógica de la potenciación", así como aquellos que puedan contribuir al conocimiento de la obra original de Pastore. Éste es autor también de gran número de trabajos de interpretación histórico-sistemática sobre filósofos y sobre místicos (por ejemplo, sobre San Juan de la Cruz). — Véase su autoexposición titulada "Il mio pensiero filosófico" en el libro de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 333-49. — Sobre Pastore, véase: F. Selvaggi, *Dalla filosofia alla tecnica. La lógica del potenziamento,* 1947, así como el capítulo dedicado a *LP* en el libro de R. Miccelli, *La filosofia italiana attuale,* 1937, págs. 301-3 (trad. esp.: *La filosofía italiana actual,* 1941).

PATOCKA (J.). Véase MASSARYK (THOMAS G.).

PATRÍSTICA. Dentro de la teolo-

gía católica los Padres de la Iglesia son aquellos Santos Padres que, según los teólogos, poseen las cuatro características siguientes: ortodoxia, santidad de vida, aprobación por la Iglesia y antigüedad. Ninguna de estas características puede ser suprimida sin riesgo de extender desmesuradamente la noción de Santo Padre y el correspondiente concepto de la Patrística. Los teólogos arguyen al efecto que si falta, por ejemplo, la santidad de vida se pierde el aspecto de la salvación, tanto o más importante que el de la especulación, o que si falta la antigüedad se pierde la garantía derivada de la primitividad cristiana. A base de dichas características se ha establecido una distinción entre Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos. Se reconoce que hay en los últimos elementos muy valiosos, no solamente de índole informativa, sino también teológica y eclesiástica, pero se insiste en que debe evitarse la confusión entre unos y otros. La noción de Santo Padre fue fijada ya en el siglo IV y especialmente en el v. Como señala E. Amann (art. "Pères de l'Église", en *Dict. de Théol. Catholique*, XII, 1, col. 1192-1215), los teólogos se han regido a este efecto principalmente por las normas derivadas del *Communitorium* de San Vicente de Lerín — que acentúa el acuerdo común, universal y católicamente reconocido como ortodoxo— y del Decreto del Papa Gelasio *De libris recipiendis et non recipiendis* al cual hemos hecho referencia en el artículo sobre la Escolástica (VÉASE). De acuerdo con tales normas son considerados como Padres, San Cipriano, San Gregorio Nacianceno, San Basilio, San Atanasio, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría, San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y otros. Por lo general se considera que la Patrística termina en Occidente con San Gregorio y San Isidoro de Sevilla (siglo VII) y en Oriente con San Juan Damasceno (siglo VIII).

Distinta asimismo de la noción de Santo Padre es, según los teólogos católicos, la noción de Santo Doctor. Entre los Santos Doctores figuran la mayor parte de los Doctores medievales: San Beda el Venerable, San Anselmo, San Pedro Damián, San Buenaventura, San Alberto el Grande, Santo Tomás de Aquino y otros. La época de los Santos Doctores es la de la escolástica; la de los Santos Padres, la patrística. En la historia de la teología cristiana desde sus orígenes hasta fines de la Edad Media suelen establecerse los siguientes períodos: el apologético (V. APOLOGISTAS), el patrístico y el escolástico.

La anterior delimitación de la patrística es aceptada por muchos historiadores de la filosofía. Otros incluyen dentro del período patrístico a autores eclesiásticos tales como Tertuliano y Orígenes, pero ello no significa forzosamente olvidar la distinción entre autor eclesiástico y Santo Padre. La distinción sigue siendo vigente en la teología aun cuando desde el punto de vista filosófico autores eclesiásticos y Santos Padres figuren cronológicamente dentro de la Patrística, la cual designa entonces un cierto período de actividad especulativa centrada en los temas teológicos.

En la bibliografía de los artículos CRISTIANISMO, ESCOLÁSTICA, FILOSOFÍA MEDIEVAL hemos indicado los repertorios más importantes para el estudio de la filosofía cristiana, entre ellos los que corresponden a la Patrística. Los repertorios bibliográficos (con excepción del que se mencionará al final) han sido asimismo indicados en el artículo CRISTIANISMO. Por lo demás, las ediciones principales de los autores patrísticos han sido mencionadas en los correspondientes artículos [Cfr. APOLOGISTAS, AGUSTÍN (SAN), JUSTINO (SAN), ORÍGENES, etc.]. Señalamos aquí solamente que la mayor parte de los textos de los autores del período se encuentran en la colección dirigida por Jacques Paul Migne (citada a menudo: "Migne"): *Patrologiae cursus completus, series graeca* (abreviado: *P. G.*), 161 vols., 1857 y sigs.; *Patrologiae cursus completus, series latina* (abreviado: *P. L.*), 291 vols., 1844 y sigs. Muchos de los vols. de P. G. y *P. L.* han sido reimpresos. Aunque en muchos puntos defectuoso, el *cursus* de Migne es todavía una fuente indispensable para el estudio de la Patrística, sobre todo si se tiene en cuenta, para *P. L.*, la obra de P. Glorieux, Pour *revaloriser Migne. Tables rectificatives*, 1952. Sin embargo, hay que recurrir en muchos casos a textos de edición más cuidada. A tal efecto mencionamos las siguientes colecciones: *Corpus Christianorum* [de los Padres Apostólicos a San Juan de Damasco y de Tertuliano a Beda el Venerable], para cuyo uso puede recurrirse a la *Clavis Patrum Latinorum, seu Propylaeum ad Corpus Christianorum*, 2* ed., rev., 1961, ed. E. Dekkers y A. Gaar; Corpus *Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [de la Acad. Scient. Austriacae]; *Sources chrétiennes*, dirigidas por H. de Lubac y J. Daniélou; *Spicilegium sacrum Lovaniense*; *Opúscula Patrum*; *Studi e testi*; *Texte und Untersuchungen; Die griechische christliche Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderten* [de la Acad. Scient. Berolini]. — Para los Padres Apostólicos: *Patrum apostolicorum Opera*, ed. O. von Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn; *Opera Patrum apostolicorum*, 2 vols., 1901, ed. F. X. Fubk. — Para la Patrología siria y oriental: *Patrologia syriaca*, 1894 y sigs., ed. R. Graffin y F. Nau. — *Patrologia orientalis*, 1907 y sigs., ed. R. Graffin y F. Nau. — *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 1903 y sigs., ed. J. B. Chabot, B. Carra de Vaux *et al.* [cuatro series: 1, siria; 2, copta; 3, árabe; 4, etiópica]. — Entre las colecciones de escritos patrísticos (de la patrística griega y latina principalmente) en traducción (y, con frecuencia, con textos) mencionamos: *Biblioteca de Autores Cristianos*; *Ancient Christian Writers*; *Fathers of the Church*, y las citadas *Sources chrétiennes.*

Para bibliografía: O. Perler, *Patristische Philosophie*, 1950 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bochenski, 18]. — *Bibliographia Patristica*, desde 1959, ed. K. Aland, L. Bieler *et al.* — Estado de los estudios patrísticos: *Studia Patristica*, Z vols., 1957, ed. K. Aland y F. L. Cross [trabajos presentados en el Segundo Congreso Internacional de Estudios Patrísticos: Oxford, 1955]. — Instrumentos de trabajo: *Instrumenta patristica*, a cargo de la Abadía de San Pedro de Steenbrugge, desde 1959. — G. W. H. Lampe, ed., A *Patristic Greek Lexicón*, desde 19Θ2.

Repertorios para el estudio de la Patrística, especialmente en forma do exposición histórica: F. Cayré, *Précis de Patrologie et d'histoire de la théologie*, 3 vols., 1947. — Johannes Quasten, *Patrology*, 2 vols., 1950-1953 (trad. preparada por I. Oñatibia, P. Urséolo Farré y E. M. Llopart: *Patrología*, 2 vols., 1961-1962). — Berthold Altaner, *Patrología* (trad. esp., 5* ed., 1962).

Muchas de las obras citadas en las bibliografías de CRISTIANISMO, FILOSOFÍA MEDIEVAL y FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) estudian la patrística. Además, véase A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie der patristichen Zeit*, 1859. — J. Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter*, 1859. — H. von

Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*, 1955. — H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers. I. Faith, Trinity, Incarnation*, 1956. — L. M. de Cádiz, *Historia de la literatura patrística*, 1954. — I. Ortiz de Urbina, S. J., *Patrología syriaca*, 1958. — Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, problème de la création et de l'anthropologie, des origines à Saint Augustin*, 1961.

Para la relación entre Patrística y escolástica: Johannes Hessen, *Patristische und scholatische Philosophie*, 1922. — J. de Ghellinck, S. J., *Patristique ci Moyen Âge*, 5 vols.: 1. *Les Recherches sur les origines du symbole des Apôtres*, 1946, 2ª ed., 1949; II. *Introduction et compléments à l'étude de la Patristique*, 1947; III. *Compléments à l'étude de la Patristique*, 1948. Vols. IV *(Latin chrétien et langue latine des chrétiens. Latin médiéval)* y V *(Quelques chapitres d'histoire littéraire et d histoire doctrinale)* en prep.

PAULER (AKÓS VON) (1876-1933) nació en Budapest y fue profesor en las Universidades de Kolozsvár y Budapest. Pauler se distinguió por sus estudios lógicos y epistemológicos, realizados bajo la influencia de la línea Bolzano-Husserl y de una reelaboración del aristotelismo. Von Pauler defiende una concepción claramente objetivista de la lógica, igualmente opuesta al formalismo y al empirismo, pero la lógica no es sino el primer estadio en un sistema total filosófico que comprende asimismo, en sucesión ascendente, la ética, la estética, la metafísica y lo que llama la ideología o teoría general de la cosa como tal. Esta última disciplina es, en rigor, una especie de ontología formal o, mejor dicho, una serie de ontologías regionales articuladas dentro de una ontología general. Para la constitución de esta ontología es necesario, en su opinión, tener en cuenta lo que establece la lógica como principios. Los principios de identidad, de coordinación y de subordinación representan de este modo no sólo la trama formal en que se dan las proposiciones, sino también el contexto ontológico dentro del cual se dan por lo menos las relaciones entre las realidades. Esto hace posible fundamentar un objetivismo en la epistemología y un pluralismo dinámico en la metafísica, la cual no será ya de este modo pura "especulación", sino objetivación de una previa descripción fenomenológica (ideológica) y de un análisis lógico, a la vez formal y material.

Obras principales (en alemán): *Das Problem des Dinges an sich in der neueren Philosophie*, 1902 *(El problema de la cosa en sí en la filosofía moderna)*. — *Az ismeretelméleti kategóriák problémája*, 1904 *(El problema de las categorías gnoseológicas)*. — *Az etikai megismerés*, 1907 *(El conocimiento ético)*. — *A logikai alapelvek elméletéhez*, 1911 *(Teoría de los principios lógicos)*. — *Bevezetés a filozófiába*, 1920 *(Principios de filosofía)*. — *Logika*, 1925. — *Aristóteles*, I, 1933. — Varias de las obras de Pauler han sido traducidas al alemán: *Grundlagen der Philosophie*, 1925; *Logik*, 1929.

Véase C. Carbonara, *A. v. P. e la lógica délia filosofia*, 1931. — *Gedenkschrift für Akós von Pauler*, ed., por la Ungarische Philosophische Gesellschaft, 1936.

PAULSEN (FRIEDRICH) (1846-1908) nac. en Langenhorn (Silesia), fue "profesor extraordinario" (1877-1893) y profesor titular (desde 1893) en la Universidad de Berlín. Paulsen ejerció gran influencia como maestro — era, como escribe Santayana, "modelo de crítica juiciosa y condescendiente" (*En la mitad del camino*, trad. esp., 1946, pág. 13). Tal influencia fue, al parecer, superior a la ejercida por el contenido de sus doctrinas filosóficas. Paulsen recibió sobre todo incitaciones de Wundt y, en particular, de Fechner, cuyo pampsiquismo desarrolló en un sistema monis5a idealista. Paulsen concibió la filosofía, y en especial la metafísica, como una generalización inductiva plausible de los datos proporcionados por las ciencias particulares, inclinándose en la teoría del conocimiento a una consideración predominantemente psicológica de la conciencia trascendental. Dentro de tal generalización, Paulsen pensaba poder resolver el problema del paralelismo psicofísico. En verdad, no existía para dicho filósofo ningún paralelismo, sino una correspondencia o relación de "interior a exterior" entre lo físico y lo psíquico. Ambos son caras de una misma realidad, pero de tal suerte que lo físico puede aparecer como manifestación o, mejor dicho, como signo y símbolo de lo anímico. El fondo de lo real puede ser, por consiguiente —tomado analógicamente—, la voluntad, es decir, la fuerza, interpretada casi siempre como un impulso inconsciente que se realiza en la mecanización. Entre los discípulos de Paulsen, influidos también por Wundt y por el voluntarismo, figuran Erich Adickes y Julius Möbius, a los cuales nos hemos referido en el artículo sobre Wundt.

Obras principales: *Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae*, 1871 (Dis.). — *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, 1885, 3ª ed., aum., 2 vols., 1919-1921, ed. Rudolf Lehmann *(Historia de la instrucción académica en las escuelas y Universidades alemanas desde el fin de la Edad Media hasta el presente)*. — *System der Ethik, mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*, 1889, 2ª ed., 2 vols., 1894, 12ª ed., 1921 *(Sistema de ética, con un bosquejo de la doctrina del Estado y de la sociedad)*. — *Einleitung in die Philosophie*, 1892, 42« ed., 1929 *(Introducción a la filosofía)*.— *I. Kant. Sein Leben und seine Lehre*, 1898, 7* ed., 1924 *(I. K. Su vida y su obra)*. — *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, 1900 *(S., H., M. Tres ensayos sobre la historia natural del pesimismo)*. — *Phylosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus, 5 Abhandlungen*, 1901 *(Filosofía militante. Contra el clericalismo y el naturalismo. Cinco ensayos)*. — *Universitäten und Universitätstudium*, 1902 *(Universidades y estudio universitario)*. — *Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, 1905 *(Para la ética y la política. Artículos y conferencias)*. — *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlicen Entwicklung*, 1906 *(La educación alemana en su desarrollo histórico)*. — *Ethik*, 1907 [Kultur der Gegenwart, I, 6]. — *Die Zukunftaufgaben der Philosophie*, 1907 [íd.] *(Las tareas futuras de la filosofía)*. — *Moderne Erziehung und geschichtliche Sittlichkeit. Einige pädagogische und moralische Betrachtungen für das Johrhundert des Kindes*, 1908 *(Educación moderna y moralidad histórica. Algunas consideraciones morales y pedagógicas para el siglo del niño)*. — *Richtlinien der jüngsten Bewegung im höheren Schulwesen Deutschlands. Gesammelte Aufsätze*, 1909 *(Líneas directrices del reciente movimiento en la instrucción superior de Alemania. Artículos reunidos)*. — *Aus meinem Leben*, 1900 *(De mi vida)*.—*Pädagogik*, 1909. — *Gesammelle pädagogische*

Abhandlungen, ed. E. Spranger, 1912 *(Ensayos pedagógicos reunidos)*. — Correspondencia: F. Tönnies y F. P., *Briefwechsel* 1876-1908, 1961, ed. O. Klose *et al.*

Véase F. Tosco, *La filosofia di F. Paulsen*, 1897. — O. Nordwälder, F. *Paulsen und seine religiöse Anschauungen*, 1906.—C. Sternberg, F. *Paulsen. Nachruf und kritische Vürdigung*, 1909. — P. Fritsch, F. *Paulsens philosophischer Standpunkt, insbesondere sein Verhältnis zu Fechner und Schopenhauer*, 1910. — R. Schwellenbach, *Das Gottesproblem in der Philosophie F. Paulsens und sein Zusammenhang mit dem Gottesbegriff Spinozas*, 1911 (Dis.). — P. Ruiz Amado, *La última palabra de la pedagogía alemana. Ideas pedagógicas de F. Paulsen*, 1913. — Bonifaz Schulte-Hubbert, *Die Philosophie F. Paulsens*, 1914. — G. Laule, *Die Pädagogik F. Paulsens im Zusammenhang mit seiner Philosophie und ihr Einfluss auf das deutsche Schulwesen*, 1914 (Dis.). — Johannes Speck, F. *P., sein Leben und sein Werk*, 1926. — Wolfgang Binde, *Die Psychologie F. Paulsens*, 1929 (Dis.). — Beatrix Geyer, P. *und Pannwitz*, 1943 (Dis.).

PAVLOV (IVAN PÉTROVITCH) (1849-1936) nació en Ryazan y estudió en la Academia Militar Médica de San Petersburgo (hoy, Leningrado). De 1895 a 1914 fue profesor en dicha Academia; desde 1880 fue director de la sección de fisiología en el Instituto de Medicina Experimental en San Petersburgo, y desde 1917 director del Instituto. En 1904 recibió el Premio Nobel de Medicina por sus investigaciones sobre glándulas gástricas.

Pavlov se ha distinguido por diversos trabajos en la fisiología del corazón, sistema nervioso, secreción de glándulas gástricas, etc., pero sus más conocidas e influyentes investigaciones —y aquellas de que más a menudo se han ocupado algunos filósofos y psicólogos— lo han sido en el campo de los llamados desde él "reflejos condicionados" (o "reflejos condicionales"). Hemos tocado brevemente esta cuestión en el artículo REFLEJO. Nos limitaremos aquí a poner de relieve dos puntos respecto a dichas investigaciones y respecto a las ideas de Pavlov en general. En lo que toca a los reflejos condicionados, cabe advertir que se trata propiamente de respuestas condicionadas aprendidas por el hábito de asociación; por tanto, Pavlov se vale de ciertas ideas centrales a que nos hemos referido en el artículo ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO. Sin embargo, la asociación de estímulos que produce las respuestas condicionadas, se da dentro de ciertas estructuras de percepción, de modo que la noción de estructura parece tener asimismo cierta importancia en las investigaciones de referencia. En cuanto a las ideas de Pavlov, cabe advertir que el propio autor no llegaba a conclusiones de carácter "reduccionista", es decir, no reducía la conducta humana a conducta observable en investigaciones con animales. Se ha dicho que ello se debía a que consideraba que hay en el hombre procesos psíquicos irreductibles en principio a los procesos nerviosos observables en la conducta de los animales, pero puede asimismo señalarse que la resistencia de Pavlov a practicar un "reduccionismo" en este sentido procedía de su actitud empírica, según la cual no es legítimo deducir unos procesos de otros (tras haber reducidos unos a otros) sin proporcionar o las pruebas empíricas suficientes o especificar en detalle qué condiciones deberían cumplirse para llevar a cabo semejante reducción.

Trad. esp.: I. P. Pawlow, *Obras escogidas*, 1959.

PEANO (GIUSEPPE) (1858-1932) nació en Cuneo. Después de estudiar matemáticas en la Universidad de Turin, fue, desde 1890, profesor en la misma Universidad, y luego también en la Academia Militar de Turin.

Peano se destacó por varias contribuciones a la matemática y a la lógica matemática. En esta última es conocido sobre todo por su fundamentación lógica de la teoría del número (VÉASE), por su elaboración de la notación (v.) simbólica y por su introducción de la diferencia entre pertenencia a una clase (v.) e inclusión de una clase en otra. Peano realizó también una importante labor en la propagación de los nuevos métodos de la lógica matemática.

Obras principales de interés lógico: *Arithmetices principia, nova methodo expósita*, 1889. — *I principi di geometria lógicamente esposti*, 1889. — "Sul concetto di numero", *Rivista di Matemática, 1* (1891), 256-76. — *Notations de logique mathématique. Introduction au Formulaire de Mathématiques*, 1894. — *Formulaire de Mathématiques*, I, 1895; II, 1, 1897; II, 2, 1898; II, 3, 1898; III, 1901; IV, 1903-1908; V, 1905-1908 (en colaboración con R. Bettazzi, C. Burali-Forti, F. Castellano, G. Fano, F. Giudice, G. Vailati, G. Vivanti; el último vol. está escrito en el *latino sine flexione* propuesto por Peano como lengua universal). — *Opere scelte*. Vol. I *(Analisi matemática - Calcolo numérico)*, 1957. — *Opere scelte*. II *(Lógica matemática ed algebra della grammatica)*, 1958, ed. U. Cassina. — En trad. esp.: "Principios de lógica matemática", *El progreso matemático* (Zaragoza), II (1892), 20-4, 49-53 (trad. de: "Principi di logica matemática", *Rivista di matemática*, I [1891], 1-10).

PEARSON (KARL) (1857-1936) nació en Londres, en cuya Universidad fue profesor de eugenesia, y luego de mecánica racional. Pearson siguió, según su propia confesión, algunas de las ideas de Clifford (v.), pero elaboró con mucho más detalle que dicho autor la teoría del conocimiento de los conceptos usados en la mecánica. Según Pearson, se han usado estos conceptos sin aclararse suficientemente su significado; especialmente las nociones de materia, masa, fuerza y otras similares deben ser despojadas, a su entender, de connotaciones que oscurecen su significación e impiden su aplicación adecuada en la ciencia. Pearson llegó en este punto a conclusiones muy semejantes a las de Mach (v.), el cual dedicó a Pearson su obra sobre la mecánica y su desarrollo. También, como Mach y otros positivistas, Pearson interpretó las leyes científicas como descripciones sumarias del orden de las percepciones y no como supuestas "verdaderas explicaciones" de los fenómenos. Lo que se llama en ciencia "explicar" es para Pearson describir en un cierto lenguaje. Algunas de las ideas de Pearson se aproximan a lo que luego fue el neopositivismo (v.); en todo caso, Pearson consideró que ninguna proposición que no entre dentro del cuadro de la ciencia puede poseer significación. La metafísica es una poesía tanto más peligrosa cuanto que pretende usar un lenguaje racional. El conocimiento real existe sólo en cuanto está encuadrado en "la gramática de la ciencia".

En varios escritos de carácter ético y político, Pearson defendió una moral racionalista y una organización socialista, todo ello en oposición a las ideas vigentes en la Inglaterra victoriana.

Obra principal: *The Grammar a) Science*, 1892.—Además: *The Ethics of Freethought*, 1888. — *The Chances of Death*, 1897.

PECHAM (JUAN). Véase JUAN PECHAM.

PEDAGOGÍA. Véase EDUCACIÓN.

PEDRO ABELARDO. Véase ABELARDO (PEDRO).

PEDRO AURIOL o d'Auriole, Petrus Aureoli o Aureolus († 1322), franciscano, llamado el *doctor facundia*, maestro de teología en París y arzobispo de Aix-en-Provence, se opuso no sólo a Santo Tomás, sino también al propio maestro de su Orden, Duns Escoto, defendiendo una doctrina que puede ser considerada como precursora de la de Guillermo de Occam, tanto en su parte constructiva como, y sobre todo, en su parte crítica. Los universales son, como en Durando de Saint Pourçain, designaciones indeterminadas de los individuos, de modo que lo universal es simplemente *conceptus* en tanto que forma *fabricata* por el intelecto. La supresión de las formas y de las especies es una de las consecuencias de esta doctrina que, como la de Occam, tiende a la eliminación de las "multiplicaciones innecesarias". Pero, además, es característico de Pedro Auriol, y sobremanera importante para la comprensión de su doctrina, la tesis de que no puede haber forma aparte de la materia, ya que la esencia de la forma es precisamente la de informar la materia. Las *formae separatae* de Santo Tomás quedan, así, eliminadas. Con lo cual las verdades dogmáticas resultan inaccesibles a una penetración mental, se convierten en meros *credibilia* y obligan a una separación de los órdenes del saber y la fe que Santo Tomás y Duns Escoto se habían esforzado por evitar. A través de una interpretación más radical del aristotelismo se llegaría de este modo a una refundamentación del agustinismo. Sólo la experiencia puede proporcionar un saber; toda intervención de formas especiales que permitan un acceso a lo inteligible es, para Pedro Auriol, como lo será para Guillermo de Occam, un ejemplo de aquella "multiplicación innecesaria de entes". De ahí que las facultades del alma sean el alma misma. Ahora bien, el pensamiento de Pedro Auriol es, como se ha reconocido, más crítico que especulativo; el conceptualismo que se le reconoce en la doctrina de los universales es propiamente un intento de eliminar las especies inteligibles y no la interposición de un tercer término (inútil) entre sujeto y objeto.

La obra principal son los *Commentaria in quatuor libros sententiarum*. En 1596 apareció una edición de los comentarios al primer libro y de los *Quodlibeta* bajo el título: *Commentariorum in primum Sententiarum pars prima*. En 1605 apareció una edición de los comentarios a los libros segundo, tercero y cuarto, junto con los *Quodlibeta sexdecim*. Pedro Auriol es autor también de un *Tractatus de paupertate et usu paupere*, de *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae* y de un *Compendium sacrae Scripturae*. Véase sobre las citadas ediciones de los comentarios el escrito de R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)*, 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI, 6]. — Ed. crítica de *Scriptum Super Primum Sententiarum*, por E. M. Buyteaert, O. F. M., I (Prog. Dist. i) 1953; II (Dist. ii - viii), 1956. — Además: Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini*, 1934. — Id., íd., "Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Auriole à sa théologie trinitaire" *(Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Sciences religieuses*, 1935). — R. Schmücker, *Propositio per se nota. Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach P. A.* 1941 [Franziskanische Forschungen, 8].

PEDRO CANTOR fue hacia 1169 canónigo y maestro de teología en Notre Dame, de París, después de haber estudiado teología en Reims, al parecer bajo el magisterio de Alberico de Reis, discípulo de Anselmo de Laon. Según indica Martin Grabmann, Pedro Cantor se distinguió de otros teólogos de su tiempo —por ejemplo, de Pedro de Poitiers, que también fue maestro de teología en Notre Dame, algunos años antes que Pedro Cantor— en que mientras estos teólogos trataron de desarrollar la llamada "tendencia dialéctica" en la teología en el sentido de Pedro Abelardo y de Pedro Lombardo, Pedro Cantor desarrolló la tendencia "práctica" y "positiva" de la teología en el sentido de Anselmo de Laon y de Guillermo de Champeaux. El interés principal de Pedro Cantor fue la dogmática, la teología moral y la teología sacramental. De esta última se ocupó en su obra capital, la *Summa de sacramentis et animae consiliis*, de la cual se conservan varios manuscritos. Pedro Cantor utiliza en la *Summa* el procedimiento escolástico; no se trata de una serie de sermones, sino de una colección sistemáticamente organizada de tratados distribuidos en grupos de capítulos. Pedro Cantor compuso, además, una obra titulada *Verbum abbreviatum*, de exégesis bíblica ordenada en forma escolástica, y unas *Distinciones*, llamadas Summa *Abel* por su *incipit* (palabras iniciales). Esta última obra es un diccionario de teología y filosofía en orden alfabético en el cual se definen 1250 términos o se indican las divisiones correspondientes; así, por ejemplo, Pedro Cantor distingue en "Sciencia sive notitia" entre *scientia interior y exterior*. La *scientia interior* se subdivide *en scientia interior inspiratione y scientia interior ratione*. La *scientia exterior* es una *scientia per creaturas*. Según la información proporcionada por Martin Grabmann, en la letra "A" de la Summa Abel hay términos como: *Abel, Abiciuntur, Abissus, Abitant in unum, Ablactatio, Abundantia, Adherendo, Adiutorium, Adventus Christi, Adversa, Advocatus, Affectiones naturales, Affectus hominis*, etc. El último término de la Summa es *Xristus*.

Edición de la Summa *de sacramentis* por J.-A. Dugau (Lovaina, desde 1954). — Véase F. S. Gutjahr, *Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften*, 1899. — P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, 1908, págs. 100 y sigs. — F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, 1908, págs. 15 y sigs. — Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, 1911, reimp., 1957, págs. 478 y sigs.

PEDRO DAMIÁN (SAN) (1007-1072) nac. en Ravena, Cardenal arzobispo de Ostia desde 1057, representa con todo radicalismo la actitud antidialéctica que quiere restituir la teología a lo que considera como sus bases propias, es decir, como un saber apoyado en la Escritura y absolutamente alejado de toda base mundana. En verdad, lo que importa para San Pedro Damián no

es el saber, sino la salvación. Por eso el saber, por lo menos tal como se manifiesta a través de la dialéctica, de la filosofía y de la ciencia profana, es obra del diablo. La gran tentación de éste es la incitación del hombre al conocimiento, al saber del bien y del mal. Pues la maldad de este saber no deriva tanto de la constitución del propio saber como del motor que lo pone en movimiento: el afán de ser semejante a Dios, el orgullo. Las invectivas de San Pedro Damián contra la filosofía y contra todo conocimiento que no sea el único necesario para salvarse, el de las Escrituras, deriva, pues, de una cierta idea del hombre y de la relación entre éste y su Creador: la base de la doctrina de San Pedro Damián es, así, no sólo una teología, sino también una antropología. Esto se manifiesta ya muy claramente en su concepto de Dios como omnipotencia absoluta. Contra los que pretenden limitar la omnipotencia divina, San Pedro Damián afirma taxativamente que Dios no sólo no está limitado por un universo inteligible según los principios del cual ha sido creado este mundo, sino que su ilimitación, infinitud y omnipotencia pueden hacer inclusive que lo que ha sido no sea. Dios está, pues, más allá, y a la vez más acá, de todas las posibilidades, y ello de tal suerte que plantear con respecto a Dios problemas relativos a la *potentia* significa, para San Pedro Damián, ignorar que estas cuestiones son acaso válidas para la limitación del hombre, pero que pierden todo sentido cuando se aplican a la omnipotencia divina. Con lo cual parece abrirse el camino para una doctrina de la doble verdad que algunos siglos después se desarrollará precisamente vinculada a una afirmación de la absoluta trascendencia divina. Pero San Pedro Damián no solamente rechaza las posibles consecuencias de esta actitud, sino que la conclusión última de su invectiva antidialéctica es que el planteamiento de tales problemas carece por sí mismo de sentido; lo que debe hacer el hombre es buscar la vía de la salvación, y esta vía no conduce al saber ni a ninguna sutil dialéctica, sino a la mortificación y a la humildad.

Las obras principales de San Pedro Damián son, además de los *Himnos*, el *De sancta simplicitate*, el *De ordine rerum* y la obra que posee mayor interés filosófico: el tratado *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis*, redactado en 1067. Edición de obras por el C. Cayetano, Roma, 1606-1617, 3 tomos; otras ediciones: París, 1646, 1663, 1743. Edición en la *Patrologia latina* de Migne, t. CXLIV-CXLV. Los himnos han sido publicados por Dreves en *Analecta hymnica*, 48, Leipzig, 1905. Edición del tratado *De divina omnipotentia* con otros opúsculos por Paolo Brezzi y B. Nardi, Florencia, 1943 [Edizione Nazionale dei Classici del pensiero italiano, 5]. — Véase A. Capecelatro, *Stori di S. Pier Damiano e del suo tempo*, 1862. — J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, 1910 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, VIII, 3]. — Reginald Biron, *Saint Pierre Damien*, 1908. — F. Sekel, *Geistige Grundlagen P. D.*, 1933 (Dis.). — V. Poletti, *Il vero attegiamento antidialettico dt S. Pier Damiani*, 1953. — F. Dressler, *Petrus Damiani, Leben und Werk*, 1954. — J. Gonsette, S. J., *P. Damien et la culture profane*, 1956 [Essais philosophiques, 7]. — J. J. Ryan, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources*, 1956. — G. Miccoli, *Due note sulla tradizione manoscritta di P. D. Antilogus contra Iudaeos epistola. Il códice di San Pietro D. 206 e il Vat. lat. 3797*, 1960. — J. Leclercq, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'église*, 1960. — *Studi su Pier Damiano in onore del cardinale Amieto Giovanni Cicognani*, 1961 [estudio bibliográfico en págs. 249-407].

PEDRO DE ABANO [PIETRO D'ABANO] (1257-1315) nació en Abano (Padua) y estudió en Padua; hacia 1300 se trasladó a París, donde parece haber enseñado; en 1307 regresó a Padua, enseñando medicina y filosofía. Pedro de Abano fue filósofo, médico y también astrólogo; algunos autores lo han considerado como un averroísta, opinión que otros niegan. Puede considerársele como uno de los pensadores de la "Escuela de Padua"; ciertos historiadores lo describen inclusive como el primero en el tiempo de los "paduanos". Por el título de una de sus obras (véase bibliografía) ha sido llamado el *Conciliator*. La "conciliación" se refiere sobre todo a la de los "filósofos" y los médicos, entre estos últimos principalmente Galeno (v.), de quien se consideró discípulo.

Entre las principales contribuciones filosóficas de Pedro de Abano se encuentran sus ideas sobre el método en las ciencias ("ciencias experimentales" o "ciencias de la Naturaleza"). Pedro de Abano insistió en la necesidad de desarrollar el tipo de ciencia demostrativa que busca las causas — la demostración *proptcr quam* a que se refería Aristóteles como una de las dos clases de la demostración *quia*, o *doctrina compositiva*, de que hablaba Galeno. Según Pedro de Abano, las fuerzas o virtudes ocultas que se hallan en ciertas cosas son simplemente efectos de fenómenos naturales; así, buscar tales "virtudes" no es especular sobre las cosas, sino averiguar cuáles son los fenómenos que las han causado. Pedro de Abano consideró que hay una sola forma sustancial del compuesto humano: es el alma intelectiva, de la cual son partes el intelecto posible y el intelecto activo.

Hacia 1304, de Abano fue acusado de herejía, de necromancía y de magia, por los dominicos de París; después de su muerte varias de sus proposiciones fueron condenadas.

Obras principales: *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, escrito hacia 1310 (publicado en Venecia, 1476). — *Expositio problematum Aristotelis* (pub. en Padua, 1482). — *Liber compilationis physonomiae* (pub. en Venecia, 1482), llamado a menudo *Physiognomia*. — Entre otras obras (algunas todavía inéditas; otras, publicadas junto a escritos de otros autores; y varias, reproducidas fragmentariamente en algunas publicaciones), citamos: *Lucidator astronomiae*. — *Dioscorides*. — *De materia medica*. — *Tractatus Hippocratis medicorum optimi*. — *De aspectibus plantarum versus lunam*.

Véase Sante Ferrari, *I tempo, la vita, le dottrine di Piedro d'Abano*, 1900 [del mismo autor, notas suplementarias a la citada obra en *Per la biografia e per gli scritti di P. d'A.*, 1918 [*Memoria... dalla R. Acc. dei Lincei*, Anno CCCXV, serie V, vol. XV]). — Bruno Nardi, "La teoria dell'anima e la generazione delle forme secondo P. d'A.", *Rivista di filosofia neoscolastica* (1912), 723-37. — Íd., íd., *Intorno alle dottrine filosofiche di P. d'A.*, 1921 [extraído de la *Nuova Rivista Storica*, y reimp. en la obra del autor: *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI*, 1958, págs. 1-74]. Las opiniones de Bruno Nardi sobre P. d'A. se oponen en muchos puntos a las del citado Sante Fe-

rrari. — L. Thorndike, A *History of Magic and Expérimental Science,* II, págs. 874-947. — Véase también la bibliografía de PADUA (ESCUELA DE).

PEDRO DE AILLY, Petrus de Alliaco (1350-1420) nac. en Ailly, fue desde 1389 Canciller de la Universidad de París —cargo en el cual lo sucedió, en 1395, Juan Gerson—: en 1395 fue nombrado Obispo de Puy en Velay, en 1396 Obispo de Cambray y en 1411 Cardenal. Tuvo señalada participación en el Concilio de Constanza (1414-1418); poco después de regresar del Concilio falleció como legado papal en Aviñón. Pedro de Ailly se ocupó no solamente de teología y filosofía, sino también de ciencias naturales (astronomía, meteorología, geografía) y de cuestiones políticas y eclesiásticas. El número de sus obras es considerable. La base filosófica de las mismas es el occamismo, del cual es considerado como uno de los principales representantes en el continente. Este occamismo se manifiesta en Pedro de Ailly no solamente en el giro nominalista dado a la lógica, teoría del conocimiento, psicología y metafísica, sino también en la tesis de la superioridad del orden de la voluntad divina sobre el orden de nuestra comprensión racional en todas las esferas; la atribución de bondad a algo, por ejemplo, depende de que Dios lo quiera tal. Siguiendo a Occam, Pedro de Ailly defiende, además, la tesis de que pueden existir (si Dios las mantiene) percepciones sensibles sin la presencia de los objetos externos; sólo la influencia divina y la repetición de los fenómenos naturales hace posible que haya convicción interna de la existencia de los objetos percibidos.

Entre los escritos de Pedro de Ailly mencionamos: *Quaestiones super primum, tertium et quartum Sententiarum* (pub. en 1478, 1490, 1500). — *Destructiones modorum significandi. Conceptus et insolubilia secundum viam nominalium.* — *Tractatus exponibilium* (pub. 1494). — *Tractatus super libros meteororum et de impressionibus aëris* (pub. 1504). — *Tractatus de legibus et sectis contra superstitiosos astrónomos* (en Juan Gerson, *Opera,* I). — *Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia* (pub. 1494). — *Imago mundi* (pub. 1483). — *Tractatus et sermones* (pub. 1634; incluye *De anima,* publicado también en 1505). — Véase P. Tschackert, *Peter von Ailly (Petrus de Alliaco). Zur Geschichte des grossen abendländischen Schisma und der Reformkonzilien von Pisa und Konstanz,* 1877. — L. Salembier, *Petrus de Alliaco,* 1886. — Íd., íd., *Bibliographie des oeuvres du cardinal Pierre d'Ailly,* 1909. — Íd., íd., *Le cardinal Pierre d'Ailly,* 1932. — E. Buron, *Ymago mundi,* 3 vols., 1930. — Bernhard Meiler, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Anhang: Aillys Traktat De materia Concilii generalis,* 1954 [Freiburger theologische Studien, 67].

PEDRO DE CANDÍA *(ca.* 1340-1410) nació en Creta. Miembro de la Orden franciscana, estudió en Oxford y en París. Fue luego obispo en Piacenza y Vicenza, arzobispo en Milán, cardenal (1405) y Papa (1409), con el nombre de Alejandro V. Pedro de Candía escribió *Comentarios* a los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo precedidos de una introducción o *Principia* para cada libro. En estos *Principia* el autor trata de sopesar el significado y valor de cada una de las tendencias filosóficas y teológicas que se afrontaban en su tiempo, y en particular el occamismo y el escotismo. Sin ser necesariamente un ecléctico y ensayar combinar doctrinas diversas, Pedro de Candía se caracterizó por el deseo de entender lo mejor posible las posiciones últimas de occamistas y escotistas. En ocasiones estimó que tales diferencias eran diferencias de método o de "enfoque" y que, por consiguiente, no hay motivo para seguir insistiendo en oposiciones irreconciliables. Sin embargo, a veces puso de relieve que se trataba de modos de pensar en cada uno de los cuales había su propia verdad, la cual dependía en gran parte del punto de partida. Se ha observado que en varios momentos Pedro de Candía puso singularmente de relieve las dificultades implicadas en la idea escotista de la univocidad del ser y se manifestó más inclinado a aceptar algunas de las tesis occamistas en teología.

F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V,* 1925 [Franziskanische Studien. Beiheft 9].

PEDRO DE MARICOURT (Petrus Peregrinus de Maharncuria [Mehari-court, Picardía]) vivió hacia la mitad del siglo XII y es conocido sobre todo por los elogios que le prodigó Rogelio Bacon en su *Opus tertium.* Rogelio Bacon consideraba a Pedro de Maricourt como un maestro del "arte experimental" y como un maestro que tenía mucho que enseñar a quienes aspiran a corregir errores en las proposiciones sobre el comportamiento de los cuerpos naturales. Pedro de Maricourt proclamó la necesidad de completar el método matemático con el experimental, es decir, de completar el "cálculo mental" con el "manual". Se considera por ello a Pedro de Maricourt como uno de los precursores de la moderna ciencia de la Naturaleza o, por lo menos, de una de las tendencias que han impulsado esta ciencia.

Se deben a Pedro de Maricourt una *Epistola de magnete* (en la que trata de resolver el problema del movimiento perpetuo por medio de la explicación a base del magnetismo) y una *Nova compositio Astrolabii particularis.* La *Epistola de magnete* fue publicada por vez primera en Eugsburg (1558). Ed. crítica por G. Hellmann en Rara *Magnética 1269-1599,* 1898 [Neudrucke von Schriften über Metereologie und Erdmagnetismus, 10]. — Véase S. P. Thompson, *Petrus Peregrinus de M.,* 1907 [Proceedings of the British Academy, 1905-1906]. — E. Schlund, "P. P. von M., sein Leben und seine Schriften", *Archivum Franciscanum Historicum,* IV (1911), 436-55, 633-43; V (1912), 22-40. — F. Picavet, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des théologies et des philosophies médiévales,* 1913.

PEDRO HISPANO, Petrus Hispanus († 1277), nac. en Lisboa, estudió en París, profesó en Siena, fue nombrado (1273) Obispo cardenal de Tusculum, y elevado a la sede papal en 1276 con el nombre de Juan XXI. Influyente como médico y como comentarista de varios tratados naturales de Aristóteles (el *De animalibus,* el *De morte et vita,* el *De causis longitudinis et brevitatis vitae* y el *De anima*), lo fue todavía más como lógico. El compendio que redactó hacia 1246, titulado *Summulae logicales,* fue editado 166 veces, siendo usado como texto de estudio y como base de comentario por filósofos de todas las tendencias. Durante mucho tiempo se creyó que las *Summulae* eran una traducción de una obra de Miguel Psellos. Hoy se admite, en cambio, que constituyen una obra íntegramente redactada por Pedro Hispano, basada principalmen-

te en Aristóteles *(De int., Cat.,* la parte de los *An. Pr.* sobre el silogismo categórico, *Top. y De Soph. El.)* y en Porfirio *(Isagoge)* y mostrando una fuerte tendencia a la forma llamada dialéctica (VÉASE). Las *Summulae* se componen (según la ordenación de Grabmann y Bocheński) de once tratados que se refieren a: (1) las proposiciones o enunciados, (2) los predicables, (3) los predicamentos o categorías, (4) los silogismos categóricos, (5) los lugares dialécticos, (6) las suposiciones (o supuestos), (7) las falacias, (8) los relativos, (9) las ampliaciones, (10) las restricciones y (11) las distribuciones. Importante es la parte (6), con su división de las suposiciones en discretas y comunes, subdividiéndose las comunes en naturales y accidentales, y las accidentales en simples y personales. Importante es asimismo la parte (1) con la atención prestada a la lógica proposicional. El tratado llamado *De exponibilius,* que a veces se incluye en las *Summulae,* no pertenece a ellas; lo mismo ocurre con los llamados *Parva logicalia.*

Junto a las obras citadas se debe a Pedro Hispano un tratado *De anima* (distinto del comentario aristotélico antes mencionado). En dicho tratado el autor combina elementos avicenianos con la doctrina agustiniana de la iluminación interior.

Las *Summulae* fueron comentadas con frecuencia; entre los comentaristas españoles citamos: Pedro Ciruelo *(In Summulas Petri Hispani,* 1537) y Tomás de Mercado (*Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani,* 1571). Véase también ALONSO DE LA VERACRUZ.

Las ediciones más recientes de las *Summulae* son la de Joseph Patrick Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of Spain (Publications in Mediaeval* Studies, Notre Dame, Indiana, 1945), y la de I. M. Bochenski, O. P. (del Códice manuscrito Reg. Lat. 1205), Turin, 1947. — Edición de *Obras filosóficas* de Pedro Hispano, al cuidado de M. Alonso, S. J., Madrid. Tomo I *(Scientia libri de anima),* 1941, 2ª ed., 1961; tomo II (Comentario al *De anima,* de Aristóteles), 1944, tomo III *(Expositio libri de anima, De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae, Liber naturalis de rebus principalibus),* 1952. — *Exposiçâo sobre os livros de Beato Dionisio Areopagita (Expositio librorum Beati Dyonisii).* Texto, prólogo, int., notas por el P. Manuel Alonso, S.J., 1957 [Instituto de Alta Cultura. Universidad de Lisboa]. — Se anuncia ed. *Opera omnia logicalia,* por L. M. de Rijk, en Wijsgerige Teksten en Studies. — Véase K. Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande,* III, 1866, cap. XVII. — Id., íd., *M. Psellus und P. Hispanus,* 1867. — M. Grabmann, "Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Biblioteken" en *Sitzungsberich. der Bay. Ak. der Wissenschaften, Phill-Hist. Klass,* 1928. — Íd., íd., "Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Päpsten Johannes XXI" *(ibid.,* 1936). — Íd., íd., "Johannis XXI Liber de Anima", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge,* 1938), 167-208. — Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española, I,* 1939, págs. 101-44. — Varios autores (P. Tavares, Abranches, D. Martins, M. Martins, M. H. Rocha Pereira, L. de Pina), *Revista portuguesa de filosofía,* VIII (1952), 233-48. — João Ferreira, O. F. M., *Presença do augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano,* 1959 (monografía).

PEDRO JUAN OLIVI, Petras Joannis Olivi, Pedro Olieu (*ca.* 1248-1298), nac. en Sérignan (Francia), ingresó en la Orden de los Franciscanos y defendió la pobreza evangélica en una serie de resonantes polémicas que acarrearon la condenación, en 1282 y 1283, de varias de sus proposiciones. Desde el punto de vista teológico y filosófico, Pedro Juan Olivi se halla dentro de la tradición agustiniana en cuyo marco discutió las más importantes posiciones de la filosofía escolástica cristiana y árabe, con la cual estaba muy familiarizado. Partidario de la concepción hilemórfica del alma humana y de la doctrina de la pluralidad de las formas, el filósofo mantuvo que el alma intelectual, unida al cuerpo mediante las almas vegetativa y sensitiva y formando una unidad substancial con él, no es, sin embargo, por ella misma, la forma del cuerpo, proposición que fue condenada en el Concilio de Viena de 1311. En defensa de la doctrina de la pluralidad de las formas, Pedro Juan Olivi consideraba que la riqueza de las formas es equivalente a la perfección del ser y que todas las formas están unidas por una materia común que posee unidad conceptual. Es característico de nuestro filósofo que en muchos puntos importantes, aun aceptando la doctrina agustiniana tradicional, reconoce la existencia de objeciones insolubles contra ella; así ocurre con la teoría de la iluminación del alma. Según B. Jansen, Pedro Juan Olivi fue uno de los primeros, si no el primero, en desarrollar la importante teoría del ímpetu y, por consiguiente, uno de los filósofos que siguieron vías distintas de las aristotélicas para la explicación del movimiento de los cuerpos.

Petri Joannis Olivi Provencalis Quodlibeta editados en Venecia, 1509. Edición de *Cuestiones* sobre las *Sentencias: Petrus Joannis Olivi, O. F. M., Quaestiones in IIm librum Sententiarum,* 3 vols., por B. Jansen, I, 1922; II, 1924; III, 1926. Ediciones de otros textos: D. Laberge, "P. Joannis Olivi tria scripta ejus apologética", *Archivum Franciscanum Historicum,* XXVIII (1935), 115-55. — F. Delorme, "Fr. Petri Joannis Olivi tractatus De perlegendis philosophorum libris", *Antonianum,* XVI (1941), 31-44. — Véase B. Jansen, "Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele", *Franziskanische Studien,* V (1918) 153-75, 233-58. — Id., íd., *Die Erkenntnistheorie Olivis,* 1921. — Íd., íd., "Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung", *Franziskanische Studien,* IX (1922), 49-69. — Íd., íd., "Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Wiener Konzil", *Franziskanische Studien,* XXI (1934), 297-314. — J. Jarraux, "Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine", *Études franciscaines,* XLV (1933), 129-53, 277-98, 513-29. — L. Seidel, *Natur und Person. Metaphysische Probleme bei Petrus Olivi,* 1938. — B. Echeverría, *El problema del alma humana en la Edad Media. Pedro de Olivi y la definición del Concilio de Viena,* 1941. — F. Simoncioli, O. F. M. *Il problema della liberta umana in G. O. e Pietro de Trabibus,* 1956 [Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche, 8]. — Efrem Bettoni, *Le dottrine filosofiche di P. di G. O.,* 1959. — Carter Partee, O. F. M., "Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study", *Franciscan Studies,* XX (1960), 215-60. — Ernst Stadter, "Das Glaubenproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi, O. F. M. (1298). Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik und Religionsphilosophie des Mittelalters", *Franziskanische Studien* XLII (1960), 225-96.

PEDRO LOMBARDO, Petrus Lombardus (*ca.* 1100-1160), llamado *magister sententiarum*, nació en Lumello (Lombardía), estudió en Bolonia y en Reims, y luego en París con Hugo de San Victor y probablemente también con Abelardo. Un año antes de su muerte fue nombrado Obispo de París. Sus *Libri quattuor sententiarum* (llamados también Summa *sententiarum*) ejercieron una enorme influencia y fueron tomados como base de comentarios por los más grandes filósofos escolásticos. La originalidad filosófica y teológica de Pedro Lombardo es escasa; no solamente copia con frecuencia la *Summa sententiarum* atribuida a Hugo de San Victor y utiliza ampliamente los textos patrísticos recopilados en el llamado *Decretum Gratiani* (textos reunidos por Graciano), sino que utiliza muchas de las clasificaciones encontradas en el *De fide orthodoxa* de San Juan Damasceno según la versión latina de Burgundia de Pisa. Sin embargo, la amplitud y la sistematización de los libros de Pedro Lombardo resultan mayores que las ofrecidas en cualesquiera recopilaciones anteriores, por lo que es comprensible que sirviera de base para los comentarios ulteriores. Pedro Lombardo incluye en su Summa textos y opiniones de San Agustín (la principal autoridad de la obra), San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio el Grande, Casiodoro, San Isidoro, San Beda, Boecio, San Juan Damasceno entre otros. La obra está dividida en cuatro libros. Los tres primeros tratan de las cosas *(res)* que no son símbolos de otras cosas; el cuarto trata de los signos *(signa)* que simbolizan otras cosas (esto es, los siete sacramentos). El libro primero trata de Dios; el segundo, de las criaturas; el tercero, de las virtudes y de la salvación. Algunos autores subrayan la estima que Pedro Lombardo manifiesta en algunos puntos por la razón y lo consideran como uno de los partidarios de la "dialéctica". Otros señalan que dicha razón debe entenderse como un don de Dios que permite entender las ideas o universales residentes en el seno de Dios y que Pedro Lombardo interpreta en sentido realista. Otros, finalmente, manifiestan que no hay en Pedro Lombardo preocupaciones filosóficas, sino exclusivamente compilatorias, y que la subordinación de las artes liberales a la teología muestra que el autor pretendía únicamente usar de todos los medios posibles para la comprensión de los textos patrísticos.

De los libros de Pedro Lombardo se hicieron varios compendios. Mencionamos entre ellos la *Abbreviatio magistri Bandini* (del maestro Bandino o Bandinus), y la *Abbreviatio in Sententias Magistri Petri Lombardi*, de Simon de Tournai. Para otros sentenciarios, véase SUMAS.

Los *Libri quatuor sententiarum* fueron editados frecuentemente (Venecia, 1477, 1480; Nuremberg, 1481, 1484; Basilea, 1486, 1487, 1488, 1489, 1492, 1498, 1502, 1507, 1516; París, 1510, 1518, 1557, 1574, 1892; Lyon, 1540, 1553, 1570; Colonia, 1566). Los franciscanos han editado las sentencias con la edición de los comentarios a las sentencias de San Buenaventura: *Opera omnia*, tomos I-IV, Quaracchi, 1882-1889. En la *Patrologia latina* de Migne figuran las obras de Pedro Lombardo en los tomos CXCI y CXCII. Véase el repertorio de los comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo en el *Repertorium commentatorium in sententias Petri Lombardi* (t. I: texto; t. II, índices), 1947, de Fredericus Stegmüller. — Véase el *Cartularium Universitatis Parisiensis*, I, 1889, de H. Denifle. — Sobre Pedro Lombardo: F. Protois, *Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence*, 1881. — J. Kögel, *Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters*, 1897 (Dis.). — M. da Carbonara, *Dante e Pier Lombardo*, 1899. — J. N. Espenberger, *Die Philosophie des P. Lombardus und ihre Stellung im 12 Jahrhundert*, 1901 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 5]. — J. de Ghellinck, "Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques. Ses sources et ses copistes" *(Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909 y 1910; otros artículos del mismo autor sobre Petrus Lombardus en el *Bull. de littérature ecclésiastique*, en la *Dublin Review* y en *Byzantinische Zeitschrift*); véase también su libro, basado en sus estudios anteriores y recopilación de ellos, titulado: *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard. Ses rapports avec les initiatives des canonist es. Études, recherches et documents*, 2ª ed., aumentada, 1948. — E. F. Rogers, *Peter Lombard and the Sacramental System*, 1917. — Varios autores, *P. L.*, 1953 [con bibliografía lombardiana por J. de Ghellinck, págs. 24 y sigs.]. — L. Cassani, C. Castiglioni, P. Glorieux, Jean Leclercq, F. Pelster *et al.*, *MiscellaneaLombardiana*, 1957. — Johannes Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, 1961 [Münchener theol. Studien, 22]. — P. Delhaye, *P. L., sa vie, ses oeuvres, sa morale*, 1961 [Conférence Albert le Grand].

PEDRO RAMO. Véase RAMÉE (PIERRE DE LA).

PEIRCE (CHARLES SANDERS) (1839-1914) nac. en Cambridge, Mass., profesó en la Universidad de Harvard (1864-1865; 1869-1870) y en la Johns Hopkins University (1879-1884) y desarrolló escasa actividad literaria, la que, por lo demás, fue casi íntegramente publicada en revistas, principalmente en *The Monist* y en *Popular Science Monthly*. Sin embargo, su influencia e importancia han sido mucho mayores de lo que podría hacer suponer la actividad docente, y en los últimos tiempos su figura se ha destacado de manera eminente, no sólo como uno de los fundadores del pragmatismo norteamericano y como pensador que influyó, a través de ello, sobre las figuras más significativas de la filosofía en los EE. UU., sino como pensador que ha atacado de raíz los problemas centrales lógicos y filosóficos. El afán inquisitivo y poco sistemático que, de modo análogo a Dilthey o a G. E. Moore, mostró Ch. S. Peirce era, por lo demás, propicio para ahondar particularmente en ciertos temas. Las influencias por él sufridas fueron claramente confesadas: estudio amplio de la lógica en todas las direcciones, de Kant, de Duns Escoto, estimación por la filosofía clásica alemana como mina de incitaciones filosóficas, y preferencia por los métodos y argumentos de la filosofía inglesa, aceptación de la idea de la evolución, pero no bajo la forma spenceriana. Peirce concibió, en rigor, la filosofía como una disciplina análoga a las demás de la ciencia. Pero a diferencia de la ciencia, la filosofía tiene un objeto universal. Por eso la filosofía es más difícil que ninguna ciencia, pues tiene que prestar atención a la vez a lo observable y a lo especulativo. La filosofía tiene que utilizar por igual el método del análisis y el de la síntesis. Por eso la filosofía de Peirce es, como el propio pensador

ha indicado repetidamente, una "filosofía de laboratorio" y no una "filosofía de seminario". En efecto, esta filosofía "usa los métodos más racionales que puede descubrir para encontrar lo poco que puede encontrarse del universo del espíritu y de la materia a partir de las observaciones que cada cual puede hacer en cualquier momento de su vida en vigilia (*Collected Paper*, 1:126). La filosofía tiene que comenzar con lo que se da. Pero tiene que entender lo dado —o el ser— por medio de normas —o el deber ser— y efectuar a base de ello conclusiones de carácter especulativo. La filosofía tiene tres divisiones: la fenomenología (VÉASE), la ciencia normativa y la metafísica (*ibid.*, 1:186). La fenomenología es la doctrina de las categorías (V. CATEGORÍA) y tiene supuestos ontológicos. La ciencia normativa, apoyada en la fenomenología y en la matemática, se subdivide a la vez en estética, ética y lógica. La metafísica se divide en metafísica general u ontología, metafísica psíquica o religiosa y metafísica física. Pero a la vez la filosofía no es más que una subdivisión en una más amplia clasificación de las ciencias (V. CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]); es una parte de las ciencias del descubrimiento, que son a la vez una subdivisión de la ciencia teórica.

Las precedentes indicaciones proporcionan sólo un esquema de algunas de las *intenciones* de Peirce en materia filosófica. Sus *concretas* realizaciones filosóficas, aunque fragmentarias (salvo en lógica), son demasiado extensas para que puedan describirse esquemáticamente. Mencionamos entre las más importantes las siguientes.

En el campo de la lógica, Peirce combatió el psicologismo, así como todas las ingerencias que desvirtúan el carácter formal de la lógica. Aunque el punto de partida de la lógica es, según Peirce, "el hecho", y aunque la estructura de la lógica es idéntica, a su entender, a la de la ontología, la lógica como ciencia tiene carácter matemático. Entre las principales contribuciones lógicas de Peirce figuran la invención de varios simbolismos y la lógica de las relaciones, de la que puede ser considerado como uno de los fundadores. En el campo de la semiótica se debe a Peirce una compleja teoría de los signos (V. SIGNO) y varias clasificaciones de los mismos. A ello se agrega una teoría del simbolismo que con frecuencia va más allá de la semiótica formal y sirve como base de una antropología filosófica. Semiótica y lógica, por lo demás, están estrechamente relacionadas, por cuanto la lógica es definida también como la teoría de los signos, de la cual la semiótica —llamada por Peirce *gramática especulativa*— es una parte. En el campo de la ontología, Peirce elaboró su fenomenología como doctrina de las categorías, especialmente de las categorías faneroscópicas y metafísicas a que nos hemos referido en Categoría (v.). La relación entre lógica y ontología es asimismo muy estrecha. En la cosmología formuló una teoría del "tychismo" a que nos referirnos en AZAR (v.).

El pensamiento de Peirce ha dado origen en los últimos años a múltiples interpretaciones. Unas se refieren a aspectos particulares de su filosofía. Por ejemplo, se ha discutido mucho si la filosofía de Peirce es (como el propio filósofo indicó en repetidas ocasiones, especialmente al referirse a la influencia recibida de Juan Duns Escoto) de carácter realista o bien si puede dársele un sesgo nominalista. También se ha discutido si lo más característico y valioso de Peirce es su trabajo lógico o bien su investigación ontológica. Otras interpretaciones se refieren al conjunto de su filosofía. Entre ellas destacan dos. Según una (defendida en parte por los editores de Peirce [P. Weiss y Ch. Hartshorne] y especialmente por J. Feibleman), el pensamiento de Peirce es de naturaleza sistemática. Aunque Peirce haya *practicado* toda su vida la filosofía como análisis en forma parecida al método de producción científica, y aunque la manera como presentó sus ideas no sea sistemática, sus ideas mismas, según esta interpretación, son sistemáticas, cuando menos si nos atenemos a sus "principios conductores". Según otra interpretación (defendida especialmente por Thomas Goudge), el pensamiento de Peirce no es sistemático: sus contradicciones e inconsistencias deben ser aceptadas tal cual se presenten sin pretender reducirlas a un sistema. De acuerdo con Goudge, tales inconsistencias se deben a la existencia de dos distintas fuentes en el pensamiento de Peirce: el naturalismo y el trascendentalismo. Cada una de ellas da origen a una serie distinta de premisas y, por tanto, a una serie distinta de resultados.

Edición de obras de P.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 9 vols.: Vols. I-VI, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss: I *(Principies of Philosophy)*, 1931; II *(Elements of Logic)*, 1932; III *(Exact Logic)*, 1933; IV *(The Simplest Mathematics)*, 1933; V *(Pragmatism and Pragmaticism)*, 1934; VI *(Scientific Metaphysics)*, 1935. Vols. VII-VIII, ed. Arthur W. Burks: VII *(Science and Philosophy)*, 1958; VIII *(Reviews. Correspondence and Bibliography)*, 1958. Reimp. de vols. I-VI en 3 vols., 1960.

Ed. de correspondencia de P. a Lady V. Welby (véase SIGNÍFICA), 1953, ed. I. C. Lieb.

Bibliografía de P. por A. W. Burks en vol. VIII, de *Selected Papers* cit. *supra*, págs. 249-330. Esta bibliografía es completada por Max H. Fisch: *A Bibliography of Writings about C. S. P.*, 1961 [mimeog.]. — Richard S. Robin prepara un catálogo descriptivo de manuscritos de P. que se hallan en Harvard y otros lugares.

Entre las selecciones de escritos de P, mencionamos: M. R. Cohén, ed., *Chance, Love, and Logic*, 1923. — J. Buchler, ed., *Philosophy of P.*, 1940. — Ph. P. Wiener, ed., *Values in a Universe of Chance*, 1950,

Véase J. Feibleman, An *Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*, 1946, nueva ed., 1960. — Th. Goudge, *The Thought of* C. S. *P.*, 1950. — J. von Kempski, *C. S. P. und der Pragmatismus*, 1952. — M. Thompson, *The Pragmatic Philosophy of C. S. P.*, 1953. — Ph. P. Wiener y F. H. Young, eds., *Studies in the Philosophy of C. S. P.*, 1953. — A. A. Mullin, *Philosophical Comments* on *the Philosophies of C. S. P. and L. Wittgenstein*, 1961. — Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, 1961. — Nynfa Bosco, *La filosofía pragmática di C. S. P.*, 1962 [Studi e Ricerche di Storia délia Filosofia, 27]. — Hjalmar Wennerberg, *The Pragmatism of C. S. P.: An Analytical Study*, 1962 [Library ot Theoria, 9]. — John F. Boler, C. S. *P. and Scholastic Realism: A Stury of the Relation of P. to John Duns Scotus*, 1963.

PELACANI. Véase BLASIO DE PARMA.

PELAGIANISMO. Unas palabras sobre esta tendencia religiosa son necesarias para entender mejor algunos de los problemas teológico-filo-

sóficos presentados al tratar las cuestiones del libre albedrío (VÉASE) y de la predestinación (v.), así como para perfilar concepciones tales como la de premoción (v.) física *y* ciencia media (v.).

El pelagianismo fue una secta cristiana herética. Consistía en un grupo de doctrinas antiagustinianas propugnadas por el monje britano Pelagio *(ca.* 360-*ca.*425), que estudió en Roma y predicó en África y Palestina. Pelagio consideraba las tesis de San Agustín acerca de la predestinación como excesivamente pesimistas y demasiado cercanas al maniqueísmo (v.). Para contrarrestarlas propuso una serie de tesis que iban al extremo opuesto. Ante todo, consideró que el pecado de Adán afectó solamente a éste y no se transmitió a la humanidad; Adán era únicamente, al entender de Pelagio, un *ejemplo* del pecado. Ello llevaba a Pelagio a admitir que el hombre nace sin pecado original (y a rechazar, por consiguiente, la necesidad del bautismo); el pecado es algo que se comete, no algo que se trasmite y hereda. Así, la concupiscencia y la muerte no aparecen en su pensamiento como un resultado del pecado original, sino como algo perteneciente a la naturaleza del hombre. Ello no significaba, empero, para Pelagio que el hombre fuera "naturalmente vil"; quería decir tan sólo que es un ser que está predestinado a morir y que comete, pero no hereda, los pecados — tesis que han hecho suponer en Pelagio la influencia del naturalismo estoico. Pues Pelagio se inclinaba más bien a una concepción "optimista-natural" de la naturaleza humana, la cual no necesita, a su entender, una gracia sobrenatural para salvarse; la gracia (v.) natural, infusa en la creación entera, y que reside en el hombre como uno de sus atributos, le es suficiente. Resultado de ello son una serie de afirmaciones que afectan a la relación entre el cristiano y la Iglesia: por ejemplo, que la intervención de esta última no es indispensable para la salvación, y que para salvarse son suficientes la Ley y los Evangelios.

El pelagianismo fue combatido por San Jerónimo y San Agustín y condenado en el Concilio de Éfeso (431). Una derivación del pelagianismo —el llamado *semipelagianismo*— se difundió durante los siglos V y VI (especialmente entre "grupos de ascetas" en Provenza) hasta ser condenado en el Concilio de Orange (529). Ahora bien, aunque el pelagianismo desapareció como secta herética, sus tesis siguieron siendo objeto de discusión. Mencionamos dos períodos en los que hubo discusiones teológicas que reavivaron las tesis pelagianas (y, en muchos casos, semi-pelagianas), así como los argumentos contra ellas. Uno de estos períodos fue el siglo XIV; el otro, el siglo XVII. Durante el siglo XIV aparecieron tendencias favorables al pelagianismo, contra las cuales lucharon, entre otros, Tomás Bradwardine y Gregorio de Rimini. Durante el siglo XIV, y ya dentro del siglo XVI, aparecieron asimismo (o fueron consideradas tales por sus enemigos) tendencias favorables al pelagianismo. En todo caso, los que para oponerse a Lutero subrayaban demasiado al albedrío libre (VÉASE) fueron calificados de "pelagianos", "semi-pelagianos" o "neopelagianos": tal ocurrió con los molinístas, a quienes acusaron de pelagianos tanto los dominicos como los jansenistas. En muchos casos, 'pelagianismo' fue menos la descripción de una tendencia que el nombre de una acusación.

Pelagio escribió varias *Epistolae (De vera paenitentia; De contemnenda hereditate; De castitate; ad Claudiam; ad Marcellam,* etc.), algunos tratados *(De vera circumcisione; De divitiis; De divina lege; De virginitate; De possibilitate non peccandi,* etc.). Algunas obras de Pelagio (*Tractatus de natura; De Trinitate; De libero arbitrio)* se han perdido, pero se conservan fragmentos en varios autores (San Agustín, San Jerónimo, Beda el Venerable, etc.). Edición en Migne, P. L., XVII, XX, XXX, XL. La *Epistola ad Marcellam,* en Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXIX, 429-36. Otros textos en el Corpus I, 15-45, 219-33; XXIX, 436-59; LVI, 329-56, y en Caspari, *Briefe Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des Kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters,* 1880, 67-73, 122-87 *et al.*

Desde muy pronto comenzaron a escribirse historias del pelagianismo y de las controversias en torno al pelagianismo; por ejemplo G. J. Vossius, *Historiae de controversiis quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt libri VII,* 1618. — De la literatura publicada en el siglo XIX, destacamos: G. F. Wiggers, *Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus,* 2 vols., 1821-1823. — F. Klasen, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus,* 1882. — De la literatura en el siglo XX: Hans von Schubert, *Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus,* 1903. — Georges de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme. Études d'histoire littéraire et religieuse,* 1943. — John Ferguson, *Pelagius. A Historical and Theological Study,* 1956 [con bibliografía, págs. 188-92]. — T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis,* 1957 [Acta Universitaria Upsaliensis]. — Véase también Gordon Leff, *Bradwardine and the Pelagians,* 1957.

PENSAMIENTO es, a diferencia del pensar, una entidad intemporal e inespacial, invariable y, desde luego, no psíquica. Estos predicados negativos van encaminados a una distinción rigurosa entre lo que pertenece al campo de la psicología y lo que es para varios autores objeto de la lógica. El pensamiento es aprehendido o capturado por el acto psíquico del pensar, pero no puede confundirse con el acto mismo ni con el contenido intencional al cual apunta. El hecho del pensar, que supone el sujeto, el acto psíquico, la expresión, el pensamiento y el contenido u objeto intencional no equivale, sin embargo, a una identificación de todos estos términos separables en el análisis fenomenológico y pertenecientes ontológicamente a diversos tipos de objetos. Todo pensar apunta a un pensamiento y todo pensamiento apunta a un contenido intencional, pero si bien el pensar es un hecho psíquico que transcurre en un tiempo y que implica un conjunto de representaciones, imágenes, intuiciones y expresiones, el pensamiento entendido como lo que el pensar aprehende es un objeto ideal y, consiguientemente, se halla sometido a las determinaciones que corresponden a tal tipo de objetos. El pensamiento se convierte, según algunos, en el objeto de la lógica, en tanto que investigación de su estructura, de sus relaciones y de sus formas con independencia de los actos psíquicos y de los conteniclos intencionales correspondientes. Los pensamientos tienen, como objeto de la lógica, una realidad formal; con ello se distingue su realidad de la poseída cuando constitu-

yen el objeto de una ciencia y, por lo tanto, cuando son considerados como la forma que envuelve a un contenido que se refiere a una situación objetiva. El modo como se manifiesta esta distinta relación no equivale a una negación del contenido del pensamiento, sino que significa únicamente que el pensamiento en cuanto tal es abstraído y vaciado de su contenido para poder constituirse en tema de la lógica; su realidad formal es, pues, una consecuencia de la previa abstracción a que ha sido sometido, sin la cual el pensamiento posee una efectiva existencia en su vinculación al acto pensante. La idealidad del pensamiento no es, con todo, una manera de ser que adopta solamente cuando se le abstrae del pensar y se le amputa el contenido intencional a que se refiere, sino que es propiamente su forma de ser en cuanto es pensamiento y es tratado como tal. Cuando apunta a un objeto intencional, el pensamiento puede referirse a todos los objetos y no sólo a los objetos reales. El pensamiento puede definirse, según ello, como la forma de todo objeto posible, y a la vez el objeto puede definirse como la materia de todo posible pensamiento. A la infinitud de los objetos corresponde una infinitud de los pensamientos y aun una infinitud de los pensamientos sobre cada objeto, lo cual no equivale a una variación infinita de las expresiones o actos psíquicos que aprehenden al pensamiento mismo, pues éste es como tal invariable.

Esta acepción del pensamiento, puesta de relieve por la fenomenología, no coincide, naturalmente, con la concepción tradicional, que o bien hace del pensamiento el acto del pensar o lo hipostasia hasta convertirlo en un objeto metafísico. La primera acepción es común a muchas direcciones de la filosofía moderna, donde el pensamiento equivale al conjunto de los actos psíquicos y no sólo de los estrictamente intelectuales, sino también de los afectivos y volitivos en cuanto son conscientes. La segunda corresponde a las doctrinas que hacen del pensamiento una entidad cuya extratemporalidad e inespacialidad no son meras determinaciones ontológicas, sino formas de realidad metafísica, ya sea como paradigma de las cosas, ya como un Absoluto que se desenvuelve en un proceso dialéctico y que en él despliega toda su realidad.

Por otro lado, la realidad "pensamiento" puede concebirse, como lo ha hecho Ortega y Gasset, de un modo más amplio y a la vez más radical. Ortega concuerda con la depuración antipsicologista del pensamiento que ha tenido lugar en los últimos lustros, pero advierte que sin las funciones psicológicas la operación del pensamiento sería imposible. Ahora bien, el pensamiento es, como *hacer* del hombre, algo último; psicología y lógica son, por decirlo así, ocultaciones del pensamiento — la primera es un instrumento; la segunda, una forma del pensar que no logra ser coextensiva a la realidad total del pensamiento. A ellas se une, como la más equívoca ocultación, la frecuente identificación del pensamiento con el conocimiento. Esta identificación tiene su razón de ser en el hecho de que el conocimiento es pleno pensamiento, pero se trata de una razón de ser que encubre la raíz última del pensamiento. Pues mientras el conocimiento es un saber que puede ser o no ser necesario, que ha brotado de una situación histórica como respuesta a ella, el pensamiento es algo que el hombre hace para alcanzar la especie última de saber: el saber a qué atenerse. "Pensamiento es cuanto nacemos —*sea ello lo que sea*— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto." Pero las figuras del pensamiento pueden ser muy distintas. No hay "una sola que el hombre posea de una vez para siempre, que le sea 'natural' y que, por lo tanto, con más o menos perfección haya de continuo ejercitado. Lo único que el hombre tiene siempre es la *necesidad* de pensar, porque más o menos está siempre en alguna duda" ("Apuntes sobre el Pensamiento", *Logos*, Buenos Aires, I, 1, pág. 24). El pensar procura, pues, alcanzar un saber, pero no un mero saber intelectual, sino un "saber a qué atenerse". El conocimiento es, según ello, una de las formas del pensamiento, un pensar que consiste en hacer funcionar las facultades mentales que la realidad humana encuentra formando parte de su circunstancia; no es una averiguación de si hay un ser, sino "una operación o hacer del hombre a que éste no *puede* dedicarse si antes no está en la firme y prerracional creencia de que hay un ser" *(op. cit.*, pág. 26).

James Hutchíson Stirling, *What is Thought?*, 1900. — J. Mark Baldwin, *Thought and Things or* Geneitc *Logic, 3* vols., 1906-1911 (I. *Functional Logic or Genetic Theory of Knowledge*, 1906; II. *Expérimental Logic or Genetic Theory of Thought*, 1908; III. *Interest and Art*, 1911). — A. Pastore, *Il pensiero puro*, 1913. — F. Masci, *Pensiero e conoscenza*, 1922. — Albert Spaier, *La Pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectual*, 1927. — Id. íd., *La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs*, 1927. — M. Blondel, *La pensée*, 2 vols., 1933-1934 (I. *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée;* II. *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*). — Joseph König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, 1937. — Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, 2 vols., 1940. — Julien Benda, *Du style d'Idées. Réflexions sur la pensée. Sa nature, sa réalisation, sa valeur, sa morale*, 1948. — N. R. Wolfard, *Thinking about Thinking*, 1955. — P. Chauchard, *Le langage de la pensée*, 1956. Véase también la bibliografía del artículo PENSAR; para la relación entre pensar y pensamiento en el sentido indicado en el artículo Cfr. los manuales de lógica de A. Pfänder y Romero-Pucciarelli citados en la bibliografía del artículo LÓGICA.

PENSAR. En el artículo Pensamiento (VÉASE) hemos tratado del pensar en cuanto realidad objetivada, con excepción de la última parte del artículo (la que se refiere a la concepción de Ortega y Gasset), que hubiera podido desarrollarse asimismo en el artículo presente, pero que fue analizada en el anterior a causa de haber usado Ortega el vocablo 'pensamiento'. Discutiremos aquí, en cambio, el problema del pensar como actividad o proceso. Comenzaremos con una definición general, pasaremos al examen del pensar como cuestión propiamente psicológica, nos referiremos a los problemas que plantea una definición de 'pensar', señalaremos la concepción peculiar de Heidegger y concluiremos con una referencia al problema de las formas del pensar.

Una definición general del pensar es: el pensar es un acto psíquico que tiene lugar en el tiempo, que es for-

mulado por un sujeto (pensante) y que aprehende un pensamiento, el cual se refiere a su vez a una situación objetiva. En este sentido podemos decir, con Martin Honecker (*Das Denken,* 1925, pág. 5 (trad. esp.: *El pensar,* 1929]), que "el pensar es una actividad interna dirigida hacia los objetos y tendiente a su aprehensión".

Esta definición es muy general y necesita algunas precisiones. En primer lugar, y puesto que los objetos a los cuales se dirige el pensar son de varia índole, podemos hablar de diferentes formas del pensar de acuerdo con las varias clases de objetos descritas por la teoría de los objetos (V. OBJETO Y OBJETIVO). En segundo término, puesto que la definición en cuestión es puramente descriptiva, requiere ser completada por otras investigaciones. Éstas son de carácter psicológico. La psicología se ocupa en particular de dos problemas relativos al pensar. Primero, el de su origen; luego, el de su estructura.

El problema de los orígenes psicológicos del pensar está estrechamente relacionado con la cuestión de la relación o falta de relación del mismo con otras actividades psíquicas. Mencionaremos a este respecto dos opiniones. Según una, el pensar va siempre acompañado de otras representaciones psíquicas, en particular de imágenes. Es la opinión tradicional y la que siguen todavía muchas escuelas psicológicas. Según la otra, el pensar carece de contenido sensorial: es un "pensar sin imágenes", tal como el que ha sido propuesto y estudiado por la Escuela de Würzburgo (v.). Una opinión intermedia sostiene que el pensar va acompañado de representaciones concomitantes (fenómenos volitivos, emotivos, imágenes, etc.), pero que el pensar mismo no puede reducirse a ninguna de ellas. Puede decirse de un modo general que las distintas doctrinas sobre el pensar se han formado al hilo de las grandes escuelas psicológicas modernas. Al respecto mencionaremos cuatro teorías: la asociacionista; la behaviorista; la de la Escuela de Würzburgo, y la estructuralista. Cada una de ellas mantiene una idea sobre el pensar que a veces acentúa la cuestión de su génesis y a veces la de su estructura. Los asociacionistas mantienen la tesis de que el pensar consiste en la combinación de pensamientos (o de "cosas pensadas") de acuerdo con las leyes de la asociación (v.). Los behavioristas (V. BEHAVIORISMO) insisten en la reducción del pensar a las reacciones orgánico-psíquicas, especialmente por medio de los reflejos condicionados. Los miembros de la Escuela de Würzburgo entienden el pensar según la noción de los *Bewusstseinslage* a que nos hemos referido en el artículo sobre dicha escuela. Los estructuralistas o gestaltistas (V. ESTRUCTURA) sostienen que el pensar surge como un proceso perceptivo suscitado por un estímulo y que se relaciona, formando un conjunto, con procesos anteriores acarreados por la memoria. Todas estas escuelas han estudiado, además, la relación entre el pensar y lo pensado, y entre el pensar y la expresión del pensar mediante el lenguaje (v.). No podemos detenernos aquí en estos puntos; destacaremos sólo que el último es el que ha suscitado más enconadas controversias y mayor número de teorías, casi todas ellas relacionadas con la cuestión del llamado *lenguaje interno.*

En los últimos tiempos ha habido por parte de ciertos filósofos (especialmente por parte de G. Ryle y de los pensadores del llamado grupo de Oxford [v.]) una decidida tendencia a subrayar la imposibilidad de reducir el pensar a una definición precisa. El pensar, ha indicado G. Ryle *(The Concept of Mind,* 1949, págs. 143-4), es una actividad que se manifiesta de muchas formas; 'pensar' es un término que tiene muchos usos. Las formas del pensar son, pues, muy diversas, no solamente cuando son examinadas desde el punto de vista psicológico, sino también, y especialmente, cuando se someten a examen crítico los usos de 'pensar'. Por otro lado, se ha reconocido (por ejemplo, D. J. McCracken, en *Thinking and Valuing,* 1950) que el pensar no puede fácilmente aislarse de otras actividades psíquicas, en particular de la del valorar. Así, según dicho autor, el pensamiento no es casi nunca —al revés de lo que creen algunos— un proceso que tiene lugar *in vacuo:* la afirmación de la *Werfreiheit* del pensar representa una manifestación de una determinada valoración del pensar.

En un sentido muy particular ha tomado Heidegger el término 'pensar' (Cfr. "Was heisst Denken?", en *Vorträge und Aufsätze,* 1954 [trad. esp.: "¿Qué significa pensar?", en Sur Nos. 215-216, 1952] y, sobre todo, el libro titulado Was *heisst Denken?,* 1954 [trad. esp.: *¿Qué significa pensar?,* 1958]. Según dicho filósofo, no hemos todavía empezado a aprender a pensar, y nuestra tarea consiste justamente en situarnos —o volvernos a situar— en la atmósfera del pensamiento. Creemos otra cosa, porque nos imaginamos que pensamos cuando filosofamos, o cuando hacemos ciencia. Pero filosofar no es aún pensar, sino situarnos en la vía del pensamiento, y hacer ciencia no es pensar. Las ventajas de la ciencia, dice Heidegger, residen justamente en que es horra de pensamiento. Pero de la ciencia al pensamiento no hay un puente; hay un salto. Por eso el pensar no es susceptible de demostración y puede ser solamente mostrado o, mejor dicho, des-cubierto. Con ello Heidegger sigue la misma vía desbrozada en sus *Holzwege*; el pensar es un camino que nos conduce a lo pensable, es decir, al ser, en cuyo ámbito, y sólo en cuyo ámbito, hay pensamiento.

En cuanto al problema de las formas del pensar, nos limitaremos a destacar algunas de las más corrientemente mencionadas sin adscribirlas a ninguna escuela psicológica o filosófica determinada. Se habla de pensar estático y de pensar dinámico, de pensar reproductivo y de pensar creador, de pensar emotivo (o efectivo) y de pensar volitivo, de pensar analítico y de pensar sintético. Hay que advertir que en la mayor parte de los casos la clasificación adoptada depende de si se toma o no el pensar como un proceso concomitante con el de otras actividades psíquicas.

La expresión 'formas de pensar' puede entenderse también de otro modo, menos psicológico que epistemológico-descriptivo o, como preferimos decir, perifilosófico. Estudiamos este aspecto, con varios ejemplos, en el artículo PERIFILOSOFÍA (v.).

N. Ach, *Die Willenstätigkeit und das Denken,* 1905. — August Messer, "Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken", *Archiv für die gesamte Psychologie,* VIII (1906), 1-244; X (1907), 409-28. — K. Bühler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge,* 1907. — Benno Erdmann,

Umrisse zur Psychologie des Denkens, 1908. — Joseph Geyser, *Psychologie der Denkvorgänge*, 1909. — John Dewey, *How We Think*, 1910 (trad. esp.: *Cómo pensamos*. 1928). — W. Betz, *Psychologie des Denkens*, 1918. — R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*, 1921 (del mismo autor: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*, 1913). — Henri Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924. — G. Störring, Das *urteilende und schliessende Denken in kausaler Behandlung*, 1926. — Georges Dwelshauvers, *L'étude de la pensée, méthodes et résultats*, 1934. — Max Wertheimer, *Productive Thinking*, 1946. — H. H. Price, *Thinking and Experience*, 1953. — J. S. Bruner, J. J. Goodnow y G. A. Austin, A *Study of Thinking. An Analysis in the Utilizing of Information for Thinking and Problem Solving*, 1956. — Paul Foulquié, S. J., *La pensée et l'action*, 1962. — De Heidegger, también: Aus *der Erfahrung des Denkens*, 1954. — Muchas de las obras citadas en la bibliografía del artículo PENSAMIENTO se refieren también, naturalmente, al problema del pensar como proceso psicológico; referencias al problema se encuentran también en casi todas las obras citadas en la bibliografía del artículo PSICOLOGÍA.

PER SE. Esta expresión latina traduce la expresión griega καθ'αὑτό; ambas pueden verterse al español mediante la expresión 'por sí' y también por sí mismo'. Aristóteles (*Met.*, Δ 18, 1022 a 24-35) indica que καθ'αὑτό [*per se*] puede entenderse de varios modos: como el *qué* de cada ser, su "quiddidad" (Calias entendido καθ' αὑτό es Calias y el *qué* de Calias); como lo que se halla en la esencia (Calias es animal καθ'αὑτό); como el modo de ser de un atributo recibido directamente por el sujeto o por una de sus partes (la superficie es blanca καθ'αὑτό ; el alma es un ser viviente καθ'αὑτό); como lo que no tiene otra causa que sí mismo (el hombre es hombre por sí, aun cuando tiene varias causas formales, como el ser animal y el ser bípedo); como todo atributo que pertenece a un solo sujeto en tanto que este solo sujeto (lo separado es, así, καθ'αὑτό).

El ser καθ'αὑτό, *per se*, se contrapone con frecuencia al ser κατὰ συμβεβηκός , *per accidens*; en efecto, mientras el accidente inhiere en un sujeto, que es substancia, la substancia no inhiere en ningún otro sujeto (a menos que se use, equivocadamente, 'inherir' en el sentido de 'depender de', en cuyo caso una substancia podría "inherir" en otra). Por eso la substancia (VÉASE) es considerada a veces como algo que es *per se*. Ahora bien, mientras en el pensamiento griego no parece haber dificultad en concebir el carácter *per se* —o *perseitas*, perseidad— de la substancia, en el pensamiento cristiano ello no parece ser posible. En principio, ninguna substancia creada puede ser *per se y* tampoco en rigor *a se* (VÉASE), ya que es característico de todo lo creado el tener un ser dependiente; por eso lo creado es básicamente *ab alio* ("procedente de otro" en un sentido radical de 'proceder de'). Sin embargo, como el ser *ab alio* (o *in alio)* podría entender solamente como un ser *per accidens*, y el hecho de ser creado no autoriza a identificarlo con el ser meramente accidental, es perfectamente posible usar *per se* para referirse a ciertos entes creados. Lo único que es menester, es precisar su significado o, mejor dicho, su modo de uso.

Advirtamos ante todo que *per se* no es lo mismo que *in se*, αὐτό. *In se* es "el ser mismo", como cuando se dice que la bondad es bondad *in se*, αὐτό bondad "en sí" o "en sí misma". *Per se* se dice (en el vocabulario escolástico) de lo que constituye (formalmente) una substancia; no es la causa de la substancia, sino su razón formal. En algún sentido la substancia es *per se*, tiene *perseitas*, porque tiene una capacidad para existir, lo que quiere decir que se funda en su propia capacidad para existir. Siempre que se admita que últimamente procede de su creador, la substancia, una vez dada, puede ser *per se*. En un sentido eminente, el ser *per se* compete solamente a Dios, el cual es *per se ipsum y per se subsistens*. Pero en otro sentido el ser *per se* puede competir a una substancia creada. Lo que no puede competir a tal substancia en ningún caso es el ser *a se*, o la *aseitas*, aseidad (véase A SE). En efecto, el ser *a se* es el que existe por sí mismo y, por así decirlo, "desde sí mismo": es la verdadera *causa sui* (VÉASE).

El modo como hemos entendido la aplicación de *per se* en el párrafo anterior no agota todos los usos de *per se*. Santo Tomás enumera cuatro usos *(I an.*, 10) y algunos de ellos tienen un alcance más estrecho que el mencionado; sin embargo, en todos los casos si algo es *per se* es *prius* a algo que es *per aliud*.

Varios autores modernos hablaron del *per se* de Dios, entendiendo el *per se* como un ser o un existir por sí mismo. Tal sucede con Descartes. En las "Primeras Objeciones" (a las *Meditaciones metafísicas*), Caterus indicaba que la expresión *per se (pour soi)* se toma en dos sentidos: una, positivamente, por sí mismo como por una causa; otra, negativamente, y es lo mismo que *a se (de soi-même)* y no *ad alio (par autrui)*. Descartes contesta ("Primeras respuestas") que la significación negativa de *per se* solamente procede de la imperfección del espíritu humano y no tiene ningún fundamento en las cosas. Pero Dios es *per se*, dice Descartes, no sólo negativamente, sino, "por el contrario, muy positivamente". También Arnauld ("Cuartas Objeciones") se refiere a este punto, y considera la opinión de Descartes "un tanto osada": es contradictorio que algo sea por sí mismo positivamente (como yo soy por mí mismo) y "como por una causa". Es mejor, pues, negar que yo sea por mí mismo positivamente. A lo cual contesta Descartes ("Cuartas respuestas") que si se entiende *per se* sólo negativamente, refiriéndose a un ser que existe y del cual no se puede preguntar por qué existe, no tendríamos medio de demostrar la existencia de Dios por Sus efectos. Un uso de *per se* idéntico al de *a se se* encuentra en Spinoza por razón de su idea de la sola existencia de *la* Substancia; en efecto si no hay sino *Deus sive Natura*, será a la vez *per se y a se*, o si se quiere, su *per se* será lo mismo que su *a se*.

Advirtamos que la expresión hegeliana *für-sichsein* suele traducirse en español por "ser para sí" (o "ser para sí mismo"). Esta traducción tiene su justificación en que la expresión 'por sí' (o 'por sí mismo') podría en principio usarse para traducir la expresión hegeliana *an-sich-sein*, ya que, en el sistema de Hegel, el ser que es en sí es también "por sí" (cuando menos en uno de los sentidos tradicionales del *per se*). Además, en la locución 'para' se advierte mejor el carácter de "regreso hacia sí" que constituye el *für-sichsein*, especialmente en la forma completa y ya definitivamente cerrada del *an und für sich sein*

— el "en y para sí mismo". Por razones análogas se traduce la expresión de Sartre *Pour-Soi* con la expresión 'Para-sí' y no 'Por sí', ya que también la locución 'para' indica mejor que por' el ser de la conciencia.

Para la expresión *Per se nota,* véase al artículo sobre esta expresión.

PER SE NOTA. En varios artículos (DIOS [III], ONTOLÓGICO [PRUEBA], QUOAD NOS) nos hemos referido a la expresión *per se nota,* usada por muchos escolásticos y también por algunos autores modernos. Resumiremos y precisaremos aquí los usos y significado de esta expresión.

Indiquemos, por lo pronto, que *notum (notus, nota, notum* = "conocido", "a", "sabido", "a") es usado en diversas expresiones, tales como: *notum in se* o *notum naturae* (conocido en sí mismo o en su propia naturaleza), *notum per accidens* (conocido por su accidente o accidentes), *notum per aliud* (conocido por otra cosa), *notum rationi* o *notum secundum rationem* (conocido por la razón o según la razón), *notum secundum sensum* (conocido por los sentidos o según los sentidos), etc. Entre tales expresiones nos interesan ahora las dos siguientes: *notum quoad se y notum quoad nos.* La primera significa "conocido en cuanto a sí mismo", es decir, "cognoscible en sí mismo" en cuanto que "evidente por sí mismo" y sin necesitar prueba. La segunda significa "conocido con respecto a nosotros", es decir, "conocido por un sujeto" en cuanto que "cognoscible por un sujeto" mediante prueba. La distinción en cuestión es paralela a la que se establece entre *propositio per se nota* (abreviado: *per se nota) y propositio quoad nos* (abreviado: *quoad nos*). La proposición *per se nota* (llamada también *propositio immediata*) es una proposición que no tiene ninguna otra anterior a ella. Podría en principio admitirse que tal proposición tiene la naturaleza de un postulado, pero ha sido más común afirmar que es una proposición evidente por sí misma. Esta evidencia puede ser puramente lógica. Tal ocurre cuando se dice que toda proposición en cuanto proposición es *per se nota,* ya que se incluye a sí misma, o cuando se predica lo mismo de lo mismo; en rigor, tales proposiciones no son sólo *notae per se,* sino, como decía Santo Tomás, *notissimae per se.* Pero puede tratarse de una proposición que funciona como un principio indemostrable y a la vez evidente por sí mismo, es decir, como un axioma. En este caso la proposición en cuestión es *per se nota in se o quantum in se.* A la vez, este último tipo de proposición puede ser de dos tipos: o una proposición analítica (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO), en la cual el predicado está incluido en el sujeto, o una proposición cuya verdad no puede negarse. La mayor parte de los problemas planteados con respecto a la índole de las proposiciones *per se notae se* refirieron a este último tipo de proposición, y especialmente al ejemplo "Dios existe". En efecto, para unos esta proposición es *per se nota* y hay que sentir a ella a causa de su plena evidencia. En tal caso la proposición en cuestión es *per se nota (quoad se nota) y* también *quoad nos.* Para otros, en cambio, la proposición referida es *per se nota* solamente *in se,* pero no lo es *quoad nos,* de modo que requiere demostración desde el punto de vista de un sujeto (finito).

PERCEPCIÓN. El término 'percepción' alude primariamente a una aprehensión, sea cual fuere la realidad aprehendida. Percibir es, en efecto, fundamentalmente "recoger". Cuando esta "recolección" afecta a realidades mentales se habla, como hacía Cicerón, de *perceptiones animi,* es decir, de la aprehensión de notas intelectuales, de *notiones.* El vocablo 'percepción' parece implicar, pues, desde el primer momento algo distinto de la sensación, pero también algo distinto de la intuición intelectual, como si estuviera situada en un medio equidistante de ambos actos. Por eso se ha llegado a definir la percepción en un sentido amplio como la "aprehensión directa de una situación objetiva", lo cual supone la supresión de actos intermediarios, pero también la presentación del complexo objetivo como algo por sí mismo estructurado. Locke llegaba ya a una definición parecida cuando señalaba que la percepción es un acto propio del entendimiento, de tal modo que la *perception y* la posesión de "ideas" *(having ideas)* es una y la misma cosa *(Essay,* II, I, § 9). Según el mismo filósofo hay tres clases de percepciones: "(1) La percepción de las ideas en nuestros espíritus. (2) La percepción de las significaciones de los signos. (3). La percepción del parentesco o aversión *(connection or repugnancy),* acuerdo o desacuerdo existente entre nuestras ideas" *(op. cit.,* II, xxi, § *5).* El entendimiento (VÉASE) es definido entonces como el poder de percepción. Leibniz distingue entre percepción y apercepción o conciencia, y define la primera como "el estado pasajero que comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple". Para Kant, la percepción es la conciencia empírica, es decir, "una conciencia acompañada de sensación". Las anticipaciones de la percepción son uno de los principios del entendimiento que se refieren al hecho de la posesión de una cantidad intensiva o un grado por la sensación y la realidad correspondiente de todos los fenómenos. Ahora bien, es característico de casi todas las doctrinas modernas y contemporáneas acerca de la percepción el hecho de situarla siempre en el mencionado territorio intermedio, entre el puro pensar y el puro sentir, así como entre el sujeto y el objeto. La diferencia establecida en este respecto entre el idealismo y el realismo parece concernir solamente a una mayor o menor aproximación a cada uno de estos términos. Por ejemplo, para Descartes y para Spinoza, la percepción es sobre todo un acto intelectual; esta concepción ha conducido muchas veces a una distinción rigurosa entre percepción y sensación, aun en el caso de que la primera fuera estimada como aprehensión de objetos sensibles. Esta distinción se ha conservado en la mayor parte de las tendencias de la psicología moderna, donde la percepción es una aprehensión de una situación objetiva basada en sensaciones y acompañada de representaciones y frecuentemente de juicios en un acto único que sólo por el análisis puede descomponerse. Pero la percepción es considerada entonces no ya exclusivamente como un acto de la inteligencia, sino como aprehensión psíquica total. Otra cuestión muy debatida acerca de la percepción ha sido su carácter mediato o inmediato: el realismo se ha inclinado por lo general a sostener la inmediatez; el idealismo, en cambio, parece tender a afirmar que hay algo mediato. Según R. G. Collingwood —que resume aquí la posición idealista sobre la naturaleza de la percep-

ción—,"la inmediatez de la percepción no excluye la mediación; no es abstracta inmediatez (sensación), sino que contiene implícitamente un elemento de mediación (pensamiento)" *(Spéculum mentís,* VI, 1).

Por razones que sería largo poner en claro hay una cierta afinidad entre las teorías idealistas y las teorías fenomenistas (o fenomenalistas) de la percepción. En efecto, ambas teorías están, según apuntamos, en favor de la idea de que la percepción no es algo inmediato, a diferencia de la insistencia en la inmediatez que caracteriza las teorías realistas. Así, por ejemplo, los fenomenistas sostienen que cuando alguien ve un objeto, ve la apariencia de un objeto —o, si se quiere, ve el objeto en cuanto apariencia—, pero no ve propiamente el objeto. En cambio, los realistas sostienen que cuando alguien ve un objeto, un objeto le aparece sin que haya, sin embargo, diferencia entre la apariencia y el objeto. Los fenomenistas difieren de los idealistas en que no aceptan, como los últimos, que la "mediación" entre el objeto y la apariencia consista en el "pensamiento", en la "reflexión", etc.

Un problema en el que se han manifestado asimismo divergencias entre varias posiciones filosóficas ha sido el de la llamada "interioridad" o "exterioridad" del acto de la percepción — si bien en algunos casos, como sucede, según veremos luego, en Bergson, la afirmación de la "exterioridad" sea únicamente un punto de partida destinado a colocar el citado problema más allá del realismo y del idealismo, a diferencia de las teorías neorealistas, a que también nos referiremos luego, que sostienen la posibilidad de considerar la percepción como el aspecto que ofrece un "acontecimiento" percibido a un "acontecimiento" llamado precisamente "percipiente". Las teorías "interioristas" de la percepción vinculan, por su lado, el acto de la percepción a la realidad de la "fuerza"; es lo que ocurre con Jules Lachelier al afirmar que "el movimiento desarrollado en la extensión no tiene conciencia de sí mismo, porque está, por así decirlo, todo entero fuera de sí mismo", pero que "el movimiento concentrado en la fuerza es precisamente la percepción, tal como la ha definido Leibniz, es decir, la expresión de la multiplicidad en la unidad" *(Du fondement de l'induction,* 1871, ed. 1924, pág. 94). Ello supone, según dicho autor, dos condiciones: (a) que, en vez de dispersarse en el tiempo y en el espacio, la fuerza y el movimiento se junten en un cierto número de sistemas; (b) que el detalle de esos sistemas se concentre aun más reflejándose en una pequeña cantidad de "focos" donde la conciencia se exalta por una especie de acumulación y de condensación. Por eso el alma es definida aquí como la "unidad dinámica del aparato perceptivo" por la misma razón por la cual la vida es definida como la "unidad dinámica del organismo".

En su análisis de la materia y de la memoria, Bergson no entiende simplemente la percepción como la aprehensión de una realidad por un sujeto psíquico. La noción de percepción puede dar origen a dos diversas concepciones. Mientras para la ciencia, donde hay un sistema de imágenes sin centro, la percepción sólo puede ser explicada mediante el supuesto de una conciencia concebida como epifenómeno o fosforescencia de la materia, para la conciencia la percepción representa una armonía entre la realidad y el espíritu. De ahí las opuestas doctrinas gnoseológicas del realismo y del idealismo, doctrinas que tienen como común fundamento el gratuito supuesto de que la percepción es sólo un conocimiento. Para Bergson, en cambio, la percepción es primariamente acción, pues si bien existe una diferencia entre el cerebro y la medula, tal diferencia es únicamente de grado y nunca de esencia. Ahora bien, la percepción debe producirse en los llamados "centros de acción" de la materia viva; cuanta mayor posibilidad hay de "tener" la reacción inmediata y mayor es la distancia entre la actividad y la pasividad de la sensación, la percepción surge tanto más fácilmente. Pero la percepción no es, según Bergson, mera aprehensión psíquica con vistas a un conocimiento. Hay una "percepción pura" (sin memoria) absolutamente encerrada en un presente, una "percepción impersonal" sobre la cual se acumula la individualidad de la memoria. La representación de una imagen no es concebida entonces como el hecho de destacarse o potenciarse su presencia, sino, a la inversa, como una disminución de ella. La percepción percibe de la "presencia integral" de la cosa lo que le interesa. En la percepción, el ser se hace opaco a las cosas, las refleja como un objeto en parte impenetrable. De ahí que las cosas inanimadas "se perciban" enteramente, porque, por así decirlo, son "transparentes" unas a las otras. Por eso la representación consciente de las cosas se ha hecho posible gracias a que se reflejan contra los centros de acción espontáneos. En otros términos, mientras la conciencia elimina, la percepción lo absorbe todo, pero no conoce. La percepción no es, pues, una "fotografía" de las cosas, pues éstas se hallan ya previamente "fotografiadas". Sólo la memoria introduce en la percepción una subjetividad, la cual es necesaria para que haya conciencia y no sólo percepción pura. Pero la percepción no sólo se distingue de la conciencia por las notas antedichas; se distingue también de la afección, la cual surge en virtud de un esfuerzo por rechazar la excitación. Mientras la percepción mide el poder reflector, la afección mide el poder absorbente. La percepción está fuera del cuerpo; la afección, dentro de él. Por eso los objetos se perciben en sí mismos y no en un sujeto psíquico.

El problema de la percepción ha sido examinado con gran detalle por muchos de los llamados "neo-realistas" ingleses (véase NEO-REALISMO). Estos filósofos no son propiamente realistas, por cuanto no admiten la tesis antes reseñada de la inmediatez en la percepción, pero no son tampoco idealistas por cuanto no hacen intervenir, como término mediato, ni el pensamiento ni la reflexión. Su neorealismo en este respecto se parece en muchos casos a un fenomenismo, por lo menos en la medida en que dan considerable importancia a los llamados *sensa* como elementos entre el objeto y el acto de percepción del objeto. Se han comparado estos *sensa* a las *species,* y en particular a las *species sensibiles,* escolásticas, pero no hay que extremar demasiado la comparación. Característico de los neorealistas ingleses es el tender a considerar los actos de percepción y las percepciones como "acontecimientos" *(events),* de tal suerte que, según antes apuntamos, puede inclusive hablarse de un *percipient event* o "acon-

tecimiento percipiente" en el caso del acto de la percepción. Sin embargo, dentro de una tendencia común hay diferencias en los modos como los neo-realistas ingleses (filósofos como C. D. Broad, T. Percy Nunn, H. A. Prichard, Norman Kemp Smith, John Laird, H. H. Price) explican la percepción. Unos, como T. Percy Nun, se inclinan hacia lo que podríamos llamar "objetivismo realista" en la medida en que atribuyen los citados *sensa* a los objetos mismos. Otros, como H. H. Price (VÉASE), suponen que los *sensa* o, mejor, los *sense-data*, pertenecen al objeto, constituyendo "familias" de *sensé data.* Pero señalan a la vez que no puede decirse gran cosa del "objeto mismo" y que sólo por las dificultades que plantea una teoría "representacionista" de la percepción, es mejor atenerse a un cierto fenomenismo.

Algunos filósofos, como J. E. Turner (nac. 1875: *A Theory of Direct Realism, and the Relation of Realism to Idealism*, 1925), llegan a subrayar lo que puede llamarse "elementos realistas" en la percepción, que desembocan en un claro representacionismo. Reaccionando contra esta tendencia ciertos autores, como A. C. Ewing (nac. 1900: *Idealism,* A *Critical Survey,* 1934), destacan la imposibilidad de percibir sin de algún modo categorizar lo percibido.

Los "neo-realistas" ingleses, especialmente autores como H. H. Price, han considerado sus teorías de la percepción como una "fenomenología de la percepción", distinta tanto de un simple examen de los datos psicológicos y neurofisiológicos de la percepción como de una metafísica de la percepción. Desde muy distintos supuestos la fenomenología (VÉASE) en sentido estricto se ha ocupado asimismo de las cuestiones de la percepción tratando de describir en qué consisten los actos perceptivos. Husserl ha hablado de percepción interna como una "percepción inmanente" y de la percepción externa como una "percepción trascendente". Por la primera se entienden las vivencias intencionales cuya esencia consiste en que sus objetos intencionales pertenecen al mismo flujo vivencial. Por la segunda se entienden las vivencias intencionales en que no tiene lugar esta referencia inmediata. La percepción es sensible cuando aprehende un objeto real, y categorial cuando aprehende un objeto ideal. En la percepción sensible "es aprehendido directamente o está presente *in persona* un objeto que se constituye de modo simple en el acto de la percepción". En la categorial, en cambio, se constituyen nuevas objetividades, que se fundan en las anteriores y se refieren a ellas. Es fácil ver con ello que la fenomenología de la percepción tiene una base psicológica, pero un propósito ontológico. Ahora bien, más que con Husserl sucede esto con Merleau-Ponty. Hemos hecho referencia a su teoría de la percepción en el artículo a él dedicado. Agreguemos aquí el resumen que el propio filósofo dio de su doctrina *(Bulletin de la Société française de philosophie,* Año 1947), por incluir las bases ontológicas de ella. Puede reducirse a tres puntos: (1) La percepción es una modalidad original de la conciencia. El mundo percibido no es un mundo de objetos como el que concibe la ciencia; en lo percibido hay no sólo una materia, sino también una forma. El sujeto percipiente no es un "interpretador" o "descifrador" de un mundo supuestamente "caótico" o "desordenado". Toda percepción se presenta dentro de un cierto horizonte y en el mundo. (2) Tal concepción de la percepción no es sólo psicológica. No puede superponerse al mundo percibido un mundo de ideas. La certidumbre de la idea no se funda en la de la percepción, sino que descansa sobre ella. (3) El mundo percibido es el fondo siempre presupuesto por toda racionalidad, todo valor y toda existencia.

Algunas de las doctrinas de la percepción antes mencionadas usan datos psicológicos; tal ocurre sobre todo con la doctrina de Merleau-Ponty. En la mayor parte de los casos, sin embargo, se trata de doctrinas y análisis filosóficos que pueden o no utilizar datos psicológicos, tratar o no de fundamentar las investigaciones psicológicas sobre la percepción, etc. En general, ninguna de las doctrinas reseñadas excluye como poco iluminativos los datos sobre la percepción que puedan proceder de investigaciones psicológicas. Una exclusión decidida de tales datos se hallan únicamente en autores para quienes el problema de la percepción es, filosóficamente hablando, el problema de cómo se usan y en qué sentido propio se usan expresiones en las que se hallan envueltos términos relativos a percepciones. Tal sucede, por ejemplo, con Gilbert Ryle, el cual manifiesta que es erróneo examinar la percepción filosóficamente suponiendo que percibir es un proceso o estado corporal, o que es un proceso o estado psicológico, o algo a la vez corporal y no corporal. La óptica, la acústica, la neurofisiología, etc. revelan, indica Ryle, importantes conexiones acerca del ver, oír y las cosas de que hablan tales ciencias, pero no es legítimo fundarse en lo que dicen tales ciencias para resolver el dilema —o los dilemas— de la percepción. En completa oposición a estas opiniones de Ryle se hallan las de quienes han examinado las cuestiones relativas a la percepción desde el punto de vista psicológico y neurofisiológico —como ha ocurrido, por ejemplo, en las investigaciones fundadas en el behaviorismo o en el "gestaltismo" (véase ESTRUCTURA). En los últimos lustros, además, se ha trabajado mucho en el problema de las llamadas "bases físicas" —neurofisiológicas— de la percepción (W. Grey Walter, W. Pitts, E. D. Adrian, W. Köhler y otros). Auxiliados por las técnicas electroencefalográficas, los neurofisiólogos han alcanzado resultados ya muy satisfactorios. Importante en particular ha sido el descubrimiento del llamado "ritmo alfa" emitido por la corteza cerebral. Este ritmo se registra cuando un sujeto se halla en estado de reposo, y resulta "perturbado" cuando tienen lugar percepciones (especialmente visuales). El ritmo alfa opera al modo de una emisión continua de ondas sobre la cual se "modulan" otras emisiones. Ha sido comparado por ello con el tono muscular permanente sobre el cual se modulan los diversos movimientos musculares; y hasta se ha hablado de un "tono cortical". Como la emisión continua cortical ofrece analogías con las emisiones continuas de los aparatos emisores de radar y televisión, se piensa que sin necesidad de llegar a "reduccionismos" precipitados entre los dos fenómenos, el estudio de las segundas puede arrojar considerable luz sobre la comprensión de la primera.

Relacionadas en parte con los trabajos anteriores se hallan las investigaciones de la percepción que han hecho uso de los procesos perceptivos

o supuestamente perceptivos que tienen lugar en ciertas máquinas construidas al efecto. La más conocida de estas máquinas es el llamado "Perceptron", el cual consiste en un dispositivo que permite efectuar selecciones de estímulos (por ejemplo, colores), a base de "percepciones" anteriores registradas y almacenadas por la máquina. Las analogías entre las percepciones humanas y las "percepciones" de la máquina han sido reforzadas por medio de conexiones relativamente "arbitrarias", similares a las conexiones que existen en el sistema nervioso, y sobre todo, por medio de conexiones en las cuales se dan "repeticiones" y "redundancias". Es todavía asunto debatido si en este caso nos las habemos con auténticas "percepciones" o si se trata únicamente de una analogía entre dos sistemas, pero no una igualdad de naturaleza entre ellos. Una teoría completamente "fisicalista" de la percepción en el sentido apuntado, es decir, fundada en la idea de que cualesquiera percepciones sensibles —y todas las formas de la llamada "conciencia"— que se hallan en el hombre pueden ser producidas en principio en máquinas o robots, han sido propuestas por James T. Culbertson *(op. cit.* bibliografía).

Se habla a veces también de "percepción extra-sensible" para designar las percepciones o supuestas percepciones que tienen lugar independientemente de los marcos normales psicológicos y neurofisiológicos. A los problemas planteados por tal tipo de percepción nos hemos referido en METAPSÍQUICA. Observemos que a veces se han incluido entre las llamadas "percepciones extra-sensibles" ciertos tipos de percepción especialmente aguda, inducida generalmente por drogas.

Naturaleza, análisis y fenomenología de la percepción: W. Enoch, *Der Begriff der Wahrnehmung*, 1890. — H. Schwarz, Das *Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Physiologen und des Philosophen. Beitrag zur Erkenntnistheorie und empiristischen Psychologie*, 1892. — H. Bergson, *Matière et Mémoire*, 1896. — W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie des Wahrnehmens*, 1910. — C. D. Broad, *Perception, Physics and Reality*, 1913. — P. F. Linke, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre. Untersuchungen über die Bedeutung der Gegenstandstheorie und Phänomenologie für die experimentelle Psychologie*, 1918, 2ª edición, 1929. — Melchior Palágyi, *Wahrnehmungslehre*, 1925. — Erich Jaensch, *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis*, 2 vols., 1927-1931. — H. H. Price, *Perception*, 1932. — Cornelio Fabro, *La fenomelogia della percezione*, 1941.— Id., íd., *Percezione e pensiero*, 1941. — M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, 1957). — H. A. Prichard, *Knowledge and Perception. Essays and Lectures*, 1950. — Yrjoo Reenpää, *Ueber Wahrnehmen, Denken und messendes Versuchen*, 1947. — J. Paliard, *La pensée et la vie; recherche sur la logique de la perception*, 1951. — J. Buchler, *Totvard a General Theory of Judgment*, 1951 (Cap. I). — A. A. Luce, *Sense Without Matter*, 1954. — Gilbert Ryle, *Dilemmas*, 1954, págs. 93-110 (Capítulo VII: "Perception"). — F, H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure*, 1955. — A. Michotte, J. Piaget, H. Piéron *et al.*, *La perception*, 1955. — R. M. Chisholm, *Perceiving; a Philosophical Study*, 1957. — D. W. Hamlyn, *The Psychology of Perception. A Philosophical Examination of Gestalt Theory and Derivative Theories of Perception*, 1957. — R. J. Hirst, *The Problems of Perception*, 1959. — Peter Krausser, *Untersuchungen über den grundsätzlichen Anspruch der Wahrnehmung zu sein*, 1960. — Joseph Moreau, *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*, 1960. — Leslie Paul, *Persons and Perception*, 1961. — Jean Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, 1961. — G. Mony, *La perception comme mode de réaction et instrument de progrès*, 1961. — R. Francés, *Le développement perceptif*, 1962. — J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, 1962 [reconstrucción por G. J. Warnock a base de notas manuscritas]. — Ernesto Maggioni, *Semántica della percezione*, 1962. — Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality*, 1963.

Bases físicas de la percepción: E. D. Adrian, *The Physical Background of perception*, 1947 [The Waynflete Lectures 1946]. — W. S. McCulloch y W. Pitts, "A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervious Activity", *Bulletin of Mathematical Biophysics*, V (1953). — W. Grey Walter, "Features of Electro-Physiology of Mental Mechanisms", *Perspectives in Neuro-Psychiatry*, ed. D. Richter, 1953. — J. C. Eccles, *The Neurophisiological Basis of Mind*, 1953 [Waynflete Lectures, 1952]. — J. R. Smythies, *Analysis of Percepción*, 1956. — Russell Brain, *The Nature of Expérience*, 1959. — D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World*, 1961. — James T. Culbertson, *The Minds of Robots: Sense Data, Memory, Images, and Behavior in Conscious Automata*, 1963. — Idea y percepción: Kazimierz Twardowski, *Idee und Perzeption*, 1892. — Percepción extrasensible: H. Bender, *Psychische Automatismen. Zur Experimentalphychologie des Unbewussten und der aussersinnlichen Wahrnehmung*, 1936. — J. B. Rhine, *Extrasensory Perception*, 1940 (véase también la bibliografía del artículo METAPSÍQUICA). — A. Huxley, *The Doors of Perception*, 1954 (trad. esp.: Las *puertas de la percepción*, 1957). — Percepción en Leibniz y en Kant: A. Sicker, *Die leibnizsche Begriffe der Perzeption und Apperzeption*, 1900. — L. Salomón, *Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibnitz bis Kant*, 1902. — Para la historia de la idea de percepción: D. W. Hamlyn, Sensation *and Perception; a History of the Philosophy of Perception*, 1961. — Para diversas teorías contemporáneas sobre la percepción: Justus Hartnack, *Analysis of the Problem of Perception in British Empiricism*, 1950 [Locke, Berkeley, Hume, y, sobre todo, More, Russell, Broad, Price]. — John W. Yolton, *Thinking and Perceiving*, 1962 [Piaget, Merleau-Ponty, Piéron, Ryle, H. H. Price, psicólogos de Würzburg, etc.].

PEREGRINO PROTEO (siglo II) es considerado como un filósofo de la escuela cínica, pero su simpatía por las corrientes místicas, su favorable inclinación al cristianismo, su entusiasmo por la sabiduría oriental, y en particular por la de los brahmanes, hacen de él, por un lado, un ecléctico, y por el otro una figura curiosa y hasta cierto punto novelesca (sobre la cual Wieland escribió en 1791 una novela). La muerte de nuestro filósofo fue apoteósica: se arrojó a las llamas durante las fiestas olímpicas del año 165. Correspondiendo a este temperamento hubo en Peregrino Proteo una acentuación de los rasgos extremistas del cinismo: desprecio de las normas y convenciones sociales, hasta límites increíbles (por lo menos según las descripciones de Luciano de Samosata). En este sentido Peregrino representó una reacción contra la tendencia al cinismo moderado de Demonax de Chipre.

E. Zeller, "Alexander (de Abonuteico) und Peregrinos, ein Betrüger und ein Schwärmer", *Deutsches Rundschau,* 1877, reimp. en *Vorträge und Abhandlungen,* II, 1877, págs. 154-88). — J. Bernays, *Lucian und die Kyniker,* 1879. — J. Vahlen, *Luciani de Cynicis iudicium. Lucianus de Peregrinis morte,* 1882. — M. Croiset, "Un ascète païen au siècle des Antonins. P. Protée", *Ac. des sciences et lettres de Montpellier,* sec. lettres, 6 (1880), 455-91. — Francisco Romero, "El enigma de Peregrino Proteo" (1955), en el volumen de F. R. titulado *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos,* 1960, págs. 43-56.

PEREIRA (BENITO), Benito Pereyra, Perera o Pererio (Pererius) (1535-1610), nac. en Ruzafa (Valencia), ingresó en la Compañía de Jesús en 1552 y vivió gran parte de su vida en Roma, en cuyo Colegio Romano fue profesor de Sagrada Escritura. Muy importante parte de la obra de Pereira es de carácter exegético; se destacan sus comentarios al *Génesis* y al libro de Daniel. En filosofía Pereira se distinguió por sus comentarios al Estagirita. Al hilo de los mismos analizó a fondo varios problemas metafísicos, entre ellos el del principio de individuación, que basó en la materia y en la forma al referirse a la unidad *individual y* distinción entre sí de los seres, y principalmente en la forma al referirse a la unidad y distinción de los seres entre sí.

Obras: *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim,* 1562. — *Commentatorium in Danielem prophetam libri sexdecim,* 1587. — *Commentatorium et disputationum in Genesim,* 4 *vols.* (I, 1589; II, 1592; III, 1595; IV, 1598). — *Selectarum disputationum in Sacram Scripturam,* 5 vols. (I, 1601; II, 1603; III, 1606; IV, 1608; V. 1610). — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1951, págs. 373-400.

PERELMAN (CHAÏM) nac. (1912) en Varsovia y se trasladó, muy joven aún, a Bélgica, estudiando en la Universidad de Bruselas y siendo nombrado luego profesor en la misma Universidad. Perelman ha trabajado en el campo de la lógica, especialmente en los problemas suscitados por las paradojas lógicas; en el análisis de conceptos fundamentales morales y políticos, sobre todo en el concepto de justicia, y en la cuestión de la naturaleza de los supuestos del pensamiento filosófico. Nos hemos referido brevemente a algunos de estos puntos en los artículos JUSTICIA y PROTOFILOSOFÍA. Pero la contribución más fundamental e influyente de Perelman ha sido el estudio de la argumentación filosófica y la revalorización de la retórica como "teoría de la argumentación". Hemos tocado este punto en el artículo RETÓRICA, donde hemos expuesto las principales intenciones de Perelman al respecto. Indiquemos aquí sólo, como información complementaria, que con sus estudios sobre la argumentación filosófica Perelman se propone "romper con una concepción de la razón y del razonamiento procedente de Descartes" para poner de relieve el amplio cuadro dentro del cual se insertan los múltiples y variados "medios discursivos". Perelman no rechaza el que ha sido llamado "razonamiento *more geométrico*"; indica solamente que este razonamiento es uno entre otros posibles modelos de argumentación. Los estudios de Perelman sobre la argumentación filosófica están fundados, por lo demás, en una idea "antiabsolutista" de la filosofía. Perelman ha manifestado que se opone a "los absolutismos de toda clase" y que no cree en "revelaciones definitivas e inmutables". En otros términos, se trata aquí también de propugnar una "filosofía abierta" o una "filosofía regresiva" contra toda "filosofía primera" pretendidamente absoluta.

Obras principales: *De l'arbitraire dans la connaissance,* 1933. — *De la justice,* 1945 (en trad. inglesa, con muchos agregados y modificaciones: *The Idea of Justice and the Problem of Argument,* 1963). — *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie,* 1952 [en colaboración con L. Olbrechts-Tyteca]. — *Cours de logique,* 3 fascículos, 2ª ed., 1956. — *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique,* 2 vols., 1958 [en colaboración con L. Olbrechts-Tyteca] (trad. esp. de la "Introducción" en *Retórica y lógica,* 1959 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. Nº 20, Segunda Serie]. — Además, numerosas colaboraciones en revistas (*Mind, Revue Internationale de Philosophie)* y *Actas* de Congresos (Congresos Internacionales de Filosofía, IX, X, XIII; Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa, VI, etc.). — Véase N. Bosco, *P. e un rinnovamento della retorica,* 1955.

PERFECCIÓN, PERFECTO. Se dice de algo que es perfecto cuando está "acabado" y "completado", de tal suerte que no le falta nada, pero tampoco le sobra nada para ser lo que es. En este sentido se dice de algo que es perfecto cuando es justa y exactamente lo que es. Esta idea de perfección incluye la idea de "limitación", "acabamiento" y "finalidad propia" y es una de las ideas que resurgen constantemente en el pensamiento griego. Se ha dicho inclusive que "perfecto", "terminado", "clásico" y "helénico" son aspectos diversos de un mismo y único modo de ser según el cual todo lo que no es limitado y, por así decirlo, "cerrado en sí mismo" es imperfecto.

Si lo perfecto es lo que acabamos de decir de él, será también lo mejor en su género, pues no habrá nada que pueda superarlo; todo cambio en lo perfecto introducirá en él alguna imperfección.

Estas dos significaciones de 'perfecto' fueron puestas de relieve por Aristóteles en su análisis de los sentidos de τέλειον (*Met.,* Δ 16, 1021 b 12 - 1022 a 2). A estos dos sentidos Aristóteles agregó otro: el que tiene 'perfecto' cuando se refiere a algo que ha alcanzado su fin, en cuanto fin loable. Aristóteles pone asimismo de relieve que 'perfecto' se usa a veces *metafóricamente* para referirse a algo que es malo, como cuando se dice "un perfecto ladrón". El que Aristóteles considere este último uso como simplemente metafórico indica ya que en su idea de perfección, y en todas las significaciones de la misma, late la noción de algo que es por sí bueno. En efecto, en principio no debería haber inconveniente en admitir que algo malo, o supuestamente malo, es perfecto aunque sea "malo", pues aun en este caso es perfecto en su género, el cual es un género de la "maldad". Pero el excluir lo malo de lo perfecto tiene en Aristóteles, y en el pensamiento griego en general, una razón de ser, y es que se estima que lo "malo" es de algún modo algo defectuoso, y, por tanto, no puede ser perfecto, como no lo es nada que posea algún defecto, o que le falte algo.

Si lo perfecto es algo "limitado", entonces todo lo que sea ilimitado será imperfecto. En virtud de ello se ha

dicho que los griegos consideraban como imperfecto lo infinito, ya que sólo lo que es "finito" puede estar "acabado". Nos hemos referido en parte a este punto en el artículo INFINITO; indiquemos aquí solamente que en la medida en que lo infinito se conciba como "lo inabarcable" parece que habrá que identificar lo infinito con lo imperfecto. Pero lo infinito puede concebirse de otros modos, y en uno de ellos por lo menos puede manifestarse la idea de perfección: es cuando lo infinito es algo absoluto. De todos modos, es cierto que ha habido entre los griegos cierta tendencia a excluir de la perfección la idea de infinitud, excepto cuando se ha comenzado a subrayar que lo infinito no es negativo, sino más bien positivo, esto es, que lo infinito no es negación (de límites), sino afirmación (de ser).

La idea de perfección ha tenido una importancia considerable en toda la historia del pensamiento occidental, especialmente desde el cristianismo, es decir, cuando Dios ha sido concebido como el modelo de la perfección, sino la perfección misma. Un ejemplo de ello lo tenemos en una de las formas de la prueba ontológica (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]) donde ser (o existencia) y perfección son equiparados. La idea de perfección ha sido, además, estrechamente relacionada con los que han sido llamados "principio de orden" (véase ORDEN) y "principio de plenitud". Todo ello no quiere decir que los términos 'perfección' y 'perfecto' hayan sido siempre entendidos del mismo modo. Los escolásticos, por ejemplo, tuvieron buen cuidado en distinguir entre varias formas de perfección. En principio, la perfección es equiparada a la bondad *(bonitas)*, en cuanto que se llama "perfección" cualquier bien poseído por algo. Puesto que se trata de un bien, se trata también de una realidad o actualidad, de suerte que lo contrario de *perfectus* es *defectus*; la *imperfectio* es, en suma, una *privatio*. Lo *perfectus* es concebido también como *completus*. Pero no toda *perfectio* es la misma. Dos tipos de perfección son claramente distintos entre sí: la perfección absoluta, según la cual lo que es declarado perfecto lo es de un modo completo, y la perfección relativa, que es perfección sólo con respecto a algo que es absolutamente perfecto o perfecto en sí. Sólo Dios puede ser considerado como perfección absoluta; todo lo demás tiene (si la tiene) una perfección relativa. Además de ello, se distinguió entre diversas formas de perfección de acuerdo con aquello con respecto a lo cual algo se dice que es perfecto. La idea de perfección fue equiparada con la idea de acto, de modo que la perfección absoluta o perfección absolutamente pura es aquella que excluye cualquier potencia, esto es, cualquier imperfección. En todo caso, el orden del universo fue considerado a menudo como un "orden de la perfección", desde la perfección absoluta y completa, que es la de Dios, hasta la Tierra, que ocupa el lugar inferior en el citado orden.

Según lo anterior parece que la idea de perfección ha estado siempre ligada a la idea de ser (y de existencia). Ello es cierto en cuanto que en la mayor parte de los casos la idea de ser se ha unido a la de valor. Podemos, sin embargo, introducir la distinción entre el ser y el valor que ha sido más común en la época moderna, o parte de ella, y clasificar del modo siguiente los significados de perfección.

Por un lado, algo puede ser perfecto en lo que es. Por otro lado, algo puede ser perfecto en lo que vale. Finalmente, algo puede ser perfecto a la vez en lo que es y en lo que vale.

Cada uno de los tres anteriores significados se puede dar en cada uno de los siguientes tipos de perfección: La perfección absoluta *(absolute, per se)* y la perfección relativa *(secundum quid)*. Según ello habrá: 1. Lo perfecto absolutamente en lo que es. 2. Lo perfecto absolutamente en lo que vale. 3. Lo perfecto absolutamente en lo que es y en lo que vale. 4. Lo perfecto relativamente en lo que es. 5. Lo perfecto relativamente en lo que vale. 6. Lo perfecto relativamente en lo que es y en lo que vale.

Debe observarse que lo perfecto relativamente en cualquiera de los tres significados indicados (4, 5 y 6) puede a su vez entenderse de dos modos: como lo perfecto en principio o *simpliciter*, y como lo perfecto de lo que hay (o lo mejor de lo que hay), que puede llamarse lo perfecto "sencillamente". Esta distinción nos parece importante con el fin de hacer posible entender la perfección en relación con las posibilidades existentes para realizarla. Como ejemplo, puede valer el siguiente. Aristóteles consideró que la mejor y más alta actividad humana es la contemplación. La contemplación es, pues, algo perfecto, siendo un bien para todos los hombres, independientemente de las circunstancias concretas sociales, históricas, etc. Ahora bien, esta perfección lo es, según hemos indicado, "sencillamente", es decir, dentro del marco del Estado-ciudad tal como lo concebía Aristóteles. "Entre lo que entonces había", la contemplación es lo perfecto. Pero si "hay otras cosas", la perfección puede ser otra entre ellas. Así, es posible que dentro del marco del Estado moderno haya otra posible idea de lo que es mejor, o más perfecto, para los hombres; esta perfección sería a la vez relativa y "sencilla", pero no dejaría de ser perfección.

Muchas obras de historia de la filosofía, especialmente de historia de la filosofía antigua y cristiana, tratan de la idea de perfección. Nos limitaremos aquí a mencionar algunos títulos particularmente interesantes al respecto: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea,* 1936. — Martin Foss. *The Idea of Perfection in the Western World,* 1946. — Frederick Sontag, *Divine Perfection: Possible Ideas of God,* 1962, especialmente Parte I. — Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics,* 1962 [para la idea de perfección según Hartshorne, véase ONTOLÓGICA (PRUEBA)].

PERFECTIHABIA. En la *Monadología* Leibniz dice que se podría dar a todas las substancias simples o mónadas creadas (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA) el nombre de "entelequias" (véase ENTELEQUIA). La razón de ello es que poseen una cierta perfección, ἔχουσι τὸ ἐντελές, o una cierta suficiencia, αὐτάρκεια "que hace de ellas fuentes de sus actividades internas y, por así decirlo, autómatas incorpóreos" (§ 18). La expresión 'una cierta perfección' se entiende a la luz de lo que el autor dice en otro párrafo de la misma obra. Leibniz se refiere a los atributos de Dios —la potencia (o el poder), el conocimiento y la voluntad— y a los de las mónadas creadas —el ser sujeto, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva— e indica que hay una correspondencia entre las dos series de atributos. Sin embargo, mientras en Dios los atributos en cuestión son infinitos o perfectos, en las mónadas creadas

son "sólo imitaciones proporcionales a la perfección de las mónadas" (§ 48). Por este motivo las mónadas creadas o entelequias pueden ser llamadas con el nombre que usó Hermolao Bárbaro para traducir el griego ἐντελέχεια, es decir, *perfectihabia.* En efecto, en las entelequias hay algo perfecto (*perfectumhabere*), pero no es una perfección absoluta —es decir, infinita—, sino solamente relativa y ordenada siempre a la perfección "primera". *In perfectihabiis,* en suma, la perfección es un "tener", no un "ser" perfección.

"PERFORMATIVE". Véase AUSTIN (J[OHN] L[ANGSHAW]), EJECUTIVO.

PÉRGAMO (ESCUELA DE). Dentro del Neoplatonismo (VÉASE) recibe el nombre de Escuela de Pérgamo la formada por Edesio de Capadocia, Crisantio, Eunapio de Sardes, Máximo, Juliano el Apóstata y Salustio (llamado Salustio el neoplatónico, a diferencia de Salustio el cínico y, desde luego, de Salustio el historiador). La escuela de Pérgamo se considera como la dirección más teúrgica (véase TEUHGIA) dentro del neoplatonismo y como la que más acentuó los aspectos práctico-religiosos. El iniciador de tal dirección, Edesio de Capadocia (*ca.* t 355), fue discípulo de Jámblico y tras un tiempo de retiro se trasladó a Pérgamo, donde tuvo varios discípulos, entre ellos Eusebio, Crisantio, y Máximo (llamado Máximo el neoplatónico para distinguirlo de Máximo de Tiro, de Máximo el cínico, y de Máximo el Confesor), a quien se debe un comentario a las *Categorías* aristotélicas en el espíritu de Alejandro de Afrodisia. Eusebio y Crisantio impartieron enseñanzas neoplatónicas al emperador Juliano el Apóstata (332-363), que después de haber sido educado en el cristianismo se convirtió al paganismo, justamente bajo la influencia del neoplatonismo de la escuela de Pérgamo, y utilizó abundantemente los argumentos de Jámblico, así como las doctrinas (y la forma literaria de la diatriba) del antiguo cinismo contra el cinismo nuevo. Las doctrinas de Juliano se hallan expuestas en sus discursos y cartas, así como en sus tres libros *Contra los cristianos,* de los cuales quedan algunos fragmentos conservados en la obra polémica del Obispo Cirilo. Salustiano, amigo de Juliano, escribió un tratado *Sobre los dioses y el mundo,* que es una especie de compendio neoplatónico. En cuanto a Eunapio de Sardes (*fl.* 360), autor de biografías de filósofos y de una obra histórica, siguió fielmente el ejemplo de Juliano.

Véase la bibliografía de NEOPLATONISMO. De las obras conservadas de Juliano hay numerosas ediciones (F. K. Hertlein, 1875 y sigs.; W. C. Wright, 1913-23; J. Bidez y Franz Cumont, 1922). Para Salustio, véase el artículo correspondiente. Para Eunapio: *Vitae sophistarum,* ed. I. F. Boissonade, 1822. Fragmentos de la obra histórica en Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum,* IV, 11 y siguientes.

PERIFILOSOFÍA. Proponemos este nombre para designar el conjunto de estudios que se han llevado a cabo, especialmente durante los últimos decenios, sobre las diferentes *formas, tipos* o *especies* de filosofías habidos en el curso de la historia o que se suponen posibles. De este modo podemos unificar trabajos tan diversos como los realizados en torno a las concepciones del mundo, a las formas del pensar, a las fases de la filosofía a los cuales nos hemos referido en diversos otros artículos (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA], MUNDO [CONCEPCIÓN DEL], PENSAR, TIPO). Un precedente de la perifilosofía puede hallarse en el modo de presentar la "historia" del pensamiento filosófico en épocas en las cuales no había aún, por lo menos en el sentido y en la proporción en que ha existido desde el siglo XVIII, y especialmente desde Hegel, conciencia histórica. Hemos tocado sumariamente este punto en los artículos Filosofía (Historia de la) —incluyendo la bibliografía— y Secta. Ahora bien, la clasificación de las filosofías en "sectas filosóficas", tan común hasta el siglo XVIII y que todavía siguió vigente, aunque por motivos distintos, en Cousin, no es sino una forma rudimentaria de la perifilosofía. Por lo tanto, la excluimos de este artículo. Excluiremos también de él la división de las doctrinas en "fases", tal como fue propugnada por Comte y Brentano, o en "tesis", tal como fue desarrollada por Renouvier. La clasificación de filosofías a la cual nos referimos es más bien el resultado o de una inducción histórica (como la efectuada por Teichmüller, Dilthey y Santayana) o de un examen de las formas de pensar resultante de un análisis de la estructura del pensamiento filosófico (como el ejecutado por H. Leisegang, S. P. Pepper y otros). A base de ello procederemos a dar algunos ejemplos de este tip6 de investigación.

Varios de ellos han sido proporcionados en los artículos mencionados. Así ocurre con Santayana y Tatarkiewicz (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). Así sucede también con Dilthey, Spranger, Wundt, L. Goldmann (V. MUNDO [CONCEPCIÓN DEL]). Así tiene lugar, finalmente, con Teichmüller (v.) y con las varias clasificaciones de carácter psicológico resumidas en la primera parte del artículo Tipo. Aunque las bases en las cuales se apoyan los mencionados autores son en muchos casos distintas, podemos unificarlas sin gran dificultad bajo nuestro concepto. En efecto, para lo que entendemos por 'perifilosofía' no importa que el supuesto del cual se parta sea psicológico o fundado en las formas objetivas del pensamiento. No importa tampoco que el contenido al cual se refiere sea estrictamente filosófico o bien se mezcle la filosofía con la concepción del mundo. Es suficiente que haya en la perifilosofía la conciencia de que las filosofías pueden ser clasificadas en especies o formas y aun de que es posible edificar una doctrina general de la clasificación filosófica que examine desde qué distintas bases son posibles las diversas clasificaciones presentadas. De hecho, la perifilosofía puede tener dos aspectos: (a) Un aspecto formal, o teoría general de las clasificaciones de doctrinas filosóficas, y (b) un aspecto material, o examen de las diversas clasificaciones ya existentes o que se consideren posibles. El primer aspecto está relacionado con lo que hemos llamado *Protofilosofía* (VÉASE), la cual puede servir de auxiliar a la perifilosofía. El segundo está relacionado con todas las clasificaciones que ya hemos estudiado, y a las cuales agregaremos otras cuatro a guisa de información: las de Hans Leisegang, S. P. Pepper, Max Scheler y F. Heinemann. Dicho sea de paso, las dos primeras clasificaciones representan (juntamente con las de Dilthey, Santayana y L. Goldmann) los ejemplos más iluminado-

res que se han dado hasta ahora de la "perifilosofía material".

Hans Leisegang (v.) ha estudiado el problema que aquí nos ocupa bajo el nombre de *las formas del pensar.* En un libro sobre este problema *(Denkformen,* 1928, 2* ed., revisada y aumentada, 1950), Leisegang indica que junto a la actual psicología de las concepciones del mundo (Jaspers) y a la teoría de las concepciones del mundo (Trendelenburg, Dilthey y su escuela), puede haber "una doctrina de los distintos tipos del pensar lógico". En rigor, esta doctrina es para Leisegang más fundamental que las anteriores psicología y teoría, pues éstas son reducibles a aquélla. En efecto, por forma del pensar entiende Leisegang "la totalidad conexa de la legalidad del pensar que resulta del análisis de pensamientos de un individuo consignados por escrito y cuyo complexo puede rastrearse también en otros" *(op. cit.,* pág. 15). Las formas del pensar no equivalen, pues, exactamente a las concepciones del mundo (aunque, según la terminología por nosotros propuesta, pertenecen ambas a la perifilosofía). Importante a este respecto es, según Leisegang, el examen de las distintas "lógicas" que se han dado en el curso de la historia de la filosofía (lógica aristotélica, lógica trascendental de Kant, lógica metafísica o especulativa de Hegel, logística), pues cada forma de pensar puede caracterizarse mediante dos elementos: el fondo metafísico y la lógica. De acuerdo con ello, establece Leisegang las cinco formas siguientes.

(1) La forma de pensar circular *(Gedankenkreis). Se* halla presente en Heráclito, en el Evangelio de San Juan, en San Pablo, en San Agustín, en el Maestro Eckhart, en Böhme, Goethe y otros autores. Ejemplo de ella es la frase de Heráclito: "Del Todo procede el Uno, y del Uno el Todo", en que un concepto, *A, se* une a un concepto, *B, y* éste de nuevo con *A* en la serie *ABBA.* Hay formas más complejas, pero todas siguen un modelo análogo. El fondo metafísico de esta forma de pensar es orgánico-espiritual; el mundo del espíritu sigue el mismo proceso que el de la vida. La lógica de esta forma consiste en el uso de "conceptos vivientes" (no abstractos o genéricos), en su unión *ABBA, ABBCCDD... ZA, y* en pruebas de carácter circular.

(2) La forma de pensar según el círculo de los círculos *(Kreis von Kreisen).* El ejemplo más eminente de ella es la filosofía de Hegel. Cada serie de tríadas dialécticas puede considerarse como encerrada en un círculo. Este círculo, con su tríada dialéctica, se combina con otros dos círculos de otras tantas tríadas dialécticas para formar parte de otro círculo, el cual se combina con otros dos conteniendo otras tantas tríadas dialécticas, etc. Así, en el sistema circular de la *Fenomenología del Espíritu,* objeto, experiencia y sujeto forman un círculo (el de la certidumbre sensible); concepto, percepción y entendimiento forman un segundo círculo (el de la percepción); lo íntimo, la fuerza y la intimidad forman un tercer círculo (el de la fuerza y el entendimiento). Los tres (con sus tríadas) se hallan alojados en otro círculo más amplio (el de la conciencia). El círculo de círculos de la conciencia, con el círculo de círculos de la razón y la conciencia de sí mismo, se hallan insertados en el círculo de círculos de círculos de la esencia absoluta. Más patente es aun el sistema circular en la *Enciclopedia:* cualidad, cantidad, medida, forman el círculo del ser; existencia, apariencia, realidad, forman el círculo de la esencia; sujeto, objeto e idea, forman el círculo del concepto. Los tres círculos (con sus tríadas) forman el círculo de la Lógica, que se combina con el de la Naturaleza (con sus tríadas y subtríadas) y el del Espíritu (con sus tríadas y subtríadas) para formar el círculo de círculos de círculos del Espíritu absoluto. El fondo metafísico de esta forma de pensar es el supuesto sinóptico y holológico según el cual la realidad es un todo cuyas partes solamente pueden ser entendidas en tanto que referidas al todo. La lógica de esta forma consiste en una dialéctica en la cual los conceptos son como células de un organismo, el juicio es una realización del concepto, y el razonamiento consiste en la sucesión dialéctica de los juicios.

(3) La forma de pensar según la pirámide de conceptos *(Begriffspyramide).* Ejemplos de ella son todas las formas de pensar clasificatorias (la de Aristóteles, la de muchos escolásticos, la de Kant) y, en general, las que se basan en la división (VÉASE) fundada a la vez lógica y ontológicamente. La clásica distribución de los entes en entes inorgánicos y orgánicos, de éstos en vegetales y animales, de éstos en irracionales y racionales, etc., o las clasificaciones botánicas y zoológicas, están basadas en dicha forma de pensar. El fondo metafísico de ella es la afirmación de la existencia de un mundo ideal de conceptos y objetos. Su lógica es la lógica de la división, con los conceptos definidos según género próximo y diferencia específica, con los juicios considerados como indicadores del orden ocupado por el sujeto en la clasificación, y con el sistema de prueba basado principalmente en el razonamiento silogístico.

(4) La forma de pensar euclídeo-matemática. Ejemplos entre los filósofos son Descartes y Spinoza. Se trata de la forma de pensar hipotético-deductiva que halló su expresión clásica en los *Elementos* de Euclides. Por estar apoyada en la deducción, Leisegang incluye también en ella ciertas cadenas silogísticas distintas de la deducción silogística aristotélica y orientadas hacia una *construcción* conceptual.

(5) La forma de pensar antinómica. Nicolás de Cusa, la teoría leibniziana del infinito, la doctrina kantiana de las antinomias, la filosofía de Schelling son algunos de los ejemplos de ella.

S. P. Pepper ha efectuado sus investigaciones perifilosóficas al hilo de un examen de las diversas hipótesis cósmicas (*World Hypothèses,* 1942), cada una de las cuales tiene en su base una metáfora (VÉASE) radical *(root metaphor).* Las hipótesis de que habla Pepper son solamente "hipótesis estructurales", es decir, se refieren a la estructura general del cosmos y solamente pueden ser comprobadas por "corroboración estructural". Las metáforas radicales hasta ahora habidas son, según el citado autor, las cuatro siguientes:

(I) La metáfora de la *similaridad,* que da origen al *formismo,* llamado también *realismo* o *idealismo platónico.* Ejemplos son Platón, Aristóteles, los escolásticos y muchos neorealistas. La correspondiente teoría de la verdad es la teoría de la adecuación (VÉASE).

(II) La metáfora de la *máquina*, que da origen al *mecanicismo*, llamado a veces *naturalismo*, *materialismo y* hasta *realismo*. Ejemplos son el atomismo (Demócrito), la concepción mecánica de la Naturaleza (Galileo, Descartes, Hobbes), el empirismo (Berkeley, Hume). Las especies de mecanicismo dependen de las especies de máquina considerada como modelo (un reloj, una dínamo, etc.). La correspondiente teoría de la verdad se basa en un proceso inferencial y simbólico. Una manifestación clásica del mecanicismo es el *determinismo*.

(III) La metáfora expresada en un *verbo* (hacer, experimentar, etc.) representando una sucesión, que da origen al *contextualismo*. Éste es llamado a veces *pragmatismo*. Ejemplos son Peirce, James, Bergson, Dewey, Mead. Esta hipótesis cósmica subraya el cambio y la novedad. La correspondiente teoría de la verdad es la teoría operacional.

(IV) La metáfora del *organismo* o, mejor, de la integración, que da origen al *organicismo*, comunmente llamado *idealismo absoluto* u *objetivo*. Ejemplos son Schelling, Hegel, Bradley, Royce. La correspondiente teoría de la verdad es la teoría de la coherencia.

El formismo y el mecanicismo son hipótesis analíticas. El contextualismo y el organicismo, sintéticas. El formismo y el contextualismo son teorías dispersivas; el mecanicismo y el organicismo, integrativas *(op. cit.*, pág. 142). Como ocurre con todas las formas del pensar, las hipótesis cósmicas se mezclan a veces; es fácil descubrir ejemplos de formaciones eclécticas.

Max Scheler ha presentado una serie de modos de pensar en sus investigaciones sobre la sociología (VÉASE) del saber. Tales modos están, pues, basados en el tipo de sociedad que los elabora o propugna. Si distribuimos la sociedad en dos clases —la clase baja y la clase alta— descubriremos, según Scheler, que ciertas formas son más adecuadas a la primera y otras más propias de la segunda. Así, la clase baja propugna el prospectivismo de los valores en la conciencia del tiempo, el punto de vista de la génesis, el mecanicismo, el realismo gnoseológico, el materialismo, el empirismo, el pragmatismo, el optimismo respecto al futuro y el pesimismo respecto al pasado, el modo de pensar dialéctico y el modo de pensar inspirado por la teoría del medio, en tanto que la clase alta propugna respectivamente el retrospectivismo, el punto de vista del ser, el teleologismo, el idealismo gnoseológico, el espiritualismo, el racionalismo, el intelectualismo, el pesimismo respecto al futuro y el optimismo respecto al pasado, el modo de pensar según la identidad y el modo de pensar innatista. Hay que observar al respecto que tales tesis no son —como ya lo subraya Scheler— teorías filosóficas, sino "modos de pensar y formas de intuir" y, por consiguiente, puede decirse que pertenecen a la perifilosofía.

William Ernest Hocking *(Types of Philosophy*, 1929, 3* ed., 1959) ha hablado de tres tipos básicos de filosofía: (1) Tipos basados en la metafísica (como el naturalismo, del cual se deriva el materialismo); (2) Tipos basados en la epistemología (como el pragmatismo y el intuicionismo); (3) Tipos basados en la metafísica y en la epistemología (como el dualismo, el idealismo, el realismo y el misticismo). En total son ocho "tipos de filosofía". Puede observarse que no está incluido el esplritualismo, pero ello es porque Hocking lo considera como un "tipo pre-filosófico" metafísico.

Richard McKeon ("Philosophy and Method", *The Journal of Philosophy*, XLVIII [1951], págs. 653-82; ed. separada, 1951) se ha referido a tres métodos filosóficos (el dialéctico, el logístico y el de investigación), cada uno de los cuales da origen a un tipo de filosofar peculiar. Hemos expuesto las ideas de McKeon a este respecto en el artículo MÉTODO.

Ernst Tropitsch *(Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, 1958) ha indicado que hay cuatro formas de pensamiento básicas: (1) el pensamiento biomorfo; (2) el pensamiento sociomorgo; (3) el pensamiento tecnomorfo y (4) el pensamiento místico. (2) y (3) son "intencionales", pues operan con la idea de propósito. Según Tropitsch, Aristóteles tiene una visión tecnomorfa de la causalidad; Platón defiende un tecnomorfismo de las ideas y un sociomorfismo en la moral. La visión "tradicional" del mundo es casi siempre "intencional", o basada en la noción de propósito.

F. Heinemann (*Existentialism and the Modern Predicament*, 1953, pág. 85) ha mostrado que, de acuerdo con el carácter polimórfico del pensar, hay muchos modos de pensamiento que, en nuestro vocabulario, podemos convertir en objetos de la perifilosofía. Así, dicho autor manifiesta que hay formas de pensar que dependen del tipo psicológico del pensador, de la época en la cual el pensador vive, del "campo" en el cual se mueve (del predominio de factores impersonales o personales). Ejemplos de formas de pensar dependientes del tipo de pensador son: pensamiento visual e intuitivo (Platón, Leonardo da Vinci, Descartes, Berkeley); pensamiento táctil (atomistas antiguos, materialistas); pensamiento analítico (Descartes, Hume, B. Russell, G. E. Moore); pensamiento dialéctico (Hegel, Marx); pensamiento reflexivo (Kierkegaard, Jaspers, Marcel). Ejemplos de formas de pensar dependientes de la época en la cual el pensador vive son: pensamiento osado (presocráticos, F. Bacon), pensamiento sistemático o enciclopédico (Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, Comte). Ejemplos de formas de pensar dependientes del "campo" en el cual el pensador se mueve son: pensamiento impersonal (filosofía científica), pensamiento personal (existencialismo).

John Hermán Randall, Jr. *(The Career of Philosophy*, 1962, y *How Philosophy Uses Its Past*, 1963) ha desarrollado una idea de "tradición filosófica" —o, mejor dicho, de "tradiciones filosóficas"— que puede considerarse asimismo como "perifilosófica". Según Randall, uno de los "modelos históricos" que permiten comprender la historia —y las historias— de la filosofía es lo que llama "una tradición filosófica". Ésta es un conjunto orgánico, compuesto de elementos que continuamente cambian de posición de acuerdo con nuevas exigencias y nuevas experiencias, y relacionado con otros conjuntos orgánicos del mismo tipo, es decir, con otras "tradiciones". Así, "la tradición filosófica" es a la vez una concepción del mundo, una actitud filosófica, un conjunto de métodos, etc. — algo parecido a lo que ciertos historiadores de la filosofía, especialmente de la filosofía medieval, han llamado "un complejo doctrinal" (como "el agustinismo", "el tomismo", etc.). Randall compara una

tradición filosófica a una serie de instrumentos que el filósofo tiene a su disposición para trabajar con ciertos problemas, o a un lenguaje desarrollado para expresar ciertos aspectos del mundo. Cada tradición filosófica tiene ciertas ventajas sobre otras en cuanto que destaca ciertos rasgos del mundo, de la vida y del conocimiento a los que las otras tradiciones no prestan suficiente atención. Como ejemplos de tradiciones filosóficas Randall ha citado las siguientes: al final de la Edad Media y comienzos de la época moderna ha habido tres tradiciones filosóficas bien perfiladas, de las cuales se han valido muchos autores modernos: el agustinismo, el aristotelismo y el occamismo. Junto a estas tradiciones filosóficas se pueden mencionar otras cuatro: el platonismo, el aristotelismo, el escepticismo y el atomismo. Debe observarse que los nombres aquí mencionados "no hacen la cosa". Así, por ejemplo, "el aristotelismo" no es sólo, ni siquiera primariamente, "la filosofía de Aristóteles", sino un complicado organismo intelectual que tiene, además, una historia y que es susceptible de cambio. En todo caso, podemos estimar que las tradiciones filosóficas de que habla Randall son "formas de pensar" que se distinguen, además, de algunas de las citadas en el resto del artículo, por tener una "historia" o, como dice Randall, "una biografía" (*a Career*).

Las investigaciones perifilosóficas plantean varios problemas. Nos limitaremos a mencionar los que consideramos más fundamentales. Primero, el problema de si cada forma de pensar, hipótesis cósmica, concepción del mundo, etc., se halla en principio separada de las restantes, de modo que las combinaciones entre ellas no puedan dar origen a ninguna nueva forma, sino únicamente a una manifestación ecléctica. Segundo, el problema de si hay tantas especies de verdad irreductibles entre sí como formas de pensar. Tercero, el problema de la relación entre las formas de pensar y la historia. Cuarto, el problema de hasta qué punto las citadas formas son comprobables. Quinto, el problema de si, a su vez, las formas de pensar presentadas por cada autor son o no originadas en una forma de pensar más radical que aquéllas. Como advertirá el lector, este último problema entra dentro de lo que hemos llamado el aspecto formal de la perifilosofía.

Terminemos indicando que hay dos vocablos que podrían emplearse en vez del propuesto: 'epifilosofía' y 'metafilosofía'. Los descartamos, porque 'epifilosofía' fue empleado por Schopenhauer (*Die Welt*, etc. Sup. L) para referirse a una reflexión sobre su propio pensamiento, y porque 'metafilosofía' puede ser usado más propiamente para designar toda reflexión sobre la filosofía como tal, esto es, lo que comunmente se conoce con el nombre de filosofía (VÉASE) de la filosofía.

Además de las obras citadas en el texto, véase: H. Stoff er, "Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen", I. *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, X (1956), 442-66 y 601-21 [propone seis formas del pensar: la simplemente lógica, la dialéctica, la existencial, la mágica, la mística y la hermenéutica]. — E. W. Hall, *Philosophical Systems. A Categorial Analysis*, 1960. — Walter G. Waffenschmidt, *Denkformen und Denktechnik*, 1962.

PERIHERMENEIAS. Véase HERMENÉUTICA, ORGANON.

PERIPATÉTICOS. El nombre 'peripatéticos' se deriva del vocablo περίπατος (= "paseo cubierto"), y designa el lugar en el cual fue instalado el Liceo (VÉASE) por Aristóteles. Erróneamente se interpreta tal nombre en el sentido de que Aristóteles y sus discípulos daban sus lecciones paseando. La base de tal interpretación es el hecho de que 'περίπατος' significa también, por extensión, la conversación que se mantiene durante un paseo. El término 'peripatéticos' designa hoy el conjunto de los discípulos y partidarios de Aristóteles. En este Diccionario hemos distinguido entre los peripatéticos en tanto que seguidores del Estagirita en la Antigüedad y los aristotélicos en sentido amplio, especialmente durante las épocas medieval y moderna (V. ARISTOTELISMO). Hay que tener en cuenta, por lo demás, que no todos los llamados *peripatéticos* son oficialmente miembros de la escuela.

La escuela peripatética fue muy impulsada por el discípulo de Aristóteles, Teofrasto. Sospechosos de macedonismo, los peripatéticos fueron perseguidos, de modo que algunos se trasladaron a otras ciudades. Sin embargo, no hay que suponer, como a veces se hace, que el peripatetismo pasó definitivamente de Atenas a otros lugares, principalmente a Alejandría. Cuando se restauraron, en la época imperial, los estudios filosóficos en Atenas, una de las cuatro grandes cátedras (peripatética, platónica, estoica, epicúrea) fue dedicada al estudio del aristotelismo. En este artículo nos limitaremos a mencionar a algunos de los más significados peripatéticos de la época antigua; a la mayor parte de ellos se han dedicado, por lo demás, artículos especiales.

Entre los más inmediatos seguidores de Aristóteles figuró, además, de Teofrasto, su otro discípulo, Eudemo de Rodas. Les siguieron Aristoxeno de Tarento (que combinó el aristotelismo con la doctrina pitagórica de la armonía), Dicearco de Mesina (de tendencias enciclopédicas), Demetrio de Falera (político activo además de filósofo y erudito). En la misma época, Estratón de Lámpsaco —escolarca después de Teofrasto— se inclinó al naturalismo y al atomismo, con particular atención por la investigación en ciencias naturales. Varios filósofos siguieron tendencias análogas a las de Estratón: el astrónomo Aristarco de Samos (defensor del heliocentrismo), Licón de Laodicea, Aristón de Queos. Es común relacionar estos dos últimos nombres con un descenso de nivel científico en la escuela. Varios peripatéticos se distinguieron por su polémica contra el estoicismo: así, Jerónimo de Rodas (inclinado al epicureísmo) y Critolao de Faselis. Otros, por el contrario, recibieron influencias estoicas; por ejemplo, Diodoro de Tiro. Algunos se distinguieron por sus trabajos en historia de la filosofía: el más destacado es Soción, pero puede mencionarse también al respecto a Hermipo, a Heráclides Lembo y a Antístenes de Rodas. Ahora bien, mientras el aristotelismo se difundía en muchos lugares y penetraba en otras diversas corrientes filosóficas (aun cuando no se conocía de Aristóteles lo que hoy llamamos el *Corpus Aristotelicum*, sino sus obras hoy perdidas y los trabajos de los discípulos realizados según sus orientaciones), el peripatetismo en el sentido más estricto acusaba un retroceso. Solamente en el siglo I antes de J. C., renació el peripatetismo. Sede del renacimien-

to fue Alejandría, en donde hubo gran actividad erudita e investigadora. Esta actividad coincidió con la compilación, ordenación y comentario de las obras didácticas de Aristóteles. El primero que inició esta labor fue Andrónico de Rodas. Le siguieron en este camino significados filósofos y científicos: Boezo de Sidón, Aristón de Alejandría, Nicolás de Damasco, Alejandro de Aigai, Ptolomeo Chenno de Alejandría, Adrasto de Afrodisia, Hermino, Aristocles de Mesina, Ptolomeo (Claudio Ptolomeo), Galeno y el gran comentarista Alejandro de Afrodisia. No todos estos autores, por lo demás, fueron fieles peripatéticos. Algunos (como Claudio Ptolomeo) mezclaron con el aristotelismo otras doctrinas; otros (como Galeno) fueron más bien filósofos empíricos que aristotélicos en sentido estricto. Lo mismo ocurrió con los llamados peripatéticos posteriores: Anatolio (que fue más bien un platónico-pitagórico del siglo III) y Temistio, comentarista de Aristóteles, pero acogiendo numerosos elementos no peripatéticos.

La dificultad de escribir una historia del peripatetismo es muy grande a causa de las frecuentes combinaciones de las doctrinas de Aristóteles con las de otras escuelas. Con el fin de solucionar algunos de los problemas que plantea tal historia hemos decidido precisamente seguir la distinción antes apuntada entre peripatetismo y aristotelismo en sentido amplio. Así, el hecho que desde la época de Alejandro de Afrodisia no volviesen a surgir grandes peripatéticos no significa que el aristotelismo hubiese desaparecido. Muchos platónicos y neoplatónicos recogieron doctrinas fundamentales del Estagirita para incorporarlas a sus sistemas, como se ve en el caso ejemplar de Plotino. Además, una parte considerable de los comentarios griegos a Aristóteles se debe a filósofos que usualmente son considerados como platónicos o neoplatónicos (Simplicio, Porfirio, Olimpiodoro, Juan Filopón, David, Elias, etc., etc.). En muchas ocasiones, además, se perdió la noción de lo que distinguía el aristotelismo del neoplatonismo: ejemplos al respecto son las obras *Liber de causis* (VÉASE) y *Theologia Aristotelis* (v.), de contenido neoplatónico, pero atribuidas al Estagirita.

Edición de textos de "la Escuela de Aristóteles" en: *Die Schule von Aristoteles*, ed. Fritz Wehrli. I (*Dikiarchos*), 1944; II (*Aristoxenos*), 1945; III (*Klearchos*), 1948; IV (*Demetrios von Phaleron*), 1949; V (*Straton von Lampsakos*), 1950; VI (*Lykon und Aristón von Keos*), 1952; VII (*Herakleides Pontikos*), 1953; VIII (*Eudemos von Rhodos*), 1955; IX (*Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Aristón der Jüngere, Diodoros von Tyros*). *Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register*, 1959.

Para los comentarios de Aristóteles véase bibliografía de ARISTOTELISMO.

PERRY (RALPH BARTON) (1876-1957) nació en Poultney (Vermont, EE. UU.) y estudió en las Universidades de Princeton y Harvard. En 1902 ingresó en la Facultad de Harvard y de 1913 a 1946, fecha de su jubilación, fue profesor titular de filosofía en la misma Universidad.

Perry se ha distinguido por sus trabajos en ética y en teoría de los valores. Su "creencia fundamental" o "credo práctico" lo indujo a rechazar el idealismo y a acentuar el carácter siempre determinante del objeto del conocimiento. Pero del reconocimiento de este primado no se deduce para Perry que el realismo haya de negar la existencia de actos mentales y de actos emocionales. Por el contrario, Perry llegó en este punto a tal extremo, que acabó por sustentar una teoría relativista del valor. Según ella, el bien y el mal se hallan emocionalmente condicionados. Para comprender el sentido exacto de esta proposición, conviene referirla a su axiología, donde el valor de un objeto consiste en su cualidad, por así decirlo, conmovedora (*moving quality*). De este modo, el valor positivo, o sea el bien, abarca los diversos modos de la atracción —lo deseado, lo amado, lo agradable—, mientras que el valor negativo, es decir, el mal, comprende los varios modos de la repulsión — lo repugnante, lo odioso, lo desagradable. Mas la atracción y la repulsión consisten en la acción misma de atraer o de rechazar; no se hallan, por consiguiente, en el objeto, de suerte que evoquen el sentimiento o la voluntad, sino que son la misma evocación de la voluntad o del sentimiento y nada significan aisladas de una reacción afectiva. Ciertamente, esta relativización decidida del valor no significa que un valor sea tal porque un individuo y sólo él lo reconozca o, mejor dicho, porque sólo él sea conmovido. La conciencia de la atracción o repulsión producidas por un objeto permite conocer si este objeto es bueno o malo, pero tal evidencia no es más auténtica que la conciencia que un sujeto posee de que otro sujeto está siendo conmovido. De este modo, Perry negó que el conocimiento del valor de un objeto fuera inseparable de la respuesta emotiva que lo hace valioso. Con ello llegó a una especie de compensación de la relativización precedente, pues ya no cuentan para la valoración la voluntad y sentimiento del que juzga, sino las voluntades y sentimientos en general. La superación del egoísmo moral se efectúa, por otro lado, en una dirección paralela: la conciencia moral sabe que un bien mayor priva sobre un bien menor, que la parte es inferior al todo, y por eso tal conciencia adquiere en la valoración una superioridad sobre el mero apetito, y puede establecer una auténtica jerarquía de valores. Un juicio verdadero sobre lo mejor posee autoridad y es a la vez verdadero por concordar con la naturaleza de lo que *es* mejor. La ética y la filosofía axiológica de Perry se completaron con una parte aplicada, donde se sostenía la adhesión a un punto de vista simultáneamente democrático y cristiano y donde se defendía un individualismo que no suprimía, sino que incitaba a la consecución de una "felicidad de la humanidad individual y colectivamente". El primado de la felicidad universal de los individuos era para Perry una evidencia absoluta que podía ser omitida, pero que jamás resultaba invalidada.

Obras: *The Approach to Philosophy*, 1905. — *The Moral Economy*, 1908. — *Présent Philosophical Tendendes*, 1912. — *The Présent Conflict of Ideals*, 1918. — *Philosophy of the Recent Past*, 1926. — *General Theory of Valué*, 1926. — *The Thought and Character of William James*, 1935. — *In the Spirit of William James*, 1938. — *Shall not Perish from the Earth*, 1940. — *Puritanism and Democracy*, 1944. — *Characteristically American*, 1949. — *Realms of Value. A Critique of Human Civilization*, 1954. — *The Humanity of Man*, 1956, ed. E. A. Masi. — Autoexposición en *Contemporary American Philosophy. Personal Statements*, ed. G. P. Adams y W. P. Montague, t. II (1930), 133-59.

PERSONA. El término latino *persona* tiene, entre otros significados, el mismo que la voz griega πρόσωπον —de la cual se estima a veces que deriva el primero—, es decir, el significado de "máscara". Se trata de la máscara que cubría el rostro de un actor al desempeñar su papel en el teatro, sobre todo en la tragedia. *Persona* es "el personaje", y por eso los "personajes" de la obra teatral son *dramatis personae*. A veces se hace derivar *per-sona* del verbo *persono* (infinitivo, *personare*), "sonar a través de algo" —de un orificio o concavidad—, "hacer resonar la voz", como la hacía resonar el actor a través de la máscara. El actor "enmascarado" es, así, alguien "personado", *personatus*.

Estos sentidos originados no son todos los que cabe destacar. Por ejemplo, el vocablo *persona* fue usado también en el sentido jurídico justamente como "sujeto legal". Algunos autores señalan que el modo como *persono* fue usado luego en el vocabulario teológico y filosófico procede más del sentido legal que del indicado antes, pero este es asunto que tenemos que dejar aquí entre paréntesis.

En todo caso, los sentidos originarios de referencia relativos a πρόσωπον y a *persona* parecen estar de algún modo relacionados con la significación que se dio luego al concepto de persona. Se ha discutido si los griegos tuvieron o no una idea de la persona en cuanto "personalidad humana". La posición que se adopta al respecto suele ser negativa, pero aunque es cierto que los griegos —especialmente los griegos "clásicos"— no elaboraron la noción de persona en el mismo sentido que los autores cristianos, se puede presumir que algunos tuvieron algo así como una intuición del hecho del hombre como personalidad que trasciende su ser "parte del cosmos" o "miembro del Estado-ciudad". Tal podría ser, por ejemplo, el caso de Sócrates. Además, aunque es cierto que el centro de la meditación de los filósofos "helenísticos" —estoicos, neoplatónicos, epicúreos, etc.— fue el "mundo", o el "ser", en muchos casos tal meditación estaba dirigida, conscientemente o no, por una antropología filosófica en la cual el hombre disfrutaba de algún modo de una "personalidad". Ahora bien, aquí nos interesan las elaboraciones más explícitas de la noción de persona, especialmente cuando van acompañadas del correspondiente vocabulario especial, por lo cual nos referiremos, para empezar, principalmente a las ideas cristianas, aun sabiendo que en muchos casos se fundan en el desarrollo de conceptos de la tradición filosófica griega.

La noción de persona dentro del pensamiento cristiano fue elaborada sobre todo, por lo menos en los comienzos, en términos teológicos, a menudo por analogía con términos o conceptos antropológicos. En esa elaboración colaboraron los teólogos que precisaron los dogmas tal como fueron establecidos en el Concilio de Nicea, de 325. En este caso el lenguaje usado fue el griego, y una de las cuestiones principales debatidas fue la cuestión de la relación entre "naturaleza" y "persona" en Cristo. Contra los que atribuían a Cristo una sola "naturaleza" y también contra los que negaban la "naturaleza" humana de Cristo, se estableció que Cristo tiene una doble naturaleza —la divina y la humana—, pero tiene sólo una persona la cual es única e indivisible. La idea de persona podía, así, religar en Cristo lo humano y lo divino, a la vez que distinguir entre ellos. Ahora bien, el término griego usado para *persona* no fue en muchos casos πρόσωπον sino ὑπόστασις (hipóstasis —una voz que algunos habían usado como sinónima de οὐσία (Ousía [VÉASE])—, pero que se distinguió luego de οὐσία. Una de las razones para adoptar esta distinción ha sido indicada en OUSÍA: fue la idea de que la "hipóstasis" tiene una propiedad que no pertenece a la "ousía" entendida como "comunidad". En todo caso el término ὑπόστασις, con su connotación de "substrato", "supuesto", etc., parecía hacer resaltar mejor la condición de lo que se entendía por "persona". Ahora bien, en otros casos el término usado fue el más" tradicional" de πρόσωπον, o máscara", porque de todos modos la idea de "máscara" sugería la de algo "sobrepuesto" a la pura y simple individualidad. En cierto modo, se podría decir que la idea de "sobreponer" es más propia de lo que se quería dar a entender por "persona" que la idea de "sotoponer" implicada en ὑπόστασις. Por ejemplo, San Juan Damasceno usó el término πρόσωπον para definir lo que los latinos llamaron *persona* como algo que o, mejor dicho, "lo que" se expresa a sí mismo por sus propias operaciones, haciendo presente una propiedad que lo distingue de otras de su misma naturaleza (la misma "propiedad" distintiva que San Atanasio atribuía a la hipóstasis).

Uno de los primeros autores —según algunos, el primero— que desarrolló plenamente la noción de persona en el pensamiento cristiano, de tal suerte que podía usarse para referirse (bien que sin confundirlos) a la Trinidad (las "tres personas") y al ser humano, fue San Agustín. Este autor habló del asunto en varias obras, pero especialmente en *De Trinitate*. Se refirió ante todo a las Personas divinas —las cuales no podían ser consideradas como simples substancias (impersonales) en el sentido "clásico" del término 'substancia'. Para ello se basó, no en Platón, Plotino o Porfirio, sino en Aristóteles. La noción aristotélica que San Agustín elaboró a este respecto fue la de relación, πρός τι. Pero junto a las *Categorías*, San Agustín tuvo en cuenta la *Ética a Nicómaco*, especialmente los pasajes en los cuales se describen relaciones entre seres humanos (por ejemplo, entre amigos). El asunto, sin embargo, no habría ido muy lejos si San Agustín no hubiera llenado sus conceptos con la substancia de la experiencia, y sobre todo de la experiencia que desde entonces se llama justamente "personal" — no una experiencia como las otras, sino una en la cual en la experiencia *le va* a la persona su propia personalidad. La idea de persona en San Agustín pierde la relativa "exterioridad" que todavía arrastraba para enfocarse decididamente sobre la "intimidad". La idea de relación le sirvió a San Agustín para subrayar el ser relativo a sí mismo de cada Persona divina, por lo cual hay efectivamente tres Personas y no una sola. La idea de "intimidad" —o, si se quiere, la experiencia y la intuición de la intimidad— le sirvió para hacer de esta relación consigo mismo no una relación abstracta, sino una eminentemente "concreta" y "real".

Uno de los autores más influyentes en la historia de la noción de persona es Boecio. En *Cont. Eut.* (3), este autor se refirió al sentido de *persona* como "máscara", pero puso de relieve que este sentido es sólo un punto de partida para entender el significado

último de 'persona' en el lenguaje filosófico y teológico. Y en su *Liber de persona et duabus naturis* (Cap. III) Boecio proporcionó la definición de *persona* que fue tomada como base por casi todos los pensadores medievales: *Persona est naturae rationalis individua substancia* — "la persona es una substancia individual de naturaleza racional". La persona (siendo) el vocablo *persona* aquí una versión de ὑπόστασις) es una substancia que existe por derecho propio, su» *juris*, *y* es perfectamente "incomunicable". El ser de la persona es un ser *suyo*, de modo que, para hablar en términos actuales, diríamos que la nota distinta de la persona es la propiedad.

En muchos textos escolásticos encontramos elaboraciones de esta noción de la persona, aunque a veces modificando los términos de Boecio. San Anselmo *(Monologion*, $ 78) acepta la definición de Boecio, pero señala que hay un contraste entre "persona" y "substancia". En efecto, dice San Anselmo, "se habla sólo de persona con respecto a una naturaleza racional individual, y de la substancia con respecto a los individuos, la mayor parte de los cuales subsisten en la pluralidad". Santo Tomás trató de la noción de persona en varios lugares de sus obras: los más pertinentes para nuestro efecto son *1 sent.*, 29 1 c, *Cont. Gent.*, III, 110 y 112 y, sobre todo S. *theol.*, I, q. XXIX. Santo Tomás recuerda asimismo la definición de Boecio y manifiesta que mientras la individualidad se encuentra, propiamente hablando, en la substancia que se individualiza por sí misma, los accidentes no son individualizados por una substancia — como, por otro lado, decía también Boecio: *aliae substantiae sunt, aliae accidentes, et videmus personas in accidentibus non posse constitui (op. cit.)*. Por eso las substancias individuales reciben un nombre especial: el de hipóstasis o substancias primeras. Ahora bien, como los individuos se encuentran de manera todavía más especial en las substancias racionales que poseen el dominio de sus propios actos, y la facultad de actuar por sí mismas, los individuos de naturaleza racional poseen, entre las primeras substancias, un nombre que las distingue de todas: el nombre "persona". Así, pues, se dice de la persona que es substancia individual con el fin de designar lo singular en el género de la substancia, y se agrega que es de naturaleza racional para mostrar que se trata de una substancia individual del orden de las substancias racionales. A diferencia de 'hipóstasis' —que designaba asimismo primeramente la persona, pero que acabó por referirse a la substancia como soporte de accidente—, de la subsistencia de un ser y de la esencia o naturaleza de una cosa expresada en la definición, 'persona' designa el soporte individual racional. Por eso *dentro* de la categoría de los seres racionales la persona es también hipóstasis o subsistencia. Según Occam, la persona es una substancia intelectual completa que no depende de otro supuesto (*suppositum*) *(Summa totius 7ogicae*, 66): la persona es "supuesto" no en cuanto se identifica con el "supuesto", sino en cuanto que es un género del que el "supuesto" es la especie. Es, además, un supuesto intelectual cuya naturaleza individual es completa.

Casi todas las ideas relativas a la persona hasta ahora expuestas subrayan en la persona el ser "en sí" o, mejor dicho, el ser "por sí", y, con ello, la independencia de la persona y su "incomunicabilidad" *juris*. Pero hay dentro del cristianismo otras ideas sobre la persona que destacan su "relación" y su "originarse". Tal ocurre con algunos Padres griegos y, en Occidente, con Ricardo de San Victor, el cual, según hemos visto en otros lugares (ESENCIA, EXISTENCIA), distingue entre el *sistere* en que consiste la naturaleza (v.) y el *ex-sistere*, el "venir de" u "originarse de", en que consiste el ser persona. La persona se caracteriza por su modo propio de *sistere* o tener naturaleza. Ello no niega a la persona su "independencia" o, mejor, su subsistencia, pues la relación en cuestión es concebida como una "relación subsistente" — relación primariamente a Dios, de quien la persona recibe su naturaleza, y a los demás hombres, en cuanto personas. A la vez, los autores que destacaron la "independencia" o "subsistencia" de la persona no negaron tampoco por entero su ser "relación" en el sentido de 'relación' antes descrito.

La concepción que podemos llamar "tradicional" de la persona se basa primariamente en conceptos metafísicos (o metafísicos y teológicos). Los autores modernos no han eliminado ni mucho menos los elementos metafísicos en su concepción de la persona — cuando se han interesado en la definición de 'persona'. Así, por ejemplo, Leibniz dice que "la palabra 'persona' conlleva la idea de un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como la misma cosa, que piensa en distintos tiempos y en diferentes lugares, lo cual hace únicamente por medio del sentimiento que posee de sus propias acciones" (*Nouveaux Essais*, II, xxvii, 9). Sin embargo, muchos autores modernos han empleado, en su tratamiento de la noción de persona, además de elementos metafísicos, otros psicológicos y con frecuencia éticos. Crecientemente se ha tendido a establecer una distinción, subrayada por muchos pensadores contemporáneos, entre la noción de individuo y la de persona. Las razones de esta distinción son varias. El término 'individuo' se aplica a una entidad cuya unidad, aunque compleja, es definible negativamente: algo, o alguien, es individuo cuando no es otro individuo. El término 'persona' se aplica a una entidad cuya unidad es definible positivamente y, además, con "elementos" procedentes de sí misma. El individuo (si se trata del ser humano) es una entidad psico-física; la persona es una entidad fundada desde luego en una realidad psico-física, pero no réductible, o no réductible enteramente, a ella. El individuo está determinado en su ser; la persona es libre y aun Consiste en ser tal.

La contraposición entre lo determinado y lo libre como contraposición entre el individuo y la persona fue elaborada especialmente por filósofos que insistieron en la importancia de "lo ético" en la constitución de la persona. Así ocurrió, por ejemplo, en Kant, el cual definió la persona —o la personalidad— como "la libertad e independencia frente al mecanicismo de la Naturaleza entera, consideradas a la vez como la facultad de un ser sometido a leyes propias, es decir, a leyes puras prácticas establecidas por su propia razón" (*K. p. V.*, 155). La persona —en cuanto "personalidad moral"— es para Kant "la libertad de un ser racional bajo leyes morales". Estas leyes morales se las da el ser racional a sí mismo, lo cual no significa que sean arbitrarias; justamente,

si lo fuesen no emergerían de la persona, sino de lo que liemos llamado "el individuo". La persona es "un fin en sí misma"; no puede ser "sustituida" por otra. El mundo moral es por ello un mundo de personas (una vez más, bajo leyes morales).

En algunos casos, los elementos éticos que Kant subrayó en la noción de persona se hicieron de nuevo "metafísicos" o, si se quiere, se hicieron "ético-metafísicos". Tal sucedió en Fichte, para quien el Yo es persona no, o no sólo, porque es un centro de actividades racionales, sino también, y sobre todo, por ser un "centro metafísico" que se constituye a sí mismo "poniéndose a sí mismo". Es interesante destacar en Fichte, no tanto el carácter "central de la persona" en cuanto actividad moral, como su carácter de ser "foco" o "fuente" de actividades, en su caso "volitivas". En todo caso, el concepto de persona ha ido experimentando ciertos cambios fundamentales, por lo menos en dos respectos. En primer lugar, en lo que toca a su estructura. En segundo término, en lo que se refiere al carácter de sus actividades. Con respecto a la estructura, se ha tendido a abandonar la concepción "substancialista" de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos. En cuanto a sus actividades, se ha tendido a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto o más que las racionales. Solamente así, piensan muchos autores, es posible evitar realmente los peligros del impersonalismo, el cual surge tan pronto como se identifica demasiado la persona con la substancia y ésta con la cosa, o la persona con la razón y ésta con su universalidad. La definición de Max Scheler es al respecto muy explícita. *"La persona* —escribe dicho autor— *es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa,* que en sí —no, pues, πρὸς ἡμᾶς — antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y en particular a la diferencia de percepción exterior íntima, querer exterior e íntimo sentir, amar, odiar, etc., exteriores e íntimos). El *ser de la persona 'fundamenta' todos los actos esencialmente diversos" (Etica,* trad. esp. H. Rodríguez Sanz, II, 1942, pág. 175). La persona no es, pues, según esta concepción, un "ser natural". Pero no es tampoco un miembro de un "espíritu cósmico". Es la unidad de los actos espirituales o de los actos intencionales superiores. Si se puede decir de la persona que es *también* individuo, hay que agregar que es un individuo de carácter espiritual.

La concepción anterior de la persona —difundida sobre todo por las tendencias adscriptas a la filosofía del espíritu y a la llamada ética material de los valores— destaca en la realidad de la persona un motivo que considera fundamental: su trascendencia. Si la persona no se trascendiera, en efecto, continuamente a sí misma, quedaría siempre dentro de los límites de la individualidad psicofísica y, en último término, acabaría nuevamente inmersa en la realidad impersonal de la cosa. Trascenderse a sí misma no significa, empero, forzosamente una operación de carácter incomprensible y misterioso; quiere decir el hecho de que la persona no se rige, como el individuo, por los límites de su propia subjetividad. Así, cuando el individuo psicofísico realiza ciertos actos —tales como el reconocimiento de una verdad objetiva, la obediencia a una ley moral, el sacrificio por amor a otra persona, etc.— puede decirse de él que *es* una persona. La trascendencia de la persona puede referirse a varias instancias —a Dios, a los valores, a un Absoluto—; cualquiera que sea la instancia hacia la cual trasciende, el *modo de trascender personal* es siempre, con todo, el mismo. Ahora bien, esta insistencia en el trascender de la persona no debe llevarse a sus últimas consecuencias, pues entonces resultaría que, en el límite de su trascender, la persona no sería nunca "sí misma". La metafísica antigua había subrayado el *sui juris y* la incomunicabilidad de la persona; la ética y la metafísica contemporáneas han destacado su "apertura" (su "intencionalidad radical") y su comunicabilidad. Una posición plausible es la que consiste en afirmar que la realidad llamada *persona* oscila continuamente entre la absoluta "propiedad" y la absoluta "entrega". Por eso la persona, a nuestro entender, es algo que se está haciendo siempre, evitando por igual el doble escollo de la simple individualidad psicofísica y de la pura espiritualidad.

El término 'persona': A. Trendelenburg, "Zur Geschichte des Wortes Person", *Kantstudien,* XIII (1908). — M. Bergeron, "La structure du concept de personne: histoire de la définition de Boèce", *Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge.* Deuxième série [Institut d'Études Médiévales de Montréal].

W. Temple, *The Nature of Personality,* 1911. — Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus" (*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung;* también en edición separada, I, 1913; II, 1916) (trad. esp.: *Ética,* I, 1941; II, 1942). — Ludwig Klages, *Ueber den Begrif der Persönlichkeit,* 1916. — Von Hoerschelmann, *Person und Gemeinschaft,* 1919. — Franz Hlucka, Das *Problem der Persönlichkeit. Grundriss einer ganzheitlichen Weltanschauungslehre,* 1929.—Nicolai Hartmann, *Ethik,* 1926. — Rudolf Allers, Das *Werden der sittlichen Person,* 1933. — R. Müller, *Der seelische Aufbau der Persönlichkeit, Biologische Seelenbetrachtung,* 1934. — Jacques Maritain, *Para una filosofía de la persona humana* (trad. esp., 1937). — Gordon W. Allport, *Personality,* 1937 (con cincuenta definiciones del concepto de personalidad). — E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit,* 1938. — G. Zamboni, *La persona umana. Soggeto autocosciente nell'esperienza integrale,* 1940. _ B. O. Clifton-Riley, *The Philosophy of Personality,* 1940. — Ismael Quiles, S.J., *La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales,* 1942, 2ª ed. 1952. — Maurice Nédoncelle, *La Réciprocité des Consciences. Essai sur la nature de la personne,* 1942. — Francisco Romero, *Filosofía de la persona,* 1944. — León Dujovne, *Psicología y filosofía de la persona,* 1946. — Ernst Schneider, *Psychologie der Person. Grundzüge einer allgemeinen Psychologie,* 1947. — Francisco P. Muñiz, *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista,* 1947. — Ch. Blondel, *La personnalité,* 1948. — Juan Roura-Parella, *Tema y variaciones de la personalidad,* 1950. — O. N. Derisi, *La persona. Su esencia, su vida, su mundo,* 1950. — M. Thiel, *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit. I Die Kategorie des Seinzusammenhanges und die Einheit des Seins,* 1950. — M. Febrer, *El concepto de persona y la unión hipostática, s/f.* (prob. 1951). — G. Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne,* 1953. — Ph. Leersch, *Aufbau der Person,* 6* ed., amp. y rev., 1954. — A. Muñoz Alonso, *Persona humana y sociedad,* 1955. — A. Caracciolo,

La persona e il tempo, I, 1955. — Aurel David, *Structure de la personne humaine. Limite actuelle entre la personne et la chose,* 1955. — G. Palumbo, *La fondazione critica del problema délia persona,* 1956. — E. S. Brightman, *Person and Reality. An Introduction to Metaphysics,* 1958, ed. P. A. Bertocci, en colaboración con J. E. Newhall y R. S. Brightman. — P. F. Strawson, *Individuals,* 1959. — P. A. Minkus, *Philosophy of the Person,* 1960. — Ivan Gobry, *La personne,* 1961 [Initiation philosophique, 50]. — John MacMurray, *Persons in Relation,* 1961 [*Clifford Lectures* 1954]. — L. Jerphagnon, *Qu'est-ce que la personne humaine?,* 1962. — Manuel Mindán Mañero, *La personalidad humana. Aspectos filosófico, social y religioso,* 1962. — A. J. Ayer, *The Concept of a Person, and Other Essays,* 1963. — Véanse también las bibliografías de PERSONALISMO y OTRO (EL).

Sobre la concepción de la persona en varios autores: Tomás Romera Sanz, *Die ontische Struktur der menschlichen Person nach der Lehre Thomas von Aquin,* 1962 [incluye asimismo una historia del concepto de persona]. — O. Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin,* 1958 [Studia Friburgensia, N. F., 1962]. — E. T. Koehle, *Personality. A Study according to the Philosophies of Value and Spirit of M. Scheler and N. Hartmann,* 1941 (tesis).

PERSONALISMO es toda doctrina que sostiene el valor superior de la persona (VÉASE) frente al individuo, a la cosa, a lo impersonal. El personalismo se opone, pues, tanto al individualismo como al impersonalismo. Aplicado a Dios, el personalismo es la doctrina contraria al panteísmo y al pampsiquismo que son, según Renouvier, las manifestaciones más típicas del impersonalismo. Renouvier concibe, en efecto, el personalismo como aquella concepción del universo que no reduce las cosas a simples manifestaciones de un ser universal y único, sino que considera la persona como verdaderamente existente y autónoma, como un ser consciente y libre que no puede deducirse de ningún principio hipostasiado, substancia o cosa. El personalismo se corresponde entonces con el infinitismo, el condicionalismo y el "relativismo", constituyendo inclusive su fundamento. En rigor, personalismo e impersonalismo son dos corrientes opuestas de tan difícil síntesis que, exceptuando las composiciones de carácter vagamente ecléctico, puede decirse, con el mencionado autor, que forman un dilema metafísico ante el cual es forzoso *decidirse.* El impersonalismo constituye la tendencia inevitable del "realismo" —entendido como la filosofía que pretende derivar los seres de la realización de las ideas abstractas y que concibe al sujeto sin relaciones—, en tanto que el personalismo es la corriente adscrita a toda filosofía que parte de la conciencia y no de un principio del mundo externo — sea éste el que fuere.

La hostilidad mutua entre el personalismo y el impersonalismo se manifiesta en el hecho de que con gran frecuencia cada una de estas doctrinas es definida en función de su oposición a la otra. B. P. Bowne ha escrito que el personalismo debe rechazar *siempre* por principio *todo* impersonalismo, *cualquiera* que sea la forma y el disfraz bajo el cual sea presentado, "tanto en la forma inferior del mecanicismo materialista, como en la forma abstracta de las nociones idealistas" (*Personalism,* 1908, pág. 263). Esta opinión del filósofo personalista norteamericano conviene a todos los sistemas personalistas. Pues éstos suelen definirse como el rechazo de toda filosofía de la cosa, tanto si ésta se entiende como una realidad material como si se concibe bajo el aspecto de una entidad ideal o espiritual. Las discrepancias entre los autores personalistas surgen, pues, cuando tratan de definir sus doctrinas *positivamente.* Unos subrayan, en efecto, el carácter trascendente de la persona; otros llaman la atención sobre su estructura dinámica; otros, finalmente, acentúan los aspectos éticos y prácticos de la noción de personalidad. Entre las doctrinas positivas más completas puede destacarse la de Emmanuel Mounier. Para este filósofo las "estructuras del universo personal" se caracterizan por las siguientes notas: (I) Existencia incorpórea, según la cual la persona, sumergida en la Naturaleza, trasciende la Naturaleza, ascendiendo al personalizarse y descendiendo al despersonalizarse; (II) Comunicación, por la cual se supera todo individualismo atomista; (III) Conversión íntima, en la cual se manifiesta un doble movimiento de recogimiento y de exteriorización, igualmente necesarios e igualmente susceptibles de "desviaciones"; (IV) "Enfrentamiento" o "exposición", por los cuales la persona puede protestar, elegir y conseguir la libertad; (V) Libertad condicionada, no reducible ni a una "cosa" ni a un puro y continuo "surgir"; (VI) Dignidad eminente de la persona; (VII) Compromiso *(engagement)* que posibilita y hace fecunda la acción. Ahora bien, aun admitiendo los anteriores rasgos son muy distintas las variedades del personalismo. Estas variedades resaltan tan pronto como se clasifican las doctrinas personalistas. Consideremos, al efecto, una de las clasificaciones propuestas: la de A. C. Knudson. Según este autor hay (1) un personalismo panteísta, psicofísicamente neutral, el de W. Stern, personalismo que, dice Knudson, equivale simplemente a una teleología universal; (2) un personalismo pluralista o finitista, representado de diferentes maneras por (a) el personalismo ateo de McTaggart, (b) el personalismo relativista de Renouvier, y (c) el personalismo puramente finalista de Howison; (3) un personalismo absolutista, estrictamente opuesto al anterior, personalismo representado bajo la forma del idealismo absoluto y defendido sobre todo por algunos pensadores de la escuela neohegeliana, como Royce. Podría, además, tomarse el personalismo teísta como típicamente opuesto al ateo y al absolutista y considerarlo bajo varios aspectos: según una tendencia idealista (como la defendida por Bowne, Howison, Brightman, el propio Knudson); según una tendencia pampsiquista (como la de J. Ward, Charles Hartshorne, W. T. Stace) y según una dirección dualista (como la de Maritain). Ahora bien, Knudson afirma que el personalismo realmente típico está más allá, o más acá, de las divisiones citadas y "reconoce una verdad permanente en el pluralismo y el absolutismo". De ahí la posibilidad de una definición media del personalismo según la cual sería "esa forma de idealismo que reconoce por igual los aspectos pluralista y monista de la experiencia, y que considera la unidad consciente, la identidad y la libre actividad de la personalidad como la clave para la naturaleza de la realidad y para la solución de Jos

problemas últimos de la filosofía" (*The Philosophy of Personalism*, 1927, pág. 87). Sólo así será el personalismo, como lo era, según James el pragmatismo, "un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar .

Vemos, pues, que hay muchas definiciones y muchas variedades del personalismo. Indiquemos ahora varios de sus representantes.

En Francia, el personalismo se ha manifestado, según indica Lalande, desde los orígenes de la filosofía clásica. Montaigne y Descartes pueden ser considerados como personalistas. También se aplica este nombre a filósofos como Renouvier (que difundió el vocablo 'personalismo' a partir de 1901) y Paul Janet (que, al parecer, usó por vez primera el término, primero oralmente y luego en la obra *Histoire de la philosophie, les problèmes et les écoles*, escrita en colaboración con Gabriel Séailles). En un sentido más estricto, sin embargo, se llaman personalistas solamente a ciertos filósofos contemporáneos: el Bergson de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, R. Le Senne, Gabriel Marcel, Jacques Maritain y Emmanuel Mounier. Aigunos filósofos de otras naciones que vivieron largo tiempo en Francia (como Berdíaev) son considerados asimismo como personalistas. El personalismo cristiano es el predominante en Francia; a veces inclusive se ha propuesto el vocablo 'personismo' para distinguir entre esta especie de personalismo y otros no cristianos, pero la proposición no ha tenido buena fortuna. En Alemania son personalistas filósofos de muy diversas tendencias; por ejemplo, W. Stern, R. Müller-Freienfels y Max Scheler. El personalismo de Stem es llamado "personalismo crítico"; según el mismo, debe admitirse la totalidad en cuanto persona, pero no en un sentido pampsiquista, sino como expresión de la tesis de la unidad orgánica del universo, sin sacrificio de las personalidades singulares y, sobre todo, sin exclusión de las cosas, es decir, de las entidades regidas por la causalidad mecánica. El personalismo de Scheler es evidente en la *Ética*, pero desaparece en *El puesto del hombre en el cosmos*. Tanto en Francia como en Alemania han influido sobre el personalismo corrientes muy diversas —la fenomenología, el existencialismo, el kierkegaardismo, la tradición escolástica, etc.—; a veces, además, los autores personalistas se han apoyado en la ¿adición nacional (Maine de Biran en Francia; Franz Brentano en los países de lengua alemana). En Inglaterra y en EE. UU. —especialmente en este último país— el personalismo surgió a comienzos del presente siglo con gran vigor, hasta el punto de que algunos pensadores han considerado el personalismo como un movimiento específicamente norteamericano. Sus representantes son diversos: ante todo, Borden Parker Bowne, Mary Whiton Calkins (1863-1930): *The Persistent Problems of Philosophy; The Good Man and the Good* (1918), que, influida por Royce, tendía a un personalismo dentro del idealismo y absolutismo clásicos; en parte G. H. Howison, aun cuando no pueda considerársele estrictamente dentro de una corriente personalista y sí más bien dentro de un idealismo personal y un absolutismo de la conciencia, y, más recientemente, Edgar Sheffield Brightman; Albert Cornelius Knudson (nac. 1873: *The Philosophy of Personalism*, 1927; *The Doctrine of God*, 1930; *The Validity of Religious Expérience*, 1937), discípulo de Bowne, que ha aplicado el personalismo a los problemas propiamente teológicos; así como R. T. Flewelling (nac. 1875), W. H. Werkmeister, J. W. Buckham (nac. 1864), etc. En cierto sentido pertenecen a la tradición personalista algunos de los representantes del "idealismo", tales como John Elof Boodin (v.) y, en parte, autores como W. E. Hocking (v.) y J. B. Pratt (1875-1944). En cuanto a Inglaterra, se destaca el grupo personalista encabezado por J. B. Coates. Influyente es asimismo el personalismo en Italia (C. Ottaviano, M. F. Sciacca y otros personalistas cristianos) y en Iberoamérica, pero el hecho de que gran número de pensadores se vean conducidos por su meditación a una afirmación de la persona no significa, sin más, allí como en todos los demás países, que pertenezcan al personalismo en sentido estricto. En términos generales, el personalismo puede manifestarse inclusive en aquellos pensadores que lo rechazan formalmente, del mismo modo que en las tendencias personalistas se insinúa muchas veces, por internas exigencias de la razón, un fundamento impersonalista de la misma personalidad.

Véase, además de los libros citados en el texto del artículo y de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo PERSONA: Charles Renouvier, *Le Personnalisme*, 1903. — W. Stern, *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, I, 1906; II, 1908 (luego con el título: *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, III, 1924). — O. Diettrich, "Individualismus, Universalismus, Personalismus" (*Kantstudien*, Ergänzungshefte 14), 1917. — H. Adolph, *Personalistische Philosophie*, 1931. — Hubert Eugene Langan, *The Philosophy of Personalism and Its educational Applications*, 1936. — Floyd H. Ross, *Personalism and the Problem of Evil* (sobre los personalistas bostonianos: Bowne, Knudson, Brightman). — L. Laberthonnière, *Esquisse d'une philosophie personnaliste (Oeuvres*, ed. Louis Canet, t. IV). — Fr. Hertel, *Pour un ordre personnaliste*, 1942. — Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, 1949 (trad. esp.: *El personalismo*, 1962). — J. B. Coates, *The Crisis of the Human Person*, 1949 (estudia a Berdiaev, Lewis Mumford, Arthur Koestler, J. Bumham, J. Middleton Murry, C. S. Lewis, Martin Buber, H. Laski, Herbert Read, Aldous Huxley, Karl Mannheim, Gerald Heard, William Reich-Jean Lacroix, *Marxisme, existencialisme, personalisme*, 1950 (trad. esp.: *Marxismo, existencialismo, personalismo*, 1962). — P. L. Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, 1952. — Maurice Nédoncelle, "Essai de synthèse personaliste", en *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 1957; tal "Essai" fue publicado anteriormente en el tomo XIX de la *Encyclopédie française*. — Id., íd., *Conscience et logos: horizons et méthode d'une philosophie personnaliste*, 1961. — Armando Rigobello, *Introduzione ad una lógica del personalismo*, 1958. — Mohamed A. Lahbabi, *Le personalisme musulman*, 1963 [Initiation philosophique, 65]. — Véase también la revista *Luminar* (Mexico, IV, N» 2, 1940) dedicada al personalismo, así como las colecciones de las revistas *Esprit* (fundada por Mounier) y *The Personalist* (dirigida por Ralph T. Flewelling).

PERSPECTIVISMO. El término perspectivismo' fue forjado por Gustav Teichmüller (Cfr. *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1882) para significar la posibilidad de considerar una cosa y, en general, el mundo desde diversos puntos de vista, todos

ellos justificados, de tal modo que cada punto de vista ofrezca una perspectiva única y a la vez indispensable acerca del universo. En este sentido, la monadología de Leibniz puede ser calificada de perspectivismo. Ortega y Gasset que, como veremos luego, ha desarrollado la idea, se ha referido explícitamente a Leibniz al estudiar la cuestión de la relación entre "verdad y perspectiva"; en el tomo I de *El Espectador* (1916) ha citado, al efecto, la siguiente frase del autor de la *Monadología:* "Lo mismo que una misma ciudad contemplada desde distintos lados parece otra ciudad completamente distinta y como si estuviese multiplicada *perspectivamente,* así también la multitud infinita de substancias simples da lugar a otros tantos distintos universos, los cuales no son, sin embargo, más que las *perspectivas* de un solo universo según los diferentes puntos de vista de cada mónada." A su vez, Nietzsche llamaba perspectivismo o fenomenalismo al hecho de que la naturaleza de la conciencia animal implica que el mundo de que adquiere conciencia sea sólo un mundo superficial y generalizado, pues "toda conciencia se halla unida a una corrupción, falseamiento, superficialización y generalización". El conocimiento funciona, pues, de acuerdo con las necesidades vitales del ente cognoscente sin que pueda pretenderse nunca una "objetividad". Hans Vaihinger recogió estas ideas de Nietzsche, especialmente las contenidas en la *Genealogía de la moral y* llegó a interpretar el perspectivismo nietzscheano como un modo de ficcionalismo (Cfr. *Die Philosophie des Als Ob,* 1911, Parte III, págs. 780 y siguientes). Simmel llamaba también perspectivismo a su doctrina en cuanto intentaba superar el relativismo individualista mediante la afirmación de que toda visión individual proporciona solamente una perspectiva, un fragmento del objeto presente; con ello quedaría el conocimiento reducido y limitado, pero no falseado. Ortega y Gasset ha defendido asimismo —como señalamos antes— el perspectivismo, pero no sólo en su aspecto "biológico" o psicobiológico, sino en su sentido histórico; según él, hay una serie de perspectivas que sólo pueden descubrirse en el curso de la historia. La reunión de las perspectivas efectivas y posibles daría la imagen verdadera de cada cosa, y sólo ella sería propiamente la verdad absoluta. "De esta manera —dice Ortega— la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada época, como un aparato de conocimiento insustituible." Sólo "yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta" — una verdad y una omnisciencia que sólo pertenecerían a Dios, el cual vería las cosas integralmente por la suma de todas las visiones particulares, de tal suerte que, invirtiendo la tesis de Malebranche sobre la visión en Dios, podría inclusive decirse que "Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad" *(Obras,* edición de 1932, pág. 788).

Numerosas son las doctrinas perspectivistas en el pensamiento contemporáneo. Podemos encontrarlas, por ejemplo, en la fenomenología, especialmente en el concepto de las "presentaciones" *(Abschattungen)* de los fenómenos. Este concepto ha sido recogido por J. P. Sartre *(L'Imaginaire,* 2ª ed., 1940, págs. 19 y sigs.), donde escribe que "la imagen se da en perfiles, en proyecciones" y por M. Merleau-Ponty, quien lo ha elaborado en sus análisis psicológicos, especialmente en su fenomenología de la percepción. Otros muchos ejemplos podrían citarse de uso de la noción de perspectiva en la fenomenología y en filosofías más o menos relacionadas con el movimiento fenomenológico. Pero hay otros modos de concebir la idea de perspectiva, como el propuesto por C. F. Graumann en su obra *Grundlagen einer Phänomenologie der Perspektivität* (1961). Este autor ha estudiado la conducta humana a base de lo que llama "situaciones de perspectiva" (o "perspectividades"). A tal efecto ha usado datos procedentes de la historia del arte y diversas teorías perspectivistas a partir de Leibniz.

Numerosas doctrinas en las cuales se elabora el concepto de perspectiva o se proponen "métodos perspectivistas" se hallan en autores de lengua inglesa. Así sucede, por ejemplo, con Samuel Alexander en su análisis de las perspectivas y "secciones" del Espacio-Tiempo físico *(Space, Time, and Deity,* 1920, t. I, págs. 68 y sigs.). El propio Alexander señala que el uso del término 'perspectiva' le fue sugerido por Bertrand Russell, el cual llama sistema de "perspectivas" (Cfr. *Our Knowledge of the External World,* Lect. III) al "sistema que consiste en todas las vistas del universo percibido y no percibido". Un "mundo privado" es, según Russell, una "perspectiva" recibida. El espacio que consiste en relaciones entre perspectivas puede ser continuo. Un aspecto de una "cosa" es un miembro del sistema de aspectos que *es* la "cosa" en aquel momento. Todos los aspectos de la cosa son reales, pero la cosa misma es una construcción lógica (es algo neutral entre diferentes puntos de vista posibles). Por lo demás, Russell reconoce que su concepción tiene puntos de contacto con la leibniziana. En otro lugar *(The Analysis of Matter,* Parte II, Cap. XX), Russell dice que la perspectiva y sus leyes no son asunto de percepciones individuales y arbitrarias, pues una fotografía del objeto revela asimismo una perspectiva; por eso es necesario adoptar una teoría causal de la percepción. Al confinarnos a las percepciones de varios observadores, podemos formar grupos de "perceptos" relacionados aproximadamente, aunque no exactamente, por leyes que pueden ser llamadas "leyes de perspectiva". Esta concepción puede relacionarse también con otras análogas manifestadas en las direcciones no solipsistas del fenomenalismo, y con la teoría de la percepción defendida por varios neorealistas ingleses (Broad, Nunn, Price), no siendo ajena tampoco a algunas *interpretaciones* filosóficas de la teoría *especial* de la relatividad, donde aparece un perspectivismo "operativo". Whitehead defiende el perspectivismo en varias obras. En *Modes of Thought* (II vi) dice que "cada entidad, de cualquier tipo, implica esencialmente su propia conexión con el universo de las otras cosas. Esta conexión puede ser considerada como siendo lo que el universo es para tal entidad, ya sea en el modo de su actualización o en el de la potencialidad". Así, "cada perspectiva... implica una infinidad

de potencialidades alternativas". En *Science and the Modem World* (1925, Cap. IV, págs. 98-9) Whitehead dice que usa la misma noción de la mónada leibniziana, aunque convirtiendo las mónadas en "acontecimientos unificados en espacio y tiempo". Por eso señala que hay todavía una mayor analogía entre su teoría y la noción spinoziana de los modos, y a causa de esto usa los términos 'modo' y 'modal'. Finalmente, el citado autor desarrolla el concepto de perspectiva en *Process and Reality* al hablar del "modo presentativo" de las entidades actuales definidas (Parte I, Cap. ii), de la percepción en la forma de la inmediatez presentativa de un objeto, por ejemplo una piedra *(op. cit.*, Cap. v y Cap. viii), relacionada con el concepto de "prehensión" *(op. cit.*, Cap. vi) y con el concepto de "concreción" (*I.*, Cap. x) y de "sensibilidad" (Parte III, Cap. i), definiendo a veces la perspectiva como "el dato objetivo bajo el cual la entidad actual es percibida" *(op. cit.*, Cap. iii). George H. Mead *(The Philosophy of the Act*, 1938, ed. Charles W. Morris, Parte I, Cap. xi: "Perspective Theory of Objects", y Parte V, Cap. xxi: "Miscellaneous Fragments. G. 10: Perspectives") interpreta la perspectiva como reacción de un organismo en su mundo circundante. Pero esto implica, a su entender, que no puede concebirse un mundo independiente de cualquier organismo (es decir, un mundo sin perspectivas, en donde no habría "contornos"). Tal punto poseería sólo partículas físicas, mas no "objetos". De este modo el perspectivismo representa una mediación (hecha posible por el progreso de la biología y sus consecuencias filosóficas) entre el "fisicalismo" y el idealismo trascendental. Como dice Mead, "el mundo tiene su realidad en relación con el organismo". En A. P. Ushenko *(Power and Events*, 1946) el perspectivismo aparece (págs. 15 y siguientes) bajo la forma de la "teoría perspectivista de la verdad", a diferencia de las doctrinas de la verdad basadas en la transformación, en la conformación o correspondencia (isomórfica) y en la coherencia, así como a diferencia de la concepción semántica de la verdad y de las varias formas de lo que llama la "teoría prescriptiva".

La teoría de las perspectivas así formulada es más radical que la mera idea de la existencia de distintas perspectivas "perceptuales" (págs. 206-7) y no se agota con la comprensión literal de la expresión 'punto de vista'. Un "realismo perspectivo" (o "doctrina de la perspectividad") es defendido por Evander Brandley McGilvary (*Toward a Perspective Realism*, 1956, ed. Albert G. Ramsperber [The Carus Lectures]). Se trata de una doctrina epistemológica y metafísica fundada en la idea de que lo real ("la Naturaleza") es dado siempre en ciertas perspectivas. Sin embargo, estas perspectivas no son individuales; se trata más bien de "la perspectiva del sentido común", "la perspectiva proporcionada por la ciencia "física" y otras perspectivas análogas, las cuales forman una "pluralidad de perspectivas". Según Arthur E. Murphy ("McGilvary's Perspective Realism", *The Journal of Philosophy*, LVI [1959], 149-65), el realismo perspectivo o perspectivista puede ser definido provisionalmente como "una teoría filosófica que considera toda experiencia, incluyendo la experiencia de una teoría filosófica, como el *objetivo real* que aparece en la perspectiva de un organismo capaz de experiencia" (*Toward*, etc., pág. 6, *apud* Murphy, art. cit., págs. 149-50). De las "perspectivas cósmicas" como "modos de ver el mundo" ha hablado Radoslav A. Tsanoff en *World to Know: A Philosophy of Cosmic Perspectives*, 1962).

PERSUASIÓN. Los sofistas griegos daban gran importancia a la persuasión, πείθω (por lo demás, πειθώ era personificada por los griegos como una diosa, a la que correspondía la latina *Suada*). Con el fin de persuadir (πείθω en la voz pasiva, πείθομαι — "obedecer"), es decir, de convencer al oyente o al interlocutor de que lo que se proponía o decía debía ser aceptado, los sofistas desarrollaron grandemente las reglas de la discusión y de la retórica. Al practicarse el arte de la persuasión en detrimento de la verdadera demostración (que conduce no a la persuasión, o no sólo a la persuasión, sino a la certeza), y al sacrificarse de este modo la verdad de lo dicho a la aceptación de lo dicho, se producía una situación contra la cual reaccionó Platón en sus numerosos ataques a la sofística. Sin embargo, el propio Platón llegó oportunamente al convencimiento de que no se puede descartar el arte de la persuasión como un arte totalmente inútil; lo que hay que hacer es, como indicó en el *Fedro* (261 A), distinguir entre la falsa persuasión y la persuasión verdadera y legítima. Esta última no es un mero bregar verbalmente con el oyente o el interlocutor, sino un intento de conducir su alma por la vía de la verdad — lo que se ha llamado una "psicagogía". En las *Leyes*, Platón desarrolló esta idea de la persuasión legítima (por ejemplo, 659 E; 670 C; 773 D), la cual se convierte de este modo en una especie de "técnica educativa". Pero, además, Platón empleó el concepto de persuasión en uno de los más a menudo citados pasajes del *Timeo*; el pasaje en el cual escribe que "el universo fue engendrado por una combinación de la necesidad y la inteligencia, ἐξ ἀνάγκης καὶ νοῦ συστάσεως. Dominando a la necesidad, la inteligencia la persuadió a que orientara hacia lo mejor la mayor parte de las cosas que nacen. Y de este modo, el universo se formó desde el principio por la sumisión de la necesidad a la persuasión inteligente" *(op. cit.*, 48 A).

Este pasaje ha sido muy discutido. Muchos autores estimaron que es un pasaje puramente "mítico" o "metafórico" (ignorando, por lo demás, la importante función que el mito y la metáfora desempeñan en la filosofía platónica); en todo caso, un pasaje que no debe tomarse demasiado en serio, porque aunque la inteligencia pudiese persuadir, no sería la necesidad a la cual persuadiera. La necesidad es justamente la necesidad, y tiene que seguir sus propias vías, sin hacer caso de "persuasiones". Esta interpretación, o complejo de interpretaciones, descuida lo que varios comentaristas (A. E. Taylor, F. M. Cornford, G. R. Morrow [véase bibliografía], entre otros) han puesto de relieve: que Platón no entiende "la necesidad" como un conjunto de leyes según las cuales las cosas tienen lugar "ordenadamente". Si tal ocurriera, este orden tendría una finalidad, y no sería menester "persuadir" a la necesidad. La "persuasión" interviene justamente porque "la necesidad" representa aquí lo que el propio Platón ha llamado "la causa errá-

tica". Por eso la necesidad por sí misma no puede llegar a un orden; la inteligencia debe intervenir para que todo transcurra "según lo mejor". Puede decirse, pues, que la inteligencia persuade a la necesidad para que sea menos errática y (en el sentido moderno, pero no necesariamente platónico) "más necesaria", es decir, para que se introduzca en ella el orden, el cual es para Platón en gran parte lo que se ha llamado "una causa final". Además, debe tenerse presente que con la idea de la "persuasión" Platón no se limita a introducir un designio; hace que semejante designio pueda operar teniendo en cuenta aquello sobre lo cual opera. La "necesidad" es la "materia" (especialmente, los cuatro elementos) con los cuales se puede formar un orden, un "cosmos". No se puede simplemente "seguir" los "movimientos" con el "designio", de materia. Pero tampoco se puede eliminarlos; hay que combinar tales "movimientos" como el "designio", de modo parecido a como el artista combina su designio con la materia sobre la cual trabaja. La persuasión no es, en efecto, un "mandato"; es el modo como se opera cuando se quiere obtener un fin. La necesidad se "pliega" a la "persuasión" como la materia se pliega al artista, sin dejar de ser materia, pero adquiriendo una forma y un orden. Puede verse entonces que el uso de 'persuasión' en la cosmología platónica no es completamente distinto del uso de 'persuasión' al que nos referíamos al principio; es como si la inteligencia "educara" a los elementos y los "condujera" a buen fin.

Volviendo ahora al plano humano, el problema de la persuasión se ha planteado en todas las ocasiones en las cuales se han suscitado las cuestiones fundamentales de la retórica (VÉASE). Por haber sido descuidadas por los filósofos durante varias décadas, las cuestiones de referencia quedaron ocultadas por los problemas de la demostración y de la prueba, dándose por sentado que probar y persuadir son —o, más exactamente, "tienen que ser"— lo mismo. Al desarrollarse lo que se ha llamado a veces "la nueva retórica", dichas cuestiones han pasado de nuevo al primer plano. Entre otros resultados obtenidos al efecto mencionamos los presentados por Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca (Cfr. *op. cit. infra)* al distinguir entre "persuadir" y "convencer". Según estos autores, los que se preocupan del resultado consideran la convicción como un primer estadio que lleva a la persuasión, mientras que los que se interesan por el carácter racional de la adhesión estiman que convencer es previo a persuadir. Dichos autores proponen una distinción entre "argumentación persuasiva" y "argumentación convincente", considerando que la primera pretende valer sólo para un auditorio particular, en tanto que la segunda aspira a obtener la adhesión de todo ser racional. Como los auditorios son siempre particulares, es comprensible que haya diversos tipos de persuasión y, por tanto, de argumentación persuasiva. El "auditorio universal" puede ser un ideal y, por tanto, el acuerdo de este auditorio es una cuestión de derecho. En lo que toca a los hechos mismos, no hay más remedio que aceptar la existencia de "auditorios particulares".

Los escritos referidos en el texto, aparte los pasajes platónicos, son: A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus,* 1928, especialmente págs. 303-5. — F. M. Cornford, *Plato's Cosmology,* 1937 [traducción y comentario al *Timeo,* de Platón], especialmente págs. 159-77. — Glenn R. Morrow, "Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus", The Philosophical Review,* LIX (1950), 147-63. — Íd., íd., "Plato's Conception of Persuasion", *ibid.,* LXII (1953), 234-50. — Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traite de l'argumentation,* I, 1958, especialmente págs. 34-9.

PERTENENCIA. En frases tales como: "Cervantes es el autor del *Quijote",* "Cervantes es español", "Los españoles son europeos", "El Sol es brillante", el verbo 'ser' es usado con distintos sentidos lógicos: identidad, pertenencia, inclusión y predicación respectivamente. Usado para expresar pertenencia, el verbo ser es simbolizado por la letra griega 'ε' (abreviatura propuesta por Giuseppe Peano [v.] para ἐστι = "es"). En el ejemplo "Cervantes es español", simbolizado parcialmente como "Cervantes ε español", se entiende que Cervantes pertenece a una clase: la clase de los españoles. Es obvio que 'es español' podría ser también entendido como un predicado, en cuyo caso no habría lógicamente hablando pertenencia y no se simbolizaría con 'ε'. Por otro lado, "El Sol es brillante", que aquí presentamos como ejemplo de predicación, y en donde 'es brillante' es entendido como un predicado, podría asimismo ser presentado como ejemplo de pertenencia. Esto ocurriría si entendiéramos "El Sol es brillante" como equivalente a "El Sol pertenece a la clase de las cosas brillantes". "Cervantes es el autor del *Quijote"* no puede ser usado, en cambio, como ejemplo de pertenencia lógica, ya que la expresión en cuestión es ejemplo sólo de identidad (VÉASE). En cuanto a "Los españoles son europeos" no puede ser tampoco ejemplo de pertenencia, ya que se trata de inclusión de una clase (la clase de los españoles) en otra clase (la clase de los europeos); para que haya pertenencia es menester que el término a la izquierda de Y sea el nombre de una entidad y no de una clase; el término a la derecha de 'ε' es, en cambio, el nombre de una clase a la cual pertenece la referida entidad.

Además del sentido lógico de 'pertenencia' puede este término tener un sentido antropológico-filosófico. En este último caso puede debatirse, por ejemplo, si los contenidos de una existencia humana dada pertenecen o no auténticamente a esta existencia. El vocablo 'pertenencia' tiene entonces una significación similar a la del vocablo 'propiedad', pero casi siempre menos "fuerte" que la de este último vocablo. En efecto, la "propiedad" es la acción y efecto de apropiarse a sí mismo, más acá de todos los contenidos efectivos y posibles. El término 'pertenencia' puede tener también un sentido social; tal ocurre cuando se habla de si una determinada persona pertenece o no a una determinada sociedad, a una determinada clase, a una determinada casta, etc. y, de un modo más general, de si una determinada persona pertenece o no a la sociedad, lo cual significa aproximadamente preguntar si está o no incorporada a la sociedad, o "ajustada" a la sociedad.

PESIMISMO. El pesimismo puede ser entendido en diversos sentidos. Puede hablarse, en primer término, de un "pesimismo natural", debido a un especial temple de ánimo que hace considerar el mundo y, en particular, la naturaleza humana como imposibilitados de toda reforma substancial. Este pesimismo considera al hombre como un ser esencialmente egoísta, que se rige por sus propios

intereses y que llega a una armonía con la sociedad sólo en la medida en que los intereses individuales coincidan con los sociales. Semejante tipo de pesimismo puede ser simplemente una actitud o bien el fundamento de una doctrina o de una concepción del mundo. En el primer caso, es frecuente que, paradójicamente, produzca un tipo humano "mejorado", por lo menos en el sentido de una mayor tolerancia y comprensión del prójimo. En el segundo caso, el pesimismo natural puede desembocar en una doctrina social autoritaria (como ocurre en el caso de Hobbes) o en una concepción de naturaleza nihilista. Es, pues, sumamente difícil señalar las consecuencias de la actitud pesimista, que engloba dentro de su aparente unidad muy complejos y contradictorios motivos. En verdad, el problema del pesimismo, aunque abundantemente estudiado, es todavía uno de los "problemas vírgenes", no obstante ser una cuestión que afecta de un modo muy fundamental a la comprensión de la existencia humana. En otro sentido puede entenderse el pesimismo como una doctrina filosófica, aun cuando es totalmente imposible considerar el pesimismo filosófico como desgajado totalmente del temple de ánimo pesimista. En tanto que doctrina filosófica, el pesimismo sostiene que el mal existe en el mundo de un modo primario, substancial, predominante, siendo además imposible, por principio, desarraigarlo y suprimirlo, puesto que —y esto es acaso uno de los supuestos últimos de tal concepción— la eliminación del mal representaría a la vez la eliminación de la existencia. El pesimismo se opone, pues, tanto al optimismo (VÉASE) como al simple meliorismo (VÉASE). Aunque este tipo de pesimismo ha sido frecuente en el curso de la historia de la filosofía, suele aplicarse a un movimiento que se desarrolló en el curso del siglo XIX y que encontró frecuentes aclaraciones teóricas y expresiones poéticas. Ya en el siglo XVIII se habían manifestado corrientes pesimistas (la concepción de la historia como la manifestación de la "estupidez humana" por parte de Voltaire y otros). Pero se trataba de un pesimismo dominado por el meliorismo, por la confianza en que la luz racional terminaría por mejorar la condición humana. Concepción, por consiguiente, parecida a la del cristianismo, con la excepción, ciertamente importante y decisiva, de que para este último la naturaleza humana no resulta mejorada por la razón, sino redimida del pecado original por la venida de Cristo. En cambio, el pesimismo del siglo XIX, tanto en su manifestación poética (Leopardi, Byron, etc.) como filosófica (Schopenhauer, Eduard von Hartmann, J. Bahnsen, Paul Deussen, Philippe Mainländer, etc.) considera vano todo esfuerzo, toda luz y toda redención que no sea la redención de la existencia por el proceso de la autodisolución de la misma. En el pesimismo filosófico no se trata simplemente de un "dolor cósmico": se trata de que, como ocurre en Schopenhauer, la voluntad de vivir lleva en sí misma, por principio, la insatisfacción radical de no poder satisfacerse. Esta insatisfacción aumenta con la conciencia, pero, a la vez, la conciencia puede conducir a la aniquilación de la voluntad y, con ello, a la supresión del pesimismo con la supresión de la existencia misma que le había dado origen. Análogamente, Eduard von Hartmann sostiene un pesimismo radical, pero de carácter activista y eudemonista en tanto que exige, para poder ser superado, el desarrollo de la conciencia y de la historia, desarrollo que solamente puede ser llevado a cabo desde el instante en que lo Inconsciente se descubre a sí mismo como necesitado de autorredención. Esto conduce, por lo pronto, a la conciencia absoluta y, por lo tanto, al dolor absoluto, pero también a su autoaniquilación definitiva. Podríamos decir, por lo tanto, que el pesimismo —como actitud total ante el mundo y la vida— se manifiesta de múltiples formas, desde el pesimismo radical metafísico hasta el pesimismo parcial con respecto a una realidad determinada. En este último caso se habla de pesimismo moral, cultural, religioso, científico, social, etc. También puede hablarse, como ha hecho Spengler, de un "pesimismo realista", que consiste en el reconocimiento de la imposibilidad de modificar o mejorar la naturaleza humana, pero que exige justamente, tan pronto como se da esta comprensión, la aceptación de tal inevitabilidad y el poner en juego todos los resortes que permiten al hombre flotar desilusionadamente en medio del dolor universal.

Las múltiples formas de pesimismo bosquejadas se deben no sólo, ni siquiera principalmente, a diversas ideologías pesimistas, sino también a los matices que adquiere la actitud pesimista de acuerdo con épocas y temperamentos humanos. Como ejemplo iluminador de una gran cantidad de matices puede mencionarse lo que ocurre en el llamado "pesimismo francés en la época de la Ilustración", y sobre todo en las concepciones de la historia bosquejadas durante este período y dentro de dicha "tendencia". Henry Vyverberg (*op. cit. infra*, Parte V, §§ 18-24) ha puesto de relieve que podemos encontrar un "pesimismo moderado" en Montesquieu, el cual manifiesta que toda cultura está sometida a los procesos de crecimiento, decadencia y desaparición; un "pesimismo optimista" en Voltaire, consecuencia de la combinación de una actitud pesimista ante la historia con un optimismo racionalista; un "pesimismo desilusionado" —o, mejor dicho, engendrado por la desilusión— en Diderot; un pesimismo social en Vauvenargues, surgido de un análisis implacable de la conducta del hombre en la sociedad; un tipo (distinto del de Voltaire) de "pesimismo optimista" en Holbach, coloreado por una creencia materialista; un pesimismo "indiferentista" en La Mettrie, el cual considera la historia como "una fluencia eterna y sin sentido", etc.

Sobre el pesimismo como actitud radical y como concepción del mundo: G. Borries, *Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zur universalen Weltanschauung*, 1880. — Johannes Rehmke, *Der Pessimismus und die Sittenlehre*, 1882. — Léon Jouvin, *Le pessimisme*, 1892. — M. Wentscher, *Ueber den Pessimismus und seine Wurzeln*, 1897. — A. Kowalewski, *Studien zur Psychologie des Pessimismus*, 1904. — Georges Palante, *Pessimisme et individualisme*, 1913. — Véase también la bibliografía del artículo NIHILISMO. — Sobre el pesimismo antiguo: Olga Plümacher, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, 1884. — M. Marquard, *Die pessimistische Lebensauffasung des Altertums*, 1905 (Dis.) (Cfr. además las obras de Nietzsche, Rohde y Burckhardt sobre el "pesimismo trágico" de los griegos). — Sobre el pesimismo moderno, en particular el pesimismo del siglo XIX:

James Sully, *Pessimism. A History and a Criticism,* 1877. — L. von Golther, *Der moderne Pessimismus,* 1878. — Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment,* 1958. — E. Caro, *Le Pessimisme au XIXe siècle: Leopardi - Schopenhauer - Hartmann,* 1878.—*Eduard* von Hartmann, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus,* 1880. — B. Alexander, *Der Pessimismus des 19. Jahr.,* 1884. — Friedrich Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus,* 1900. — F. Sartorelli, *Il pesimismo di A. Schopenhauer, con particolare referimento alla dottrina del Diritto e dello Stato,* 1951. — H. J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers. Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert,* 2ª ed., 1955. — Véase también la bibliografía de los artículos MAL, OPTIMISMO y TEODICEA.

PESTALOZZI (JOHANN HEINRICH) (1746-1827) nació en Zürich y estudió en el "Collegium Carolinum", donde a la sazón imperaban los ideales de la Ilustración y donde ejercían gran influencia las ideas sociales y educativas de Rousseau. Interesado por los problemas de la educación, Pestalozzi adquirió gran experiencia en la educación de su hijo único. En 1767 se trasladó a Brugg, donde fundó una escuela para huérfanos y comenzó a poner en práctica sus ideas pedagógicas. Cerrada la escuela, por dificultades económicas, en 1778, Pestalozzi se dedicó durante un tiempo a estudiar problemas de la educación y a escribir sobre ellos. Desde 1798 se intensificó la actividad educativa de Pestalozzi desde el punto de vista práctico; especialmente importante para el desarrollo de sus ideas pedagógicas fue su experiencia como director del orfanato de Stanz; luego, como director de su Instituto de educación en el castillo de Burgdorf, y, sobre todo, como director del Instituto de Yverdon, junto al lago de Neuchatel, Instituto que atrajo la atención de muchas personalidades de la época. Después de muchas dificultades, tuvo que cerrar el Instituto, trasladándose a Neuhof, donde dio fin a sus últimos escritos.

Hemos dado más detalles de los que son habituales en la presente obra sobre las actividades de Pestalozzi, porque sus teorías educativas están fundadas en su actividad como educador, de suerte que la biografía de Pestalozzi no es independiente de su ideología pedagógica. Lo que interesaba especialmente a Pestalozzi era el conocimiento de los medios necesarios para dirigir el proceso educativo. Influido por Rousseau en muchos puntos, especialmente en el de la necesidad de desarrollar armónicamente las facultades del individuo dentro del mundo natural y humano, subrayó, empero, mucho menos que Rousseau la individualidad y prestó considerable atención a la función social del hombre. Puesto que la formación del hombre tiene lugar en los primeros años de su desarrollo, Pestalozzi consideró que los problemas fundamentales de la educación se plantean dentro de la llamada educación primaria. Si bien Pestalozzi no olvidaba el sentido general y último del proceso educativo armónico de las fuerzas internas humanas, su mayor contribución consistió en proponer los métodos adecuados para llevarlo a cabo. En esta labor Pestalozzi ha influido considerablemente sobre la pedagogía moderna.

Entre las obras más destacadas de Pestalozzi figuran: *Abendstunde eines Einsiedlers,* 1780 *(Horas de la tarde [Oraciones] de un ermitaño).* — *Lienhard und Gertrud,* Parte I (publicada anónimamente), 1781; el resto pub. en 1783-1787 [novela educativa]. —*Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts,* 1797 *(Mis investigaciones sobre el proceso de la Naturaleza en la evolución del género humano).* — *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt,* 1801 *(Cómo Gertrudis enseña a sus hijos).* — Ediciones de obras completas: 15 vols. (1819-1826); L. W. Seyffarth, 12 vols. (1899-1902); A. Buchenau, E. Spranger, H. Stettbacher [crítica], 24 vols. (1927-1945). Edición de obras reunidas: 10 vols. (1947-1949) (también en 5 vols.). Selección de estas obras: A. Haller (4 vols., 1946). — Correspondencia: *Sämtliche Briefe,* 10 vols., vols. I-IV, 1945-1951 (vols. V-X, en preparación).

Véase P. Natorp, *Pestalozzi, sein Leben, und seine Ideen,* 1909 (trad. esp.: *Pestalozzi,* 1931). — Eduard Spranger, *Pestalozzis Denkformen,* 1947. — Véase también *Pestalozzi-Studien,* ed. Buchenau, Spranger y Stettbacher, 4 vols., 1927-1932. — W. Bachmann, *Die anthropologische Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehren,* 1947. — Ernst Otto, P. *Werk und Wollen,* 1948. — H. Barth, *Pestalozzis Philosophie der Politik,* 1954. — F. J. Wehnes, *Pestalozzis Elementarmethode,* 1955. — Para biografía: H. Schönebaum, *Der junge Pestalozzi,* 1746-1782, 1927. — Íd., íd., *Pestalozzi,* 3 vols., 1927-1934.

PETICIÓN DE PRINCIPIO. Véase SOFISMA.

PETITIO PRINCIPII. Véase SOFISMA.

PETRONIEVICS (BRATISLAV) nac. (1875) en Sorljaća (Serbia), profesó en Belgrado. Influido a la vez por Leibniz y Spinoza, ha intentado en un sistema llamado del monopluralismo conciliar las tesis de dichos pensadores en una metafísica que tiene por objeto la explicación de la totalidad de lo real mediante un método simultáneamente inductivo y especulativo, a base de la experiencia y de la síntesis racional. Según Petronievics, el mundo evoluciona desde un estado inseguro y desequilibrado hacia un equilibrio donde desaparezca toda la inestabilidad en las relaciones entre los elementos particulares o mónadas, y la substancia universal y única que constituye su fundamento. Pero si la metafísica es suficiente para la explicación de la realidad, no lo es para la dilucidación de su fundamento, es decir, del modo como la realidad surge de su propia posibilidad. Esta indagación es, según Petronievics, el tema de la "hipermetafísica", que llega hasta los elementos últimos y básicos de todo lo real. Su método es una "nueva dialéctica" que supera, al entender del autor, las de Hegel y Hamelin, siendo a la vez más complicada y más "natural" y "lógica" que ellas. De acuerdo con la misma hay un proceso dialéctico inicial (tesis: lo Uno; antítesis: lo múltiple; síntesis: la multiplicidad finita de puntos separadores intensivos), una división del ser en partes (con un acto de negación real cuantitativo, dividido en acto extensivo y acto intensivo, y un acto de negación real cualitativo, dividido en acto primario —percepción, voluntad— y acto secundario —emoción, sensación—), una serie de categorías simples (reales: intensidad continua y cualidad; formales: cantidad discreta y orden; modales: existencia singular y existencia múltiple) y una serie de categorías compuestas (divididas en estos grupos: cualidad unificante y cualidad separadora; cantidad discreta ex-

tensiva y cantidad discreta intensiva; estado de cambio y estado de permanencia; necesidad —interna y externa— y contingencia; imposibilidad y posibilidad).

Obras principales (en alemán): *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten,* 1897 *(La prueba ontológica para la existencia de lo Absoluto).* — *Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung,* 1898 *(El principio de razón. Una investigación lógica).* — *Prinzipien der Erkenntnislehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik,* 1900 *(Principios de teoría del conocimiento. Prolegómenos a la metafísica absoluta).* — *Prinzipien der Metaphysik,* 2 vols., 1904-1912. — *Die typischen Geometrien und das Unendliche,* 1907 *(Las geometrías típicas y el infinito).* — En francés: *L'Évolution universelle,* 1921. — Además de estas obras, varias en serbio: una sobre Schopenhauer, Nietzsche y Spencer (1922); una sobre el espiritismo (1922), una sobre Hegel y E. von Hartmann (1925). — Sumaria autoexposición de su dialéctica en el artículo "Les trois dialectiques", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXI (1951), 530-42. — Véase R. Anthony, "Résumé des travaux philosophiques et scientifiques de B. Petronievitch", *Revue générale des sciences pures et appliquées,* L (1939), 312 y sigs.

PETRUS RAMUS. Véase RAMÉE (PIERRE DE LA).

PETZÄLL (ÅKE) (1901-1957) nació en Boràs (Suecia) y profesó (1932-1957) en la Universidad de Lund. En 1935 fundó la revista *Theoria,* de la que fue director, y en 1937 contribuyó, con Léon Robin, a la fundación del "Institut International de Philosophie". La obra filosófica de Petzäll es principalmente crítica y analítica y puede caracterizarse tanto con el nombre de "crítica de historia de las ideas" como con el nombre de "historia crítica de las ideas". Petzäll se interesó especialmente por investigar el significado (o significados) de ciertos conceptos capitales en la teoría del conocimiento, en la ética y en las ciencias jurídicas y sociales, con el fin de mostrar en cada caso los supuestos básicos, y a menudo, si no siempre, ignorados o descuidados de dichos conceptos.

Mencionamos los principales escritos de A. P., teniendo en cuenta que algunos fueron escritos en sueco, otros en alemán o en inglés, y otros traducidos a estas lenguas del original sueco: *Begreppet medföddaidéer i 1600-talets filosofi, med särskild hänsyn till John Lockes Kritik,* 1928 [Göteborgs Högskolas Årskrift, XXIX, 3] *(El concepto de las ideas innatas en la filosofía desde el siglo XVII, con especial consideración de la crítica de J. L.).* — *Logistischer Positivismus. Versuch einer Darstellung und Würdigung der philosophischen Grundanschauungen des sogenannten Wiener Kreises der wissenschaftlichen Weltauffassung,* 1931 [*ibid.,* XXXVII, 3] *(El positivismo lógico. Ensayo de una exposición y valoración de las concepciones filosóficas fundamentales del llamado Círculo de Viena de la concepción científica del mundo).* — *Der Apriorismus Kants und die "philosophia pigrorum",* 1933 [*ibid.,* XXXIX, 3] *(El apriorismo de Kant y la "philosophia pigrorum").* — *Zum Methodenproblem der Erkenntnisforschung,* 1935 [*ibid.,* XLI, 1] *(Para el problema del método de la investigación del conocimiento).* — *Etikens sekularisering... med särskild hänsyn till Augustinus,* 1935 [*ibid.,* XLI, 2] *(La secularización de la ética... con especial consideración de San Agustín).* — *Straussdebaten i Sverige,* 1936 *(Los debates en Suecia en torno a Strauss* [David Friedrich Strauss]). — *Ethics and Epistemology in J. Locke's Essay Concerning Under-Standing,* 1937 [Götteborgs Högskolas Årskrift, XLIII, 2] (En trad. esp.: *J. Locke. Selección de textos y estudio,* 1940). — *Filosofiens uppgift i moral- och samhällsforskingen,* 1941 *(La tarea de la filosofía en las investigaciones morales y sociales).* — *Makt och rätt,* 1942 *(Poder y derecho).* — *Rätt och individid,* 1943 *(Derecho e individuo).*

PETZOLDT (JOSEPH) (1862-1929) nació en Altenburg (Sajonia). En 1904 fue nombrado "Privatdozent" en la Escuela Técnica Superior de Charlottenburg y desde 1922 fue "profesor extraordinario" en la misma Escuela. Petzoldt recibió las influencias de Mach y Avenarius y desarrolló las doctrinas fenomenistas de estos dos pensadores, especialmente la del último, en un sentido relativista y subjetivista que lo acercó al "subjetivismo empírico" de Berkeley, aun cuando no a la metafísica y teología berkeleyanas. Petzoldt sometió a crítica la noción de substancia, en la que vio el motor de toda la metafísica tradicional, y estimó que la eliminación de la idea de substancia equivalía a la de toda metafísica y a la instauración de una filosofía netamente postivista. Para defender y propagar esta última fundó en 1912 una sociedad positivista: la Gesellschaft für positivistische Philosophie.

Obras principales: *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung,* 2 vols., 1894-1904 *(Introducción a la filosofía de la experiencia pura).* — *Das Weltproblem vom Standpunkt des relativistischen Positivismus,* 1906, 4ª ed., 1924 *(El problema del mundo desde el punto de vista del positivismo relativista).* — *Die Stellung der Relativitätstheorie in der geistigen Entwicklung der Menschheit,* 1920 *(La posición de la teoría de la relatividad en la evolución espiritual de la Humanidad).* — *Das allgemeinste Entwicklungsgesetz,* 1923 *(La ley más general de la evolución).* — P. escribió además varios trabajos para los *Annalen der Philosophie,* en cuya dirección colaboró desde 1921.

PFÄNDER (ALEXANDER) (1870-1941) nació en Iserlohn. Después de seguir las orientaciones de Theodor Lipps (v.) y de interesarse principalmente por la psicología, se rebeló contra el psicologismo de la escuela lippsiana y llegó a posiciones similares a las alcanzadas, a comienzos del presente siglo, por Husserl. El encuentro personal de Pfänder con Husserl, en 1904, unió a los dos pensadores en intereses comunes. En cierto modo, Pfänder puede ser considerado como un fenomenólogo husserliano y, en todo caso, participó en el movimiento fenomenológico, colaborando en el *Jahrbuch,* de Husserl, y dirigiéndolo desde 1920 a 1927. Sin embargo, hay diferencias entre Pfänder y Husserl, que han permitido hablar de una "Escuela (fenomenológica) de Munich" (v.), inspirada principalmente por Pfänder y no siempre coincidente con la "escuela" fenomenológica de Husserl. Además, aunque los intereses de Pfänder fueron en muchos respectos los mismos que los de Husserl, y aunque aprovechó no poco de las investigaciones de este último, no lo siguió en su camino hacia el "idealismo" y siguió apegado a un "realismo" y a lo que Husserl llamó un "ontologismo".

Pfänder es muy conocido por su "Lógica", la cual ha sido considerada a veces como la más completa exposición de la "lógica en sentido fenomenológico". Pero aun cuando hay en la "Lógica" de Pfänder ideas —especial-

mente ideas acerca del "objeto de la lógica", de la naturaleza del "concepto", etc.— que caracterizan bastante precisamente el pensamiento filosófico del autor, este pensamiento se desarrolló sobre todo al hilo de una reflexión sobre ciertos "fenómenos" psíquicos, tales como el querer, la motivación, las disposiciones, etc. Algunos de los resultados de dicha reflexión son los siguientes.

En la reflexión sobre los procesos volitivos éstos aparecen para Pfänder como actos que se dan dentro de un "campo", el cual se diversifica según las distintas formas del "aspirar a". En la reflexión sobre la motivación, Pfänder distingue entre impulsos y motivos propiamente dichos. En la reflexión sobre la atención, Pfänder describe diversos modos de "atender a" un objeto. Todas estas reflexiones son aspectos diversos de una "fenomenología de los actos" en la cual se presta particular atención a los modos y formas de los actos como fundamento de una psicología y no como resultado de investigaciones psicológicas empíricas. Importante en la fenomenología de Pfänder fue sobre todo su descripción de las disposiciones *(Gesinnungen)*, las cuales son "sentimientos" en tanto que actos intencionales dirigidos hacia algo. Las disposiciones ofrecen diversas cualidades según los modos de su intencionalidad (y de su referencia al objeto). El modo como las disposiciones están referidas al objeto permite a Pfänder distinguir entre los diversos "sentimientos", pero el estar dirigidos hacia el objeto es sólo uno de los aspectos de las disposiciones; además, éstas constituyen el sujeto y determinan su "carácter". Las disposiciones son lo que otorga su dirección específica a lo que se llama comunmente "sentimientos". Pfänder investigó en este respecto las relaciones entre la disposición y el pensamiento racional, tratando de mostrar que la primera dirige el segundo, pero a la vez el segundo condiciona diversos modos de "disposición".

A base de estas descripciones fenomenológicas y de otras que Pfänder preparaba sobre los actos de percepción, de creencia, de valoración, etc.. Pfänder desarrolló una idea de la fenomenología en la cual desempeñaba un papel importante la distinción entre esencias básicas y esencias empíricas. Se ha comparado esta distinción con la establecida por Kant entre el carácter inteligible y el carácter empírico de la personalidad.

Obras: *Phänomenologie des Wollens*, 1900 (trad. esp.: *Fenomenología de la voluntad*, 1931). — *Einführung in die Psychologie*, 1904 (*Introducción a la psicología*). — "Motive und Motivation", en los *Münchener Philosophische Abhandlungen* (1911). — "Zur Psychologie der Gesinnungen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913) y III (1916) ("Para la psicología de las disposiciones"). — "Logik", *Jahrbuch*, etc., IV (1921) (trad. esp.: *Lógica*, 1928, reed., 1940). — "Grundprobleme der Charakterologie", en E. Utitz, ed., *Jahrbuch für Charakterologie*, I (1924), 289-335 ("Problemas fundamentales de la caracterología"). — *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, 1933 *(El alma del hombre. Ensayo de psicología de la comprensión)*. — *Philosophie der Lebensziele*, 1948, ed. Wolfgang Trillhaas [postumal *(Filosofía de los fines de la vida)*. — Edición de obras: *Gesammelte Schriften*, desde 1963. Vol. I contiene *Phänomenologie des Wollens, Eine psychologische Analyse* [de 1899] y *Motive und Motivation* [de 1911]; el Vol. II contiene: *Logik* [de 1921]. — Pfänder dejó manuscritos todavía inéditos que se hallan en la Bayerische Staatsbibliothek, de Munich.

Véase Hans Büttner, "Die phënomenologische Psychologie A. Pfänders", *Archiv für die gesamte Psychologie*, XCIV (1935), 317-46. — Wolfgang Trillhaas, A. P. *In Memoriam*, 1942 [con bibliografía]. — H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, t. I, 1960, págs. 173-92.

PHALÉN (ADOLF KRISTER) (1884-1931) nació en Tuna (Suecia), estudió en la Universidad de Uppsala y fue "Privatdozent" (1912-1916) y profesor titular (desde 1916) en la misma Universidad. Seguidor en parte de Axel Hägerström (v.) y de las tendencias de la llamada "Escuela de Uppsala", Phalén se distinguió por el análisis de conceptos básicos filosóficos, especialmente metafísicos y epistemológicos. Phalén examinó tales conceptos en el curso de la historia de la filosofía, mostrando que las dificultades y contradicciones que se manifiestan a lo largo de la historia son análogas a las que aparecen cuando se desarrollan estos conceptos en la reflexión prefilosófica. Aunque hay mucho en la obra de Phalén que puede considerarse como estrictamente "analítico", y en cierto modo, "dialéctico", es decir, sin pretender llegar a conclusiones filosóficas definidas, se observa un especial interés en muchos casos en mostrar las aporías y contradicciones en que caen las tendencias de carácter idealista o puramente fenomenista, si bien reconoció que los supuestos idealistas son más difíciles de derribar de lo que suele imaginarse. Phalén intentó mostrar sobre todo que toda pretensión de derivar características de la realidad o del conocimiento de la realidad a base de un solo concepto está destinada al fracaso.

Mencionamos los principales escritos de A. P., teniendo en cuenta que algunos fueron escritos en sueco, otros en alemán, y otros traducidos al alemán de un original sueco: "Kritik af Subjektivismen i olika former med särskild hänsyn till transcendentalfilosofien," en *Festskrift tillägnad* E. O. Burman, 1910 ("Crítica del subjetivismo en toda la filosofía anterior, con especial consideración de la filosofía trascendental"). — Oro *det kvantitativa betraktelsesättet i logiken*, 1911 *(Sobre la consideración cuantitativa en la lógica)*. — *Das Erkenntnisproblem in Hegelsphilosophie. Die Erkenntniskritik als Metaphysik*, 1912 *(El problema del conocimiento en la filosofía de H. La crítica del conocimiento como metafísica)*. — *Beitrag zur Klärung des Begriffes der inneren Erfahrung*, 1913 (Dis.) [Uppsala universitets Årskrift, 1] *(Contribución a la dilucidación del concepto de experiencia interna)*. — Zur Bestimmung *des Begriffs des Psychischen*, 1914 [Skrifter utg. af Kungl. humanistiska vetenskaps-samfundet i Uppsala, 16] *(Para la determinación del concepto de lo psíquico)*. — *Über die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen*, 1922 [Skrifter utg. af Kungl. humanistiska vetenskap-samfundet i Uppsala, 21, 4] *(Sobre la relatividad de las determinaciones del espacio y del tiempo)*. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellungen*, V (1924). — Homenaje a A. P. en: A. *P. In Memoriam*, 1937, ed. I. Hedenius *et al.* [con bibliografía].

PHANTASMATA. Véase FANTASÍA, PERCEPCIÓN.

PHILOSOPHIA PERENNIS. La expresión *philosophia perennis* procede de la obra de Agostino [Guido] Steuco (1497-1548), llamado a veces —por el lugar de su nacimiento: Gubbio— Eugubinus (Steuchus Eugubinus), titulada *De perenni philosophia*

libri X, publicada en 1540 y dedicada al papa Pablo III. El autor entendía por *philosophia perennis* una filosofía que aspiraba a reconciliar la escolástica medieval con las doctrinas de los filósofos de la "Escuela de Padua" (VÉASE).

El nombre *philosophia perennis* empezó a cobrar celebridad entre los filósofos como resultado de una carta de Leibniz a Nicolas Remond (París), fechada el 26 de agosto de 1714. Leibniz escribía en ella: "La verdad se halla más difundida de lo que se cree, pero se halla a menudo demasiado compuesta, y también a menudo muy envuelta y hasta debilitada, mutilada, corrompida por añadidos que la echan a perder o la hacen menos útil. Si se pusieran de relieve esas huellas de la verdad en los antiguos o (para hablar más generalmente) en los [filósofos] anteriores [a nosotros], se extraería el oro del barro, el diamante de su mina, y la luz de las tinieblas; y esto sería, en efecto, *perennis quaedam Philosophia" (* Gerhardt, y que hace que esta cosa sea lo que III, 624-25) — "algo así como una filosofía perenne'". A continuación reitera Leibniz lo que había dicho en ocasión anterior acerca del oro que está escondido en el estercolero escolástico, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei, y* señala cuán deseable sería que "se encontrara una persona hábil, versada en esa filosofía hibernesa [= irlandesa] y española". La "filosofía perenne" es una filosofía que trata de integrar el pasado en el presente y que representa una especie de "continuo histórico" — una filosofía, por tanto, en cada una de cuyas etapas laten las etapas posteriores y están patentes las anteriores.

Los neoescolásticos han usado a menudo la expresión *philosophia perennis* para designar la "filosofía de la Escuela" o "filosofía de las Escuelas". A veces la expresión en cuestión ha sido restringida al tomismo; a veces se ha supuesto que la *philosophia perennis* quedó interrumpida —o soterrada— durante la época moderna. En ocasiones se ha tomado la expresión como designando una gran tradición en la que están incluidos (según el P. Gratry pensaba) algunos de los grandes metafísicos del siglo XVII. La variedad de significaciones con que se ha usado la expresión *philosophia perennis* depende de las posiciones diversas que se han adoptado dentro de la neoescolástica (VÉASE) con respecto al contenido de la tradición y al papel desempeñado dentro de ella por el pensamiento moderno. En su sentido más amplio, la *philosophia perennis* designa una parte substancial de la ontología griega (Platón y Aristóteles especialmente), medieval y moderna. Este amplio sentido fue el adoptado por Leibniz cuando quiso presentar a su propia filosofía como una continuación de la *perennis philosophia.* En un sentido todavía más amplio ha sido usada la expresión por Aldous Huxley al llamar *perennial philosophy* a un conjunto de tendencias (muchas de ellas místicas) que incluyen el pensamiento oriental.

La expresión de referencia en su sentido más propiamente filosófico no es usada exclusivamente por autores de tendencia escolástica. Así, por ejemplo, Wilbur VI. Urban llama *philosophia perennis* a la "Gran Tradición" basada en la teoría de la analogía del ser y, sobre todo, en la tesis de la inseparabilidad última de valor y realidad. El lema fundamental de esta filosofía, opuesta a todo modernismo y a todo nominalismo, sería, pues la fórmula *ens est unum, verum, bonum o unum, verum, bonum convertuntur* a que nos hemos referido en Trascendentales. De la misma opinión son varios pensadores rusos (Berdiaev, Lossky, Frank).

E. Commer, *Die immerwährende Philosophie,* 1899. — J. Barion, *Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe,* 1936. — E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Ein Durchblick durch die Philosophia perennis,* 1950. — P. Häberlin, *Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung,* 1952. — La obra de Urban está mencionada en Lenguaje (v.). — Trad. esp. del libro de Huxley, *La filosofía perenne,* 1947. — Referencias a la filosofía perenne en sentido neoescolástico, en Maritain y otros autores de la citada tendencia.

PHILOSOPHIA PRIMA (= "filosofía primera") es la expresión que traduce los vocablos aristotélicos πρώτη φιλοσοφία. Nos hemos referido a ellos, y a la distinción entre "filosofía primera" y "filosofía segunda", en el artículo METAFÍSICA — por haber sido llamados τὰ μετὰ τὰ φυσικά, *Metaphysica, Metaphysicorum libri,* los libros de Aristóteles que contienen la idea y en gran parte la realización de la "filosofía primera".

Añadiremos aquí que la expresión *philosophia prima* ha sido usada por autores escolásticos con el fin de titular la *scientia de ente* — la "ciencia del ente en cuanto ente" o del "ser com ser". Fue usada asimismo por Francis Bacon para designar la ciencia que trata de todos los primeros principios de las ciencias, y por Descartes en el título de una de sus obras capitales, las *Meditationes de prima philosophia (Méditations métaphysiques)* para referirse a la reflexión sobre Dios, el alma, y también los principios de las ciencias, La *prima philosophia* (o *philosophia prima)* es la filosofía realmente primera, porque es como la raíz de todos los demás conocimientos.

Philosophia prima fue expresión muy corriente entre los filósofos "académicos" (la llamada *Schulphilosophie,* de fines del siglo XVII y siglo XVIII) para designar la *philosophia de ente.* Rudolf Goclenius (v.) llamaba *prima philosophia* a la filosofía *per excellentiam.* Otros autores entendieron por *prima philosophia* algo así como "la parte más general" de la filosofía, y también "el fundamento de todas las disciplinas filosóficas". *Prima philosophia* era equivalente en muchos casos a *Metaphysica,* siempre que por esta última se entendiese la *Metaphysica generalis,* y no ninguna clase de *Metaphysica specialis* (como la *cosmologia rationaUs,* la *psychologia rationalis,* la *psychologia rationaUs* y la *theologia rationalis*). La insistencia en el carácter general y fundamental (o, mejor, "principial") de la *philosophia prima,* acabó por hacer de esta expresión un equivalente de la llamada "ontología" (véase ONTOLOGÍA), como aparece claramente en el título de Wolff, *Philosophia prima sive ontologia,* y como se había manifestado en obras o autores algo anteriores — por ejemplo, Clauberg, que consideraba la *ontosophia* [*ontologia*] como una *scientia prima [philosophia prima] y,* además, *suprema, catholica,* etcétera.

La expresión *philosophia prima* o sus equivalentes en lenguas modernas (filosofía primera; *first philosophy*; *Erste Philosophie,* etc.) cayó en desuso durante gran parte del siglo XIX, excepto entre autores escolásticos (o escolástico-wolffianos). Sin embargo,

cuando, en el siglo xx, se ha hecho notar la necesidad de una "ontología", distinta de la "metafísica", se han introducido de nuevo, en varios idiomas, expresiones equivalentes a *philosophia prima* (así, por ejemplo, *Erste Philosophie* en Husserl [v.] y en otros autores contemporáneos no necesariamente ligados a la tradición escolástica).

Además de la bibliografía de METAFÍSICA (especialmente las obras de la misma en las que se estudia la concepción aristotélica de la metafísica), véase: A. Abarra, *La filosofia prima di Aristotele,* 1937. — E. Oggioni, *La filosofia prima di Aristotele,* 1939. — S. Gómez Nogales, *Horizonte teológico de la metafísica aristotélica,* 1948 (tesis). — A. Mansión, "L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote E 1", en *Mélanges A. Diès*, 1956, págs. 151-68. — G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità délia filosofia antica,* 19Θ2.

PHYSIS. El término φύσις es fundamental en el pensamiento griego, por lo que diremos unas palabras sobre el mismo, como introducción al artículo NATURALEZA.

Suele traducirse φύσις por 'naturaleza'. Así, el título Περὶ φύσεως —título que se atribuye a varias obras, con frecuencia en forma de poema, de filósofos presocráticos (v.)— se suele traducir por *Sobre la naturaleza* o *De la naturaleza (De natura)*. En algún sentido esta traducción es aceptable si nos atenemos al sentido etimológico de 'naturaleza', como voz derivada del latín *Natura.* En efecto, φύσις es el nombre que corresponde al verbo φύω (infinitivo φύειν), el cual significa "producir", "hacer crecer", "engendrar", "crecer", "formarse", etc., como en φύειν πτερά, "crece alas" ("le crecen alas") y φύειν ἄνδρας ἀγαθούς (producir hombres buenos [valientes"]); de ahí ὁ φυσάς, "el engendrador", "el generador", "el progenitor", es decir, "el padre". Análogamente, *natura* es el nombre que corresponde al verbo *nascor* (infinitivo, *nasci*), el cual significa "nacer", "formarse", "empezar", "ser producido", como en *ex me natus est,* "ha nacido de mí (es mi hijo)". De ahí que φύσις equivalga (por lo menos en gran parte) a *natura y* sea traducido por 'naturaleza' en tanto que "lo que surge", "lo que nace", "lo que es engendrado (o engendra)" y por ello también cierta cualidad innata, o propiedad, que pertenece a la cosa de que se trata yque hace que esta cosa sea lo que es en virtud de un principio propio suyo.

Por consiguiente, si usamos 'naturaleza' para traducir φύσις habrá que tener en cuenta estos diversos significados y ciertos modos como estos significados han evolucionado. Tratamos este punto en el mencionado artículo NATURALEZA, pero agregamos aquí algunas observaciones a propósito del uso de φύσις en el pensamiento griego.

Por lo pronto, debe tenerse en cuenta que el término φύσις aparece en muy diversos contextos en la literatura (filosófica y no filosófica) griega y que puede ser traducido de diversas maneras o, mejor dicho, tiene que ser traducido de diversas maneras con el fin de que el contexto cobre sentido. V. W. Veazie mostró que de cierto número de ejemplos tomados de la literatura griega, φύσις ha podido ser traducido por palabras como 'poder' (o potencia'), 'poder propio', 'fuerza', 'habilidad innata', 'temperamento', 'función', Vida que otorga poder', 'naturaleza (de una persona), o 'carácter', etc., etc., y que muchos de los ejemplos se refieren a seres humanos, pero otros se refieren a plantas, pájaros, personificaciones, etc., etc. En vista de ello puede concluirse que φύσις ha llegado a significar prácticamente cualquier cosa, pero resulta que entre la multiplicidad de significaciones de φύσις destacan (cuando menos filosóficamente) algunas que adquieren una cierta permanencia. Mencionaremos dos de estas significaciones, que son especialmente pertinentes para la filosofía presocrática. Por un lado φύσις —que escribiremos *physis*— designa algo que tiene en sí mismo la fuerza del movimiento por el cual llega a ser lo que es en el curso de un "crecimiento" o "desarrollo". En este sentido se ha dicho que la *physis* fue para los presocráticos la realidad misma en cuanto algo primario, fundamental y permanente. Por eso se ha propuesto que *physis* equivale para los presocráticos a la realidad básica. la substancia fundamental, de que está hecho todo cuanto hay (diríamos. "toda la *physis*", o "toda la Naturaleza"). Por eso también se ha dicho que la *physis equivale* al ἀρχή, al principio (VÉASE). Por otro lado, la *physis* designa el proceso mismo del "emerger", del "nacer" siempre que tal proceso surja del ser mismo que "emerge" y "nace". La *physis* puede seguir siendo entonces un "principio", pero es "principio de movimientoi" (que en el caso presente es lo mismo que "principio de *ser*"). En tal caso la *physis* es una actividad que incluye el fondo del cual procede la actividad; de ahí que se haya dicho que la *physis* es una "fuente", un "hontanar", etc., es decir, algo así como "fuente del ser" (posiblemente en cuanto que "llegar a ser").

Los dos sentidos no son necesariamente incompatibles. Además, en ambos casos la *physis* puede referirse a "todo cuanto hay" en el sentido de que "todo cuanto hay" emerge de esa fuente de movimiento que podría ser simplemente "el ser" o "la realidad". Heidegger ha rechazado que la *physis* fuera (para los presocráticos) simplemente el emerger de todo cuanto hay, pues, según señala, "los griegos no experimentaron lo que es la φύσις a base de los procesos naturales, sino a la inversa: por medio de una experiencia poético-pensante fundamental se reveló a ellos lo que debían llamar φύσις . Sólo a base de esta revelación pudieron vislumbrar lo que es la Naturaleza en sentido estricto. Φύσις significa, pues, originariamente, tanto el cielo como la Tierra, tanto las piedras como las plantas, tanto los animales como el hombre y la historia humana como obra de los hombres y de los dioses; finalmente y ante todo, los dioses mismos bajo el destino. Φύσις significa el poder que emerge y el permanecer que cae bajo su imperio. En este poder que surge permaneciendo radican tanto el 'devenir' como el 'ser' en el sentido restringido del estar siendo fijo. Φύσις es el or-iginarse (*Ent-stehen*) del cual se yergue lo oculto" *(op. cit. infra,* págs. 11-2). Luego Heidegger ha ligado el significado de la *physis* originaria con el de "presencia" (VÉASE) que "aparece" y que, por consiguiente, está "oculta", hasta en su mismo aparecer, en el sentido heracliteano de que la "Naturaleza ama esconderse". En este sentido es cierto que "Naturaleza" *(Natura)* no traduce la "fuerza" de φύσις, ya que presupone ciertas distinciones que no habían surgido todavía: por ejemplo, la distinción entre φύσις y τέχνη, entre φύσις y πόλις,

etc., etc. — distinciones, por lo demás, muy características de muchas de las concepciones modernas de "Naturaleza". Pero justamente ello equivale, en último término, a reconocer que la *physis* pudo significar la realidad en cuanto, por as! decirlo, emerge de sí misma, y también lo que podríamos llamar "la realidad como fuente" o "como hontanar".

Sería un error de todos modos reducir la idea de *physis a* la concepción o "visión" que de ella tuvieron los presocráticos. Al fin y al cabo, en las referencias al término φύσις en Aristóteles siguen latiendo algunos de los significados que pueden considerarse "más originarios". Pero a ello nos referimos en el artículo NATURALEZA.

La mayor parte de los escritos mencionados a continuación, en orden cronológico, se refieren a la cuestión del significado o significados de φύσις pero algunos de ellos examinan el concepto de "Naturaleza" en los griegos en general y hasta en la época post-aristotélica. E. Hardy, *Der Begriffder Physis in der griechischen Philosophie,* I, 1884. — J. D. Logan, "The Aristotelian Concept of ΦΥΣΙΣ ", *Philosophical Review,* VI <1897), 18-42. W. A. Heidel, "Peri Physeos: A Study of the Conception of Nature among the Presocratics", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* XLV (1910). — J. W. Beardslee, *The Use of* φύσις in *Fifth Century Greek Literature,* (1897), 18-42. — W. A. Heidel, "Peri ΦΥΣΙΣ ", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXXIII (1920), 3-22. — Ernst Grumach, "Physis und Agathon in der alten Stoa", *Problemata,* VI (1932). — Julián Marías, *Introducción a la filosofía,* 1944. — C. F. von Weiszäcker, *Die Geschichte der Natur,* 1948 (trad. esp.: *Historia de la Naturaleza,* 1962). — M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* 1953 (trad. esp.: *Introducción a la metafísica,* 1956). — E. Schrödinger, *Nature and the Greeks,* 1954. — H. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus,* 1956.

PIAGET (JEAN) nac. (1896) en Neuenburg (Suiza), sucedió a E. Claparède en la dirección del "Instituto J. J. Rousseau", de Ginebra. Piaget se ha distinguido por sus estudios sobre psicología infantil. Sin abandonarlos por entero se ha ido consagrando cada vez más, sin embargo, a estudios de carácter lógico y, sobre todo, epistemológico. Su principal contribución en este último respecto ha sido una amplia teoría de epistemología genética que debe constituir, a su entender, la base para las distintas formas del pensamiento científico. La epistemología genética es a la vez, para Piaget, el fundamento de toda reflexión filosófica. Esta posibilidad le es dada a la epistemología precisamente porque no se propone resolver cuestiones relativas a la naturaleza última de los objetos o de los procesos (en el caso presente, del conocimiento), y porque se propone estudiar la construcción real de los conocimientos. No se trata sólo de un método histórico-crítico, sino de la combinación de este método con el psico-genético. Las soluciones usualmente dadas a las cuestiones generales epistemológicas (realismo, empirismo, apriorismo, pragmatismo o convencionalismo, fenomenología, relativismo) deben comprenderse en función del método genético, sobre todo cuando la epistemología genética se hace "generalizada". A la luz de esta epistemología Piaget ha estudiado el pensamiento matemático como construcción operacional del número y del espacio; el pensamiento físico y los conceptos fundamentales en él usados, tales como el tiempo, la fuerza, la velocidad, el azar, la irreversibilidad y la causalidad; el pensamiento biológico y las distintas teorías biológicas generales; el pensamiento psicológico y, en estrecha relación con el mismo, el pensamiento sociológico. Cada una de estas formas de pensar científicas posee elementos propios. Pero hay a la vez nociones comunes que permiten integrar las diferentes ciencias en un conjunto abierto que tiende a completarse, pero a la vez a enriquecerse. La epistemología genética equivale de este modo a un estudio de las estructuras concretas de las ciencias y de los métodos por ellas usadas para comprender sus integraciones dentro de cada una y de todas ellas en conjunto.

Observemos que Piaget se ha opuesto a que calificaran su "epistemología genética" de "psicologismo"; tal epistemología es un análisis reflexivo que usa datos psicológicos, pero que no se funda en ellos (Cfr. art. de Piaget cit. *infra* [1961]).

Piaget ha escrito numerosas obras (a veces en colaboración con otros autores) sobre psicología infantil; recordamos: *Le langage et la pensée chez l'enfant,* 1923. —*Le jugement et le raisonnement chez l'enfant,* 1925. — *La représentation du monde chez l'enfant,* 1925. — *La causalité psysique chez l'enfant,* 1927. — *Le jugement moral chez l'enfant,* 1932. — *La naissance de l'intelligence chez l'enfant,* 1936. — *La formation du symbole chez l'enfant,* 1945. — *La représentation de l'espace chez l'enfant,* 1948. — *La géométrie spontanée de l'enfant,* 1948. — *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescence; essai sur la construction des structures formelles,* 1955. Colaboradores de Piaget en estas investigaciones han sido, entre otros, B. Inhelder y A. Szemiska. — Varias de las obras mencionadas han sido trad. al español. Otras obras psicológicas de P. son: *La psychologie de l'intelligence,* 1947 (trad. esp.: *La psicología de la inteligencia,* 1957). — *Les mécanismes perceptifs,* 1961. — Obras lógicas: *Traité de logique; essai de logique opératoire,* 1949. — *Essai sur les transformations des opérations logiques. Les 256 opérations ternaires de la logique bivalente des propositions,* 1952.

Fundamental entre las obras de P. es su *Introduction à l'épistémologie génétique,* 3 vols., 1950. En defensa de la misma publicó el artículo: "Défense de l'épistémologie génétique contre quelques objections 'philosophiques'", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXXXVI (1961), 475-500, reimp. en *Études* (Cfr. *infra*),tomo 16. A la mencionada *Introduction* han sucedido los *Études d'épistémologie génétique,* redactados por Piaget y otros autores, de los que citamos, en orden de aparición de los primeros volúmenes, a W. E. Beth, W. Mays, L. Apostel, B. Mandelbrot, A. Morf, J. S. Brunner, F. Bresson. Los citados *Études,* que comenzaron a publicarse en 1957, incluyen: 1. *Épistémologie génétique et recherce psychologique.* — 2. *Logique et équilibre.* — 3. *Logique, langage et théorie de l'information.* — 4. *Les liaisons anolytiques et synthétiques dans les comportements du sujet.* — 5. *La lecture de l'expérience.* — 6. *Logique et perception.* — 7. *Apprentissage et connaissance.* — 8. *Logique, apprentissage et probabilité.* — 9. *L'apprentissage des structures logiques.* — 10. *La logique des apprentissages.* — 11, *Problèmes de la construction du nombre.* — 12. *Théorie du comportement et opérations.* — 13. *Structures numériques élémentaires.* — 14. *Epistémologie mathématique et psychologie.* — 15. *La filiation des structures.* — 16. *Implication, formalisation et logique naturelle,* 19Θ2.

Peter H. Wolff, *The Developmental Psychologies of J. P. and Psychoanalysis,* 1960.

PICCOLOMINI (FRANCESCO) (1520-1604) nació en Siena, donde estudió. Después de pasar un tiempo en Perugia, se trasladó en 1551 a Padua. En 1564 disputó, con Federico Pendasio († 1603) —filósofo, físico y astrónomo nacido en Mantua, maestro de Cesare Cremonini y adversario de Pomponazzi— la cátedra que hoy llamamos de "filosofía natural" en Padua, cátedra que ejerció desde 1565. Piccolomini defendió la interpretación averroísta de Aristóteles contra las interpretaciones alejandrinistas o semi-alejandrinistas de Pendasio. Debe advertirse que Piccolomini usó ciertas ideas platónicas en sus interpretaciones aristotélicas. Aunque las concepciones de Piccolomini sobre el método para el estudio de la Naturaleza eran en muchos respectos semejantes a las de Zabarella, polemizó contra este último en torno a la relación entre la ciencia natural y la metafísica. Para Piccolomini, en efecto, al contrario que para Zabarella, la ciencia natural debe orientarse por la idea de la realidad —y, sobre todo, por la idea del orden de perfecciones de la realidad— que la metafísica ha trazado.

Entre los escritos que se deben a F. Piccolomini mencionamos: *Universa philosophia de moribus,* 1583 (contra Zabarella, el cual respondió con una *Apologia* [1584]). — *Comes politicus pro recta ordinis ratione propugnator,* 1596 [respuesta a la citada *Apologia* de Zabarella]. — *Librorum ad scientiam de natura attinentium pars quinta, in qua considerantur pertinentia ad animam,* 1596. — *De rerum definitionibus liber* «nus, 1599. — *Exposiíio in tres libros Aristotelis de anima,* 1602.

Véase P. Ragnisco, *Giacomo Zabarella il filosofo; la polémica tra Francesco Piccolomini e Giacomo Zabarella nella Università di Padiva,* 1886. — G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* t. II, 1950, págs. 408-18. — Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI,* 1958, págs. 424-42. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1961, págs. 61-62.

PICO DELLA MIRÁNDOLA (GIOVANNI) (1463-1494) nació en el Castillo de la Mirándola, estudió en Bolonia, Ferrara y Padua, pasó en 1484 a Florencia, vivió luego en París y Roma, y se estableció en 1488 en las cercanías de Florencia. Maestro de la Academia florentina (VÉASE) y uno de los distinguidos humanistas italianos del Renacimiento (figura principal en *El Cortesano,* de Castiglione), Pico della Mirándola comenzó a llamar la atención del mundo intelectual por su anuncio de que defendería, en Roma, 900 tesis en una disputa pública. La disputa fue prohibida por la Curia romana, pero la fama de Pico della Mirándola como humanista, filósofo y teólogo se extendió grandemente. Influido por el platonismo, el neoplatonismo, el aristotelismo y varias tendencias místicas y hasta cabalísticas, Pico della Mirándola se propuso mostrar la unidad de la filosofía platónica y la aristotélica, así como la unidad de los fundamentos de la filosofía griega y la teología cristiana. Enemigo de la magia y de la astrología, contra la cual escribió una obra, subrayó la importancia de las fuerzas y de los principios naturales, aun cuando en un sentido menos mecanicista que plástico (v.). Pico concibió al hombre como la suprema realidad de la Naturaleza, como un microcosmo que reproduce los elementos y la armonía entre los elementos —el material, el orgánico y el celeste— del macrocosmo. Lleno de dignidad y nobleza, el hombre debe esforzarse, según Pico, por responder a la alta misión por la que ha sido creado, que es la de comprender la unidad del cosmos y la unidad del principio divino. Esta última unidad ha sido percibida por todas las grandes filosofías y por todas las grandes religiones. Pico roza en ocasiones el misticismo panteísta, especialmente en la medida en que usa para su explicación del origen del mundo el principio neoplatónico de la emanación (v.).

Obras principales: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem libri XII.* — *Apologia.* — *Heptaplus, de septiformi sex dierum Geneseos enarratione.* — *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* [900 Conclusiones precedidas por la célebre *Oratio de hominis dignitate*]. — *De ente et uno.* — *De imaginatione.*

Edición de obras: *Opera,* Venecia, 1496, reimp. 1572, 1601. Ed. crítica por E. Garin, 5 vols., 1942-1956 (I, 1942; II, 1946; III, 1952; IV, V, 1956).

Véase Georg Dreydorff, Das *System des J. P. von M. und Concordia,* 1858. — Vincenzo di Giovanni, P. *della M., filosofo platónico,* 1882. — A. Levy, *Die Philosophie Picos della M.,* 1908. — A.-J. Festugière, O. P., "Studia Mirandulana", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* VII (1932), 143-250. — Giovanni Semprini, *La filosofia di P. della M.,* 1936. — E. Garin, *P. della M., vita e dottrina,* 1937 [con abundante bibliografía]. — Avery Dulles, *Princeps Concordiae: P. della M. and ihe Scholastic Tradition,* 1941. — E. Cassirer, "G. P. della M. Study in the History of Renaissance Ideas", *Journal of the History of Ideas,* III (1942), 123-44. — Giuseppe Barone, *L'umanesimo filosófico di G. P. délia M.,* 1948. — Id., íd., G. *P. della M.,* 1948. — Pierre-Marie Cordier, *J. O. de la M. ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien,* 1958 [con texto y trad. de *De hominis dignitate*]. — E. Monnerjahn, G. *P. de la M. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus,* 1960.

PICHLER (HANS) (1882-1958) nació en Leipzig. De 1921 a 1948 fue profesor en la Universidad de Greifswald. En 1946 colaboró en la fundación del *Zeitschrift für philosophische Forschung,* la primera nueva revista filosófica alemana después de la segunda guerra mundial.

Pichler recibió en parte la influencia de Meinong, pero, sobre todo, la de Windelband. Entre los filósofos clásico Leibniz ha influido sobre Pichler, quien le dedicó varias de sus investigaciones. El tema capital tratado por Pichler es el de la fundamentación de una ontología destinada a precisar no sólo la significación de los objetos (véase OBJETO y OBJETIVO), sino también las relaciones entre varios conceptos clásicos: ser y esencia, esencia y existencia, especie e individuo. Ya en uno de sus primeros trabajos mostró la conexión existente entre la ontología contemporánea y la ontología de Wolff. Pero mientras esta última era simplemente una ciencia general de los posibles, Pichler pretende incluir dentro de la ontología las existencias mismas. Para ello es necesario, a su entender, elaborar, por un lado, una lógica más amplia que la tradicional y por el otro una doctrina completa de las categorías. La primera es una "lógica de la comunidad" destinada a convertirse en la verdadera "lógica universal". La segunda es la ciencia general que comprende todas las determinaciones de lo real, no sólo

las ontológicas y las esenciales, sino también las existenciales. Ahora bien, tan pronto como se analizan a fondo estas relaciones se descubre, según Pichler, una especie de inevitable mutua interdependencia. Si, por una parte, toda comprensión de lo individual requiere una previa dilucidación de sus caracteres esenciales, por otra parte toda intelección de lo esencial y de lo específico exige una "presentación" de individuos. Las especies-esencias y los individuos-existencias no quedan, pues, separados en un dualismo sobre el cual haya que tender ulteriormente un puente, sino que se ofrecen desde el primer momento como efectivamente correlacionados. Lo que haya de "esencialismo" en la ontología de Pichler tiene que ser buscado, por lo tanto, en un intento de ampliación del concepto del ser más bien que en una reducción de la noción de esencia. Así, el ser es lo que manifiesta la realidad total y completa, hasta tal punto que puede volver a cobrar sentido la identificación clásica del *esse* con la esencia (VÉASE). En cambio, la esencia como determinación específica manifiesta solamente la realidad parcial, bien que máximamente inteligible, de los entes, y por eso las existencias no quedan comprimidas en la determinación esencial, sino únicamente en su inclusión dentro de más amplias categorías: las categorías de la totalidad y de la razón como momentos superiores de toda intuición y de toda aprehensión intelectual.

Obras principales: *Ueber die Arten des Seins,* 1906 *(Sobre las especies del ser).* — *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände,* 1909 (*Sobre la cognoscibilidad de los objetos*). — *Ueber Ch. Wolffs Ontologie,* 1910 *(Sobre la ontología de Ch. Wolff).* — *Möglichkeit und Widersprüchlosigkeit,* 1912 (*Posibilidad y ausencia de contradicción*). — *Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant,* 1914 *(La evolución del racionalismo de D. a K.).* — *Zur Lehre von Gattung und Individuum,* 1917 *(Para la doctrina de la especie y del individuo).* — *Grundzüge einer Ethik,* 1919 (*Rasgos fundamentales de una ética*). — *Leibniz. Ein harmonisches Gespräch,* 1919. *(L. Una conversación armónica).* — *Zur Philosophie der Geschichte,* 1922 *(Para la filosofía de la historia).* — *Weisheit und Tat,* 1923 *(Sabiduría y acción).* — *Zur Logik der Gemeinschaft,* 1924 *(Para la lógica de la comunidad).* — *Vom Wesen der Erkenntnis,* 1926 *(De la naturaleza del conocimiento).* — *Trilogie der Weltanschuung,* 1927 *(Trilogía de la concepción del mundo).* — *Die Logik der Seele,* 1927 *(La lógica del alma).* — *Leibniz Metaphysik der Gemeinschaft,* 1929 *(La metafísica de la comunidad, de L.).* — *Einführung in die Kategorienlehre,* 1937 [Kantstudien. N. F., 2] *(Introducción a la teoría de las categorías).* — *Das Geistvolle in der Natur,* 1939 *(La espiritualidad en la Naturaleza).* — *Persönlichkeit, Glück, Shicksal,* 1947 *(Personalidad, dicha, destino).* — *Vom Sinn der Weisheit,* 1949 *(Del sentido de la sabiduría).*

PIÉRON (HENRI). Véase RIBOT (THÉODULE).

PIETISMO. Lo mismo que en el caso de los cuáqueros (VÉASE), nos referiremos brevemente al pietismo y a los pietistas a causa de la influencia que sus doctrinas y actitud religiosa parecen haber ejercido sobre algunos filósofos. Entre éstos destaca Kant. Sin llegar al extremo de considerar las obras éticas de Kant como una consecuencia de la llamada "atmósfera pietista" que Kant respiró en el seno de su familia, especialmente por el lado de su madre, y, de consiguiente, sin pretender establecer una ecuación entre "pietismo" y "rigorismo" (v.) moral —sobre todo si se tiene en cuenta que la ética kantiana es de sobra compleja, y que no excluye ciertos aspectos no "rigoristas" en la concepción, por ejemplo, de la felicidad (v.)—, es razonable pensar que ciertos elementos pietistas no son ajenos a la actitud ética de Kant.

El pietismo surgió, a fines del siglo XVII, y se extendió por varios países —especialmente por Alemania, y sobre todo por la Alemania central y septentrional— durante el siglo XVIII, como un movimiento de renovación cristiana hostil a todo dogma y a toda institución eclesiástica, y centrado en la "actitud" y el "sentimiento" religiosos. Lo importante para los pietistas era "vivir como cristianos". Johann Arndt (1555-1621) y Johann Valentin Andreae (1586-1654), luteranos, y Johannes Coccejus (1603-1669), calvinista, anticiparon algunos de los rasgos pietistas, pero se considera a Philipp Jakob Spener (1635-1705), durante un tiempo pastor en la Iglesia luterana de Frankfurt a.M., como el fundador del "movimiento pietista". Spener congregó a sus adeptos en los llamados *Collegia Pietatis* para estudiar en comunidad, y fraternalmente, sin asistencia eclesiástica, la Biblia, y expuso sus ideas al respecto en su libro *Pia Desideria* (1675). Las ideas de Spener fueron propagadas por su discípulo August Hermann Francke, en Halle, el cual hizo de Halle el centro del pietismo. Los luteranos ortodoxos se opusieron al movimiento pietista, no sólo por ser un movimiento antidogmático y antieclesiástico, sino también porque, al destacar Spener que la creencia y el fervor religiosos debían manifestarse en la vida diaria, parecía dar a entender que el hombre se justificaba por las obras, lo que era contrario a la idea luterana de la justificación por la fe.

A. Ritschi, *Geschichte des Pietismus,* 3 vols., 1880-1886. — W. Hübner, *Der Pietismus geschichtlich und dogmatisch beleuchtet,* 1901. — H. Stephan, *Der Pietismus ah Träger des Fortschritts in der Kirche,* 1908. — K. Reinhart, *Mystik und Pietismus,* 1925. — F. Sammer, *A. H. Francke und seine Stiftungen,* 1927. — G. Neceo, *Lo spirito filisteo. Storia del pietismo germánico fino al romanticismo,* 1929. — F. Wessely, *Die Bebeutung des Pietismus für die Romantik und im besondern für Schelling,* 1931. — A. Lange, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus,* 1954.

PILLON (FRANÇOIS). Véase RENOUVIER (CHARLES).

PIQUER [Y ARRUFAT] (ANDRÉS) (1711-1772) nació en Fórnoles (Teruel), estudió medicina en Valencia y fue profesor de medicina en la misma ciudad desde 1742. Fue nombrado también médico de cámara de Fernando VI y luego de Carlos III. Menéndez y Pelayo *(Heterodoxos,* VI, cap. iii) considera a Piquer como un "filósofo crítico" en el espíritu de Vives y un ecléctico. En su principal obra filosófica, *Lógica moderna o arte de hablar la verdad y perfeccionar la razón* (1751, 3ª ed., 1781), Piquer trató de combinar los principios de la lógica aristotélica o, mejor, aristotélico-escolástica, con tendencias procedentes de la filosofía moderna, especialmente de autores que se habían ocupado de "reglas del método" para ejecutar inferencias correctas en las ciencias. Una tendencia ecléctica similar muestra en su *Física moderna, racional y experimental* (1745) y en su *Discurso sobre el sistema del mecanismo* (1768). Piquer se ocupó asi-

mismo de cuestiones morales y religiosas en *Filosofía moral para la juventud española* (1755, 3ª ed., 1787) y en *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de la religión* (1757, 3ª ed., 1805), esforzándose por conciliar las verdades dogmáticas con principios morales del sentido común. Se deben asimismo a Piquer diversas obras sobre medicina (como la *Medicina vêtus et nova secundus auris retracta et aucta*, 1735, 3ª ed., 1758) y una versión de escritos de Hipócrates. Varios de los escritos de Piquer se publicaron en un tomo de *Obras postumas* (1785) a cargo de su hijo, Juan Crisóstomo Piquer.

Véase Manuel Mindán, "La doctrina del conocimiento en A. P.", *Revista de Filosofía* [Madrid]. XI (1956), 543-67.

PIRRÓN, de Elis (M. 360-270 antes de J. C.), uno de los grandes escépticos (VÉASE) antiguos, parece haber recibido influencias megáricas a través de Brisón, hijo y discípulo de Estilpón de Megara. Es probable asimismo que hubieran influido sobre él algunos partidarios de las doctrinas de Heráclito. Es casi segura su relación con algunos democriteanos; según Diogenes Laercio, hizo un viaje a la India con un partidario de Demócrito y se relacionó, además, allá con los gimnosofistas. Todas estas influencias, a las que deben añadirse las sofísticas y las cirenaicas, contribuyeron, al parecer, a la formación de su propia doctrina escéptica. Siguiendo la distinción sofística entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención, Pirrón afirmaba que nuestros juicios sobre la realidad son convencionales. La sensación constituye la base de ellos. Pero siendo las sensaciones cambiantes sólo se puede practicar una abstención o epojé (v.) del juicio. No hay, pues, que decidirse por nada; no hay que adoptar ninguna opinión o creencia. El verdadero sabio debe encerrarse en sí mismo y optar por el silencio, pues sólo de este modo alcanzará la imperturbabilidad, la ataraxia (VÉASE) y, con ésta, la auténtica (y única posible) felicidad. Puede decirse, por consiguiente, que la teoría del conocimiento de Pirrón desemboca en una ética o, si se quiere, en un conjunto de recomendaciones, de naturaleza ética. Pero puede decirse asimismo que la actitud ética constituye la base de la citada teoría del conocimiento. Pues, en efecto, lo que más resalta en las doctrinas atribuidas a Pirrón es la insistencia en la indiferencia de las cosas externas (y de los juicios sobre estas cosas) y la necesidad de atenerse a sí mismo si se quiere conseguir una estabilidad dentro de la constante e imprévisible fluencia de los fenómenos. Como la doctrina de los estoicos (v.), la de Pirrón practicaba la retirada. A diferencia de los estoicos, sin embargo, Pirrón no creía necesario edificar ni una lógica ni una física; la conciencia de la tranquilidad que da la propia reclusión al negarse a dar ningún juicio sobre lo extremo le era suficiente para justificar la doctrina.

El más destacado discípulo de Pirrón fue Timón. Entre otros seguidores de Pirrón mencionamos a Filón de Atenas y a Nausifanes de Teos, el maestro de Epicuro. Sobre otros partidarios de las doctrinas de Pirrón, véase PIRRONISMO.

Las doctrinas de Pirrón son conocidas sobre todo por la exposición de Sexto el Empírico (VÉASE). Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO, en la parte dedicada a las obras sobre los escépticos griegos (incluyendo el tomo I de Richter). Doxografía en Diels, *Dox. graeci*, s. v. Pyrrho, Pyrrhoni philosophi (Cfr. Diogenes Laercio, L, 9, 61). — D. Zimmermann, *Darstellung der pyrrhonischen Philosophie*, 1841. — íd. íd., *Ueber Ursprung und Bedeutung der pyrrhonischen Philosophie*, 1843. — Ch. Waddington, *Pyrrhon et le pyrrhonisme* (1876: reimpreso en el libro del mismo autor, *La philosophie ancienne et la critique historique*, 1904). — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887, Libro I, capítulo iii (trad. esp.: Los *escépticos griegos*, 1944). — Simon Sepp, *Pyrrhonische Studien* (I. *Die philosophische Richtung des Cornelius Celsus*; II. *Untersuchungen auf dem Gebiete der Skepsis*), 1893. — Giuseppe Caldi, *Lo scetticismo critico délia scuola Pirroniana*, 1896. — Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944.

PIRRONISMO. En un sentido *estricto* se llama *pirronismo* a la doctrina escéptica de Pirrón y de sus seguidores. Cuando estos últimos son confinados a los pensadores de la Antigüedad el pirronismo aparece como una de las formas del escepticismo (VÉASE) antiguo. Casi siempre se incluye entre los seguidores —o por los menos continuadores— de Pirrón a Enesidemo y Sexto el Empírico (que resumió las doctrinas pirrónicas). Es frecuente también identificar el pirronismo con el escepticismo antiguo. Tal identificación tiene varios inconvenientes. Entre ellos, uno capital: el dejar fuera de la historia del escepticismo antiguo a tendencias tan importantes en este sentido como las Academias media y nueva. Es cierto que tales períodos de la Academia no pueden ser considerados como escépticos en un sentido radical; mejor les cuadra el calificativo de semi-escépticos, plausibilistas o probabilistas. Pero tampoco los escépticos propiamente dichos fueron *siempre* radicales. Lo más razonable es, pues, agrupar todas estas corrientes —como hemos hecho en el artículo sobre el escepticismo— bajo el nombre común de *escépticos*, reservando el nombre de *pirronismo* para una parte de ellas: ante todo para Pirrón y sus inmediatos seguidores.

La tendencia a extender el significado del vocablo 'pirronismo' a casi todas las tendencias escépticas da origen a una concepción *lata* de esta tendencia. Tal concepción se extendió sobre todo durante la época moderna. Por este motivo tratamos ahora bajo el concepto en cuestión varias tendencias muy difundidas en el pensamiento occidental durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Richard H. Popkin ha hecho observar que en las historias habituales de la filosofía se trata el pirronismo renacentista y moderno en una forma precipitada, sin tener en cuenta que para los filósofos de tales épocas la influencia y propagación de lo que ellos mismos llamaban *pirronismo* —y los consiguientes esfuerzos para superarlo— tuvieron considerable importancia. Tres hechos lo muestran. Primero, las ediciones y traducciones de escépticos antiguos (ediciones y traducciones de Sexto en 1562, 1569, 1621, 1718, 1725, 1735). Segundo, la influencia capital de Montaigne —ya sea para admitir algunas de sus tesis, ya sea para refutarlas— en muchos importantes filósofos modernos. Tercero, el hecho de que en las historias y repertorios de finales del siglo XVII y el siglo XVIII (la *Historia critica philosophiae*, de Brucker, el *Dictionnaire*, de Bayle, la *Encyclopédie*, etc.) el tratamiento del pirronismo renacentista y moderno y la exposición de las disputas a que

había dado lugar fuera muy detallado y extenso. Desde este punto de vista podemos considerar el pirronismo —en el sentido amplio antes mencionado— como una de las capitales tendencias modernas. Por un lado, hallamos influencias de la misma en autores como Montaigne, Charron, Gassendi, Pierre Bayle — y antes, por supuesto, en Pico della Mirándola, Francisco Sánchez, Agrippa. Por otro lado, vemos que autores como Pascal, Malebranche, Herbert de Cherbury y otros discutieron muy en serio las tesis "pirrónicas". Finalmente, podemos inclusive estimar que una parte del trabajo filosófico de autores como Descartes y el Padre Mersenne puede ser explicado no solamente como un intento de erigir una nueva filosofía correspondiente al nuevo concepto de la Naturaleza, sino también una nueva filosofía que pudiera oponer un sólido bloque a los ataques pirrónicos. Dentro del siglo XVIII destacó como "pirrónico" Hume, a quien Popkin considera inclusive como el único pirrónico "consistente".

Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO. Además, los siguientes artículos de R. H. Popkin, "The Sceptikal Crisis", *The Review of Metaphysics*, VII (1953), 132-51; VII (1953), 307-22; VII (1954), 498-510; "D. Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *The Philosophical Quarterly*, I (1951), 385-407. — Íd., íd., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 1960.

PISARÉV (DMITRÍ IVANOVITCH). Véase NIHILISMO.

PISTIS SOPHIA. Véase GNOSTICISMO, VALENTINO.

PITÁGORAS (*fl.* 532 antes de J. C.), de Samos, fue, según algunos, discípulo de Ferécides y de Anaximandro. Parece haber visitado Egipto y haber entrado en contacto con las doctrinas de los sacerdotes de aquel país. Se dice que fundó en Crotona, hacia 530, una comunidad de índole religiosa y político-religiosa y que por haber despertado la hostilidad de dos jefes del partido demócrata, se produjo una rebelión en su contra que le obligó a huir de Crotona y a establecerse en Metaponto, donde es probable que falleciera.

Se habrá observado que el anterior párrafo está rodeado de cautelas. No es un azar. Tanto la vida de Pitágoras como las doctrinas pitagóricas, especialmente en los comienzos, están cubiertas de un espeso velo legendario. Algunos autores dudan inclusive que Pitágoras hubiera jamás existido. Aunque esta duda es considerada como exagerada, lo cierto es que todo relato de las doctrinas de Pitágoras y de los pitagóricos, así como de las prácticas religiosas y ascéticas (las "purificaciones") que se les atribuyen tiene que basarse en datos insuficientes o discutibles. Muy discutido es, por ejemplo, el tipo de relación que las enseñanzas pitagóricas mantuvieron con el orfismo (VÉASE). Buen número de historiadores se inclina por la opinión de que Pitágoras renovó y, sobre todo, purificó las ideas y los ritos orgiásticos de los órficos, pero otros consideran tal opinión como demasiado aventurada. En el presente artículo insistiremos especialmente sobre los aspectos filosóficos de la doctrina de Pitágoras, aunque teniendo presente que en el espíritu de éste y de sus discípulos tales aspectos estaban estrechamente ligados a las enseñanzas y prácticas religiosas y ascéticas. Por otro lado, aunque presentamos los aspectos filosóficos en cuestión bajo el nombre de Pitágoras, podemos atribuirlas al pitagorismo de la primera época. Para la historia —principalmente externa— del pitagorismo, véase PITAGORISMO y NEOPITAGORISMO. A algunos de los pitagóricos y neopitagóricos se les han dedicado artículos especiales.

Pitágoras parece haber deducido varias consecuencias de algunas observaciones, en particular de la observación de las relaciones existentes entre la altura de los sonidos y las longitudes de las cuerdas de la lira. Esto daba a suponer la existencia de una armonía (v.). Se trata de un concepto fundamental. Pues aunque primitivamente se aplicaba sólo a la octava o a una escala musical, luego se aplicó a todas las esferas de la realidad. Por ejemplo, al cuerpo humano, de tal suerte que la función de la medicina consiste en ayudar a restablecer esta armonía en todas las ocasiones en que haya sido perturbada. La armonía es, como dice el "Catecismo de las perfecciones", lo más bello que existe. Siendo la música, por lo demás, una manifestación eminente de la armonía, puede ser usada con el fin de purificar el alma: la armonía es, por este motivo, una catarsis. Y como el alma es a su vez la armonía del cuerpo, la música es verdaderamente una medicina. Pero la armonía es aplicada, además, y sobre todo, al cosmos entero. La cosmología de Pitágoras, basada en parte en la de Anaximandro, subraya fuertemente la disposición armónica de los cuerpos celestes: éstos están distanciados de un llamado fuego central según intervalos que corresponden a los de la octava. Por este motivo sus movimientos circulares producen una música: la música de las esferas.

La armonía es musical; es también, y de modo correspondiente, numérica. Según Aristóteles (*Met.*, A 5, 985 b 23 - 986 b 8), los pitagóricos suponían "que los elementos de los números eran la esencia de todas las cosas, y que los cielos eran armonía y número". Las propiedades de los números, especialmente al combinarlos, resultaron tan sorprendentes, que los pitagóricos buscaron por doquiera analogías entre los números y las cosas y llegaron a fundar una especie de mística numérica que tuvo enorme influencia en todo el mundo antiguo. Fórmulas como la siguiente: $1 + 3 + 5 + \ldots + (2n - 1) = n^2$, que muestra que los cuadrados pueden formarse como sumas de los números impares sucesivos, aparecían a los pitagóricos como maravillosas. Pero muchas otras podrían agregarse. Lo más importante, desde el punto de vista de las analogías filosóficas, lo constituyeron las divisiones de los números: pares, impares, perfectos (iguales a la suma de sus divisores), lineales y planos. Los números fueron considerados, además, como principios. Según dice Aristóteles en el mismo pasaje antes citado, había dentro de la escuela pitagórica una facción que afirmaba la existencia de 10 principios u oposiciones fundamentales, cada una de ellas correspondiente a cada uno de los 10 primeros números naturales. Esta correspondencia es mostrada en la tabla siguiente proporcionada por el Estagirita:

1:	Limitado	- Ilimitado,
2:	Impar	- Par,
3:	Uno	- Muchos,
4:	Derecho	- Izquierdo,
5:	Masculino	- Femenino,
6:	En reposo	- En movimiento,

7:	Recto	- Curvo,
8:	Luz	- Oscuridad,
9:	Bueno	- Malo,
10:	Cuadrado	- Oblongo (Rectángulo oblongo).

Se trata de una tabla en la cual puede verse una significación moral: los términos primeros representan, en efecto, algo perfecto; los segundos, algo imperfecto. Ahora bien, el dualismo puede ser superado cuando se considera lo perfecto como algo limitante de toda posible imperfección. De este modo puede comprenderse cómo es posible establecer analogías entre conceptos cuyas significaciones son muy distintas, tales, por ejemplo, entre lo limitado y la luz y lo ilimitado y la oscuridad. En todo caso, la armonía no existe solamente en el mundo físico, sino que se hace presente asimismo —y es una de las más influyentes tendencias de Pitágoras— en la relación entre el orden cósmico y el orden moral.

Diels-Kranz, 14 (4). Ed. reciente: *Testimonianze c frammenti*, 1958, ed. Maria Timpanaro Cardini. — Para las "Vidas" de Pitagoras: *Die Pythagoras-Viten* des *Iamblichos* und *Porphyrios*, ed., trad. al alemán y comentario por Walter Burkert, en prensa [Texte und Kommentare. Eine Altertumswissenschaftliche Reihne, ed. O. Gigon, F. Heinimann, O. Luschnat]. — Se atribuía a Pitágoras un *Himno* áureo (ed. K. E. Günther, 1816: Carmen *aureum*) que actualmente se considera apócrifo. — Sobre Pitágoras y los pitagóricos véase: Heinrich Ritter, *Geschichte* der *pythagoreischen* Philosophie, 1826. — Ch. A. Brandis, "Ueber die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker", *Rhein.* Museum, II (1928), 208-41. — A. B. Krische, De *societatis* a *Pythagora* in urbe *Crotoniatarum conditae* scopo *politico commentario*, 1830. — G. Rathgeber, *Grossgriechenland* und Pythagoras, 1866. — A. Rothenbücher, Das System der *Pytagoreer* nach den Angaben des *Aristoteles*, 1867. — Albert Freiherr von Thimus, Die *harmonikale* Symbolik des Altertums (1. Die esoterische Zahlenlehre und *Harmonik der* Pythagoreer in ihren *Beziehungen* zu älteren griechischen und orientalischen Quellen, 1868; 2. *Der technisch-harmonikale* und theosophisch-*kosmographische* Inhalt der kabbalistischen Buchstabensymbole des althebräischen Büchleins *Jezirah*, die *pythagorisch-platonische Lehre* vom Werden des Alls und von der Bildung der Weltseele in ihren Beziehungen zur *semitisch-hebräischen wie chamitisch-altägyptischen* Weisheitslehre und zur heiligen U *eberlief erung* der *Urzeit*, 1876). — A. Heinze, *Die* metaphysischen Grundlehren der *älteren* Pythagoreer, 1871 (Dis.). — A. E. C'haignet, *Pythagore* et la philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de *Philolaus* et *d'Archytas*, 2 vols., 1873. — C. Huit, De *priorum Pythagoreorum* doctrina et scriptis *disquisitio*, 1873. — Sobczyk, Das pythagoreische System in seinen Grundfragen entwickelt, 1878 (Dis. inaug.). — L. von Schröder, Pythagoras und die Inder. Eine Untersuchung über Abkunft und Abstammung der pythagoreischen Lehren, 1884. — M. Bobber, *Pitagora*, i *suoi tempi* ed il suo instituto, 1886. — W. Bauer, Der ältere *Pythagoreismus*. Eine kritische Studie, 1897. — C. Hölk, De acusmatis sive *symbolis Pythagoricis*, 1899 (Dis.). — A. Covotti, La *filosofia nella* Magna Grecia e in Sicilia, 1900. — H. A. Naber, Das Theorem des Pythagoras widerhergestellt in seiner ursprünglicher Form und betrachtet als Grundlage der ganzen pythagoreischen *Philosophie*, 1908. — A. Gianola, Pitagora e le *suoi dottrine negli* scrittori *latini* del *primo seculo* a. Cristo, 1911. — Id., íd., La fortuna di Pitagora *presso* i Romani dalle origini fino al tempo di Augusto, 1921. — A. Caporali, La natura *secondo* Pitagora, 1914. — A. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne, 1915. — Id., íd., Essai sur la *politique pythagoricienne*, 1922. — E. Frank, *Plato* und die sogenannten Pythagoreer, 1923. — Isidore Lévy, Recherches sur les sources de la légende de Pythagore, 1926 (tesis). — Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae*, Orphicae, 1933. — F. Enriques y G. de Santillana, Le problème de la matière. *Pythagoriciens* et Éleates, 1936. — Léon Brunschvicg, Le rôle *du pythagorisme* dans l'évolution des idées, 1937. — K. von Fritz, *Pythagorean Politics* in Southern *Italy*, 1940. — J. E. Raven, *Pythagoreans* and *Eleatics*. An Account of *the* Interaction *between the two* Opposed *Schools* during *the Fifth* and *Early* Fourth *Centuries* B. *C.*, 1948. — Karl Kerényi, Pythagoras und Orpheus, 1950. — L. Ferrero, Storia del *pitagorismo nel* mondo romano. Dalle origini alla fine délia repubblica, 1955. — Holger Thesleff, *An Introduction* to *the Pythagorean* Writings of *the Hellenistic* Pcriod, 1961 [Acta Academiae Aboensis, Humaniora, XXIV, 3] [sobre varios escritos pseudo-epigráficos, como el *Peri archon*, *Peri* tou ontos, *Peri antikeimon*, *Peri* ton *katholou logon* De anima *mundi*, el Anonymus Diodori]. — Walter Burkert, Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, *Philolaos* und Platon, 1962 [Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 10]. — Ernst Bindel, Pythagoras. Leben und Lehre in Wirklichkeit und Legende, 1962.

PITAGORISMO. La filosofía de Pitágoras es llamada asimismo *filosofía itálica* y su escuela escuela itálica. Muchos son los problemas que plantea el desenvolvimiento de esta escuela. Algunos autores antiguos (como Hipólito en los *Philosophoumena*, 2) han señalado que los pitagóricos se escindieron en dos sectas: la esotérica, llamada de los pitagóricos, y la de otros llamados *pitagoristas* (*Pythagoristae*). No se puede decidir si esta división corresponde a la realidad o si es una consecuencia de la tendencia antigua a subrayar lo esotérico (VÉASE). Los primeros partidarios de Pitágoras son llamados los *viejos* o los antiguos pitagóricos; entre ellos se destacan Filolao, Arquitas y Alcmeón, pero además, pueden mencionarse Kerkops, Petrón, Brontino, Hipaso, Califon, Demoquedes, Parmenisco, Oquelos, Timeo, Hiqueto, Ekfanto, Eurito, Simias, Cebes, Ejecrates, Arion y Lisis. Característico de ellos parece ser el haber a la vez seguido tendencias místico-religiosas y tendencias científico-racionales, a diferencia del predominio de lo místico-religioso en el posterior neopitagorismo (v.). Aristóteles usa varias veces en el Libro A de su Metafísica la expresión 'los llamados pitagóricos', cuyas doctrinas expone y critica. Según Erich Frank, se trata de filósofos pertenecientes a una época bastante posterior a la de la iniciación del pitagorismo, por lo que no sería legítimo identificar sus enseñanzas con las de Pitágoras y la primera generación de los pitagóricos. Sin embargo, como es forzoso valerse en parte de las descripciones de Aristóteles para el pitagorismo primitivo en general, resulta sobremanera difícil establecer una distinción demasiado tajante entre los antiguos pitagóricos y pitagóricos posteriores. Algunos autores opinan que hay inclusive diferencias considerables entre Pitágoras y los pitagóricos (incluyendo los antiguos) en el sentido en que el primero estaría exclusivamente interesado en el aspecto místico-religioso y los segundos preponderantemente volcados hacia la investiga-

ción matemática. A esta concepción se opone otra según la cual la investigación matemática es lo principal, inclusive dentro de la intención de Pitágoras y los antiguos pitagóricos.

El pitagorismo en sentido general no debe restringirse a las doctrinas de los pitagóricos estrictos; incluye asimismo las influencias ejercidas por ellos. Entre estas influencias destaca la recibida por Platón en la fase de su obra en que presenta la llamada teoría de las ideas-números.

Fragmentos en Diels-Kranz: 15 (5) [Kerkops], 16 (6) [Petron], 17 (7) [Brontino], 18 (8) [Hispaso] 19 (9) [Califon y Demoquedes], 20 (10) [Parmenisco], 24 (14) [Alcmeón], 44 (32) [Filolao], 47 (35) [Arquitas], 48 (35a) [Oquelo], 49 (36) [Timeo], 50 (37) [Hiquetas], 51 (38) [Ekfanto], 58 (45) [otros pitagóricos]. En Diels-Kranz figura asimismo la lista de los pitagóricos dada por Jámblico en su *Vida de Pitágoras*; a ello hay que agregar los datos proporcionados por la *Vida* de Porfirio. — Para el desarrollo de la escuela pitagórica véase la bibliografía al final del artículo sobre Pitágoras.

PLACER. La noción de "placer" ofrece varias dificultades. Supongamos, en efecto que, siguiendo a muchos filósofos, contraponemos "placer" a "dolor", inclusive hasta el punto de decir que ambos se excluyen mutuamente. Es posible, desde luego, argüir que ello ocurre necesariamente así, porque un placer que participe del dolor no es un placer, y un dolor que participe del placer no es un dolor. Así, por ejemplo, si se dice que es posible complacerse en el dolor, se podrá siempre contestar que en tal caso no hay, propiamente hablando, dolor, sino sólo y exclusivamente placer, lo mismo, y por las mismas razones, que si se dice que es posible sentir dolor por el placer, se podrá contestar que en tal caso no hay, propiamente hablando, placer, sino sólo, y exclusivamente, dolor. Pero supongamos que no contraponemos "placer" a "dolor", y tratamos de definir 'placer' en alguna otra forma: por ejemplo, el placer consiste en la satisfacción de ciertas necesidades; el placer consiste en un sentimiento de bienestar; el placer consiste en una exaltación del cuerpo, o del alma, o de ambos, etc., etc. No sería difícil mostrar en cada uno de estos, y otros posibles, casos que ninguna definición es plenamente adecuada. Así, se pueden satisfacer ciertas necesidades sin experimentar placer; se puede disfrutar de un sentimiento de bienestar y estimar que es sumamente agradable, pero no es precisamente placer; se puede indicar que toda exaltación del cuerpo, o del alma, o de ambos, lejos de producir placer, producen una cierta inquietud que destruye, o en todo caso aminora, el placer, etc., etc.

Las dificultades inherentes a la definición de 'placer' no deben, sin embargo, sorprender; son las dificultades que ofrecen todos los términos que pueden usarse en muy diversos contextos, o que son susceptibles de muy diversos usos. Con el fin de obviar estas dificultades se ha tratado a veces de especificar de qué tipo de placer se habla. Así, se ha dicho que no es lo mismo el placer sensible que el placer no sensible; que hay que distinguir entre el placer corporal y el espiritual, etc., etc. Pero aunque estas distinciones son valiosas, no resuelven tampoco completamente la cuestión, ya que se puede argüir que el placer sensible, para existir, tiene que ser consciente, y que en la medida en que adscribamos la conciencia al alma, al espíritu, etc., etc., tendremos que reconocer que todo placer llamado "sensible" es, en alguna medida, "no sensible". En cuanto a la posibilidad de considerar el placer desde el ángulo puramente espiritual, "anímico", etc., depende de ciertas ideas acerca de la posibilidad de separar lo psíquico o anímico de lo físico, y es sabido que estas ideas suscitan asimismo muchas dudas.

Parece razonable, pues, abstenerse de definir 'placer', y esto es lo que, en último término, han hecho muchos filósofos, cuando han considerado el placer desde el punto de vista moral; y dando por supuesto que todos sabemos más o menos lo que es el placer, o lo que quiere decir "experimentar placer", "complacerse", etc., se han planteado la cuestión de qué posición ocupa el placer en la vida moral.

En este respecto podemos mencionar dos posiciones extremas: el hedonismo y el ascetismo (VÉANSE). Para el hedonismo, el placer no sólo es moral, sino que es el fin de las actividades morales; el "placer" (sea lo que fuere) es, pues, bueno, y el "dolor" (sea lo que fuere) es, pues, malo. Para el ascetismo, por el contrario, el placer es fundamentalmente malo —especialmente si se trata del llamado "placer sensible"—, y lo moral consiste en abstenerse de placeres y en educar o "entrenar" el alma (y el cuerpo) con el fin de no correr el riesgo de abandonarse a los placeres.

En los artículos sobre los conceptos introducidos (ASCETISMO; HEDONISMO) nos hemos extendido sobre el contenido de estas doctrinas y sobre algunas de las objeciones que se han opuesto a las mismas. Es justo hacer constar que, por un lado, ni el ascetismo ni el hedonismo han sido por lo común tan extremos como sus adversarios suponen, y, por otro lado, la mayor parte de las doctrinas morales se halla en una posición intermedia entre el ascetismo y el hedonismo. Que el ascetismo y el hedonismo no han sido por lo común extremos, se ve claramente en el caso del hedonismo: el placer de que hablan los autores hedonistas no es nunca un placer puro y simple, sino un placer, por decirlo así, "cualificado" y, en gran proporción, "moderado". Que la mayor parte de las doctrinas morales hayan adoptado una posición intermedia entre el ascetismo y el hedonismo, por otro lado, se advierte claramente en el cuidado que todos los autores defensores de tales doctrinas "intermedias" han puesto en dilucidar el papel que desempeña el placer en la vida moral. Los autores que podemos llamar "moderados" no han descartado por entero el placer, pero lo han subordinado a otros fines, el cumplimiento de los cuales, por lo demás, ha sido recomendado, porque de algún modo produce un "placer". Ciertos autores han sido en este punto más rigoristas (véase RIGORISMO) que otros y han estimado que los deberes morales deben cumplirse independientemente de si produce o no placer cumplirlos. Otros autores, menos rigoristas, pero no necesariamente hedonistas, han considerado que el cumplimiento del deber moral por sí mismo produce cuando menos una cierta "satisfacción" que puede llamarse un "placer" — si bien, claro está, no un placer "sensible".

La complejidad del problema del placer procede, según apuntamos, de los muchos posibles usos de términos como 'placer', 'complacerse en algo',

etc. Debemos añadir que procede asimismo de la estrecha relación que el vocablo 'placer' mantiene con otros con los cuales a veces es confundido; por ejemplo, 'alegría' (VÉASE), 'satisfacción', 'bienestar', etc., etc. Una dilucidación relativamente satisfactoria de la noción de placer requiere una dilucidación pareja de los conceptos designados por los términos mencionados y otros estrechamente ligados a los mismos. Requiere asimismo —lo que no ha sido siempre ni mucho menos el caso— una separación (cuando menos provisional) entre la noción de placer y varias nociones de carácter moral que se han adherido a la primera. Podría en principio distinguirse entre un análisis del placer desde varios puntos de vista: físico, psicológico, moral, etc., y sólo cuando se hubiesen establecido las pertinentes distinciones podría intentarse un estudio de lo que es común a todo placer en cuanto placer.

Sobre el concepto de placer en Platón y en Aristóteles: Jussi Tenkku, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics,* 1956 [Acta Philosophica Fennica, 11]. — Hans-Dieter Voigtlünder, *Die Lust und das Gute bei Platon,* 1960. — Godo Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles,* 1958 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 19].

Análisis de la noción de placer: Gilbert Ryle, W. B. Gaillie, "Pleasure", en *Proceedings of the Aristotelian Society. Supp.* Vol. XXXVIII (1954), 135-46 y 147-64. El escrito de Ryle ha sido reimp. en su obra *Dilemmas* (1954), págs. 54-67.

El placer y las virtudes: François Heidsieck, *Plaisir et tempérance,* 1962 [Initiation philosophique, 55].

PLACITA. Véase DOXÓGRAFOS, FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA).

PLÁSTICO. Entre los platónicos de Cambridge (VÉASE) estuvo muy difundida la idea de la llamada *naturaleza plástica* de la vida. Según Cudworth, el principal defensor de tal idea, como no se puede afirmar que Dios actúa sobre la Naturaleza de un modo inmediato y milagroso (de acuerdo con la suposición de muchos ocasionalistas) ni se puede sostener que la Naturaleza se mueve mecánicamente y por sí misma (de acuerdo con la suposición de muchos mecanicistas, que corren el riesgo de desembocar en el ateísmo), es necesario imaginar que hay una naturaleza plástica *(Plastick Nature)* que es una especie de instrumento subordinado a Dios, el cual lo utiliza con el fin de regir con su providencia la Naturaleza (Cfr. *The True Intellectual System,* etc. Parte I, Cap. iii). Cudworth admite que hay precedentes de la doctrina, entre los cuales se hallan ciertas afirmaciones de Aristóteles sobre las almas de los animales y sobre la forma total del universo, la teoría de las razones seminales propuesta por los estoicos y otros pensadores, y varias concepciones renacentistas, como las de Paracelso y los van Helmont. Tanto es así, que Cudworth no combate a estos autores por sus explicaciones de la naturaleza plástica (y de las naturalezas plásticas), sino solamente por su inclinación hacia una especie de ateísmo cosmoplástico y un hilozoísmo no menos negador de Dios que el mecanicismo. Esta inclinación se debe a que han identificado demasiado la naturaleza plástica con el principio divino y a que han olvidado que la naturaleza plástica es un arte, si bien un arte superior, capaz de ser practicado solamente por Dios. La concepción de Cudworth y de otros platónicos de Cambridge está estrechamente relacionada con su doctrina organológica de la Naturaleza, opuesta a la doctrina mecánica y más cercana a la idea de los seres naturales como manifestaciones de un "sello divino". La doctrina de Cudworth fue aceptada asimismo por Shaftesbury, pero imponiéndole un giro más estético-ético que propiamente teológico: la naturaleza plástica es para dicho pensador un verdadero artista. Entre los filósofos importantes del continente, en cambio, solamente Leibniz consideró con simpatía la doctrina de Cudworth, aun cuando no se adhirió tampoco por entero a ella. En su trabajo "Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques" y en el "Éclaircissement" al mismo (Gerhardt, VI, 539-55), Leibniz indica que admite efectivamente la existencia de principios de vida difundidos por toda la Naturaleza y de índole inmortal, pero que no tiene necesidad de recurrir a las naturalezas plásticas *inmateriales;* esta doctrina, dice, *non mi bisogna e non mi basta,* pues la preformación proporciona naturalezas plásticas materiales capaces de constituir los principios buscados.

PLATÓN (428/427-347 antes de J. C.) nació en Atenas, de familia aristocrática; su padre, Aristón, era descendiente del rey ático Codro, y su madre, Perictione, era descendiente de Dropides, familiar de Solón. El nombre 'Platón' es, en rigor, un apodo (que significa 'el de anchas espaldas'); su nombre originario era el de Aristocles. Educado por los mejores maestros de la época en Atenas, Platón tuvo dos intereses: la poesía —que abandonó luego— y la política — que le preocupó siempre. A los 18 años de edad se allegó al círculo de Sócrates, quien ejerció una enorme influencia sobre su vida y sus doctrinas y de quien fue el más original discípulo. Por Sócrates tuvo lugar lo que puede llamarse la conversión de Platón a la filosofía. Tras la muerte de Sócrates se estableció un tiempo en Megara, con Euclides, otro discípulo de Sócrates. De regreso a Atenas comenzó sus enseñanzas filosóficas; se afirma —pero no puede asegurarse— que emprendió asimismo un viaje a Egipto. Poco después fue invitado por el tirano Dionisio el Viejo a Siracusa (Sur de Italia), donde se relacionó con los pitagóricos (especialmente con Arquitas). Aunque el sobrino de Dionisio el Viejo, Dion, se entusiasmó con las doctrinas de Platón, el resultado del viaje fue desastroso; parece que por orden de Dionisio el filósofo fue ofrecido (hacia 387) como esclavo en el mercado de Egina (que estaba entonces en guerra con Atenas) y que tuvo que ser rescatado por un cierto Anicerís. De regreso a Atenas, Platón fundó la Academia (VÉASE), pero invitado de nuevo por el sucesor del citado Dionisio, Dionisio el Joven, emprendió un segundo viaje a Siracusa, donde esperaba poner en práctica sus ideas de reforma política. Caído Dion en desgracia, Platón regresó a Atenas pero en 361/360 emprendió un tercer viaje a Sicilia — asimismo por invitación de Dionisio el Joven. Tuvo, sin embargo, que huir, protegido por Arquitas, a consecuencia de estar implicado en las luchas políticas del Estado, regresando de nuevo a Atenas, donde permaneció hasta el final de su vida consagrado a la Academia y a sus escritos.

Es difícil resumir la filosofía de Platón —una de las más influyentes

en la historia de la filosofía (V. PLATONISMO)— no sólo a causa de su complejidad, sino también porque pueden considerarse en ella distintas etapas, marcadas especialmente por la evolución de la teoría de las ideas. Tendremos, pues, que limitarnos a destacar algunos de los rasgos esenciales. Aun teniendo en cuenta la citada evolución, consideraremos que la misma es continua y que, por lo tanto, subyacen en el pensamiento del autor durante todas las fases de su desenvolvimiento preocupaciones y problemas sensiblemente invariables.

En principio la obra filosófica de Platón puede estimarse como una continuación de la socrática, hasta el punto de que los llamados diálogos de juventud o de la primera época (V. bibliografía) son tanto elaboraciones del pensamiento socrático como exposición de las conversaciones mantenidas entre Sócrates y sus amigos, discípulos y adversarios. Muy frecuente en tales diálogos es un "aire inconcluso"; más que expresión de un cierto número de opiniones bien fijadas, los "diálogos socráticos" parecen ser ejercicios de "dialéctica", y hasta de retórica. Sin embargo, se ve cada vez más claramente que, a través de Sócrates, Platón quiere oponerse a una tendencia que considera funesta: el relativismo sofístico. Una y otra vez los sofistas (v.) resultan blanco de sus interrogaciones. Pero oponerse al relativismo quiere decir suponer que hay una posibilidad de conocimiento que no depende de factores circunstanciales. Poco a poco avanza Platón hacia lo que va a constituir su más sonada —y discutida— doctrina filosófica: la teoría de las ideas. Los motivos de la formulación de esta teoría son, empero, más complejos que la mera oposición a la sofística. A las razones epistemológicas se unen —y actúan a veces más poderosamente aun que aquéllas— razones éticas, metafísicas y de filosofía política. Por esta última entendemos sobre todo la actitud de Platón ante las circunstancias sociales de su época. Esta actitud puede rastrearse en diversos lugares de su obra, tal como, por ejemplo, en los libros III y IV de la *República y* en la *Carta* VIL Del primero se desprende que el famoso "Estado ideal" es un Estado en vista de una época de crisis y no un Estado ideal "absoluto". Del segundo se deduce que la cuestión fundamental es la de la concordia social, la cual puede solamente obtenerse cuando hay acuerdo acerca de quien debe regir el Estado y del lugar que corresponde a cada individuo —y a cada estamento social— dentro del mismo, lugar determinado por la justicia (v.), la cual rige las relaciones entre las diversas clases, que son respecto al cuerpo social lo que las facultades son respecto al alma individual humana. Del último resulta claro que el filósofo —o el rey-filósofo, o el jefe del Estado educado en la filosofía— debe tomar las riendas de una sociedad que el estadista sin filosofía ya no sabe manejar. Todos estos motivos concurren a la formación de la teoría de las ideas, a cuya exposición consagraremos la mayor parte del presente artículo. Es una teoría que comienza a manifestarse en diálogos tales como el *Banquete* y el *Fedón, y* que es criticada, o discutida —o, según algunos autores, reafirmada— en los llamados "diálogos últimos". En esos estadios ulteriores de la elaboración de la teoría deben añadirse a la socrática otras influencias, tales como la eleática, la pitagórica y la heracliteana. Pero no hay que pensar que Platón llegó fácilmente a la formulación clara de la mencionada teoría. Antes de que pueda percibirse siquiera su estructura general es necesario ponerse bien en claro sobre lo que se necesita para juzgar rectamente de *cada* realidad.

Ante todo, se necesita que haya una familiaridad con la realidad pertinente. Semejante familiaridad no la puede poseer cualquiera: sólo el "técnico" conoce aquello de que habla. Así, para saber acerca del manejo de las naves hay que consultar al piloto, para conocer cómo hay que batirse con el enemigo hay que recurrir al estratego. Una "tecnificación" del saber y la erección de una especie de "tecnocracia" parecen, pues, el resultado de esta tendencia. Sin embargo, no hay que dejarse despistar por las apariencias; se trata únicamente de ejemplos. Estos ejemplos están encaminados a mostrar dos cosas. Una: que cuanto sucede en las profesiones ocurre también, por lo menos analógicamente, en las cuestiones generales: la opinión "común", la que juzga meramente según apariencias, debe ser descartada. Otra: que la reflexión es necesaria para adquirir conocimiento. Ambas cosas se resumen en una sola: que el saber de lo más importante —qué es lo justo, qué es lo injusto; qué es el bien, qué es el mal— no debe dejarse en manos de cualquiera: sólo el filósofo podrá responder adecuadamente a tan fundamentales preguntas. Pero si el filósofo lo hace es porque ha adquirido previamente una "técnica": la que consiste en dar las definiciones correctas. Estas definiciones (V. DEFINICIÓN) se consiguen, por lo pronto, mediante el empleo sistemático del proceso de la división (v.); la realidad es articulada en tal forma, que se hace posible luego "cortarla" por medio del concepto (v.) y colocar cualquier entidad en el "lugar lógico" que le corresponde, es decir, situarla dentro de un género (v.) próximo con el fin de precisarla luego mediante una diferencia específica. De este modo acaban por verse las realidades desde el punto de vista de las ideas. Y sólo así es posible alcanzar uno de los propósitos capitales de Platón: el dar cuenta de la realidad y, por lo tanto, en última instancia, el "salvar" las apariencias que para el hombre común parecen constituir *toda* la realidad.

El "conocimiento" que propugnan los sofistas es, así, un reflejo del falso saber de la mayoría. Ésta se halla predispuesta a reducir el conocimiento de las cosas al "conocimiento" de las apariencias, sensaciones o sombras de las cosas. De ahí su insistencia en el conocimiento sensible. Mas por medio de este "conocimiento" únicamente podemos saber acerca de las entidades particulares y de los accidentes de estas entidades. Tan pronto, empero, como intentamos saber qué es lo que es —y no sólo, como los presocráticos en general, las cosas que son, o, como los sofistas, las apariencias de estas cosas—, es menester proceder a aplicar un método sistemático, que nos lleve primero a la definición de cada realidad y luego, mediante una incesante dialéctica (v.), al conocimiento de las ideas. La percepción nos dice, por ejemplo, que el alma (v.) es perecedera. Pero la definición del alma, esto es, la aprehensión de su esencia (v.) nos puede demostrar su in-

mortalidad (v.). Lo mismo ocurre con todas las demás realidades, en particular con esas "realidades" que tienen una estructura análoga a la de los números o a la de las relaciones. Así como el matemático no se ocupa de las figuras triangulares, sino del triángulo, el filósofo no debe ocuparse —si no es como punto de partida— de las cosas justas, sino de la justicia, la cual hace justamente que haya cosas justas, en el mismo sentido en que ya no el triángulo, sino la triangularidad, hace que sean posibles las cosas triangulares. Lo que importa, pues, es el "como tal" de las realidades; en otros términos, sus esencias o formas. Éstas surgen primariamente como modelos de los correspondientes objetos y, en gran medida, como estos objetos en tanto que son vistos en sus momentos de máxima perfección.

La definición filosófica de las realidades nos conduce, pues, a una esencia que puede abarcar todos los casos, posibles y efectivos, de la realidad considerada. Hay, por ejemplo, muchas posibilidades de "definir" el amor (v.): el amor es un instinto, una tendencia a la belleza, un movimiento de atracción. Pero sólo una definición es aceptable: la que corresponde a su idea. El amor resulta ser completadas por otras donde las posesión y la no posesión o, como dice Platón, siguiendo su tendencia al uso metafórico (V. METÁFORA) y a veces mítico (V. MITO), el hijo de Poros (la Pobreza) y de Penía (la Riqueza). Ahora bien, estas primeras precisiones sobre las ideas deben ser completadas por otras donde las ideas aparecen claramente en cuanto tales. A la elaboración del saber (v.) debe sobreponerse la teoría de este saber o, si se quiere, la de la verdadera ciencia.

Esta ciencia —la del filósofo— se opone a la ignorancia, que es el no saber (a veces, el creer que se sabe no sabiendo). Es la más elevada de todas las sabidurías y por ello tiene a su servicio el más alto de todos los instrumentos del pensar: la dialéctica. Ahora bien, la importancia otorgada por Platón a la verdadera ciencia no debe hacer creer que concibe solamente dos posibilidades: esta ciencia y la pura ignorancia. Así como hay un intermedio entre el ser y el no ser —es decir, un mundo de objetos (los objetos sensibles) que no son enteramente reales, pero que no son tampoco enteramente inexistentes—, hay un modo de saber intermedio entre la ignorancia y el verdadero conocimiento: es la opinión (v.), la cual no es simple sensación, sino una reflexión que alcanza su propósito por lo menos en los asuntos de carácter práctico y en muchos de los cuales se necesita únicamente un conocimiento probable o plausible. En el mismo sentido en que Platón rehuye aniquilar el mundo fenoménico en aras de un universo puramente inteligible, se niega a hacer desaparecer por completo modos de conocimiento que tienen también por objeto una *cierta* realidad. De esta manera reconoce Platón una jerarquía (v.) del saber, lo mismo que reconoce una jerarquía del ser. La "escalera de la belleza" a que se refiere en *El Banquete* es sólo una de las metáforas usadas por nuestro autor para mostrar que existe verdaderamente un ascenso y, por consiguiente, una multiplicidad de peldaños. Pero otras metáforas o pensamientos pueden ser aducidos. Por ejemplo, la concepción de lo bello como algo que otorga a las realidades una especie de halo y, de consiguiente, un reflejo ya aquí visible de lo inteligible. O bien la concepción del alma, la cual es, como señala en el *Fedón*, afín a las ideas y no a las cosas sensibles, pero por ello mismo oscilante entre unas y otras. Mas si Platón insiste dondequiera en la jerarquía, es porque piensa que, en último término, hay una clave que sostiene el edificio entero de la realidad —y de su conocimiento—: son las esencias, las formas, o las ideas. Y por eso la teoría de las ideas, primero de una manera aproximada, luego en una forma dogmática y, finalmente, de un modo crítico, aparece como el eje de toda la especulación del filósofo.

Estas ideas aparecen, por lo pronto, como la verdad de las cosas. Se trata de verdades que el alma posee de una manera innata (V. INNATISMO) y que pueden ponerse de manifiesto, según es probado en el *Menón,* tan pronto como en vez de seguir apegados a las cosas sensibles, realizamos el esfuerzo de desprendernos de ellas y de vivir una vida en contemplación (v.). Esta vida contemplativa o teórica puede no ser posible en este mundo si nos atenemos a la famosa imagen de la caverna (*República*, VII), de la cual parece desprenderse que estamos encadenados y obligados a contemplar *solamente* las sombras de las cosas que la luz exterior proyecta sobre la inmensa pared hacia la cual se nos fuerza a dirigir la vista. Pero con frecuencia Platón da a entender que puede llevarse en esta vida una existencia semejante a la de los dioses, y ello significa una existencia en la cual las ideas pueden contemplarse, por así decirlo, cara a cara. En verdad, esta última opinión es la que predomina, especialmente cuando en vez de destacar, por medio de la metáfora y del mito, la luz inteligible de las ideas, Platón se enfrenta con el problema del conocimiento verdadero a través de los conceptos. Se han dado muy diversas interpretaciones de la doctrina platónica de las ideas. Para unos se trata de entidades metafísicas, supremamente existentes y supremamente valiosas, objeto de contemplación intuitiva reservada solamente a los que son capaces de realizar el esfuerzo necesario o a los que poseen desde el comienzo las condiciones necesarias. Para otros se trata de estructuras de conocimiento de la realidad, más semejantes a las hipótesis matemáticas que a las realidades metafísicas. Para otros se trata de modelos de las cosas que resultan visibles únicamente cuando, como dice Bergson, tomamos una vista estable sobre la inestabilidad de la realidad; en este caso se concluye que las ideas son la expresión de las inmovilidades, alcanzadas tan pronto como se detiene el fluir incesante de la realidad en ciertos momentos privilegiados. Todas estas interpretaciones describen algo que hay efectivamente en la teoría platónica. Esto quiere decir que la concepción del filósofo griego es fundamentalmente compleja. Esta complejidad aumenta, por otro lado, si pensamos que junto a la cuestión de la naturaleza de las ideas hay otra cuestión en la cual Platón trabajó incesantemente y que dejó inconclusa: la de la forma de relación que semejantes ideas tienen con las cosas — cuestión que desencadena inmediatamente el problema de la jerarquía entre las propias ideas.

La cuestión de la relación citada es

resuelta, por lo pronto, mediante la noción de participación. Es una noción que choca, según hemos visto ya en el artículo correspondiente, con graves dificultades. No menos difícil resulta cualquier solución dada a la cuestión de la relación que entre sí mantienen las ideas. En el *Sofista* manifiesta Platón que una idea puede participar en otra idea. Mas una vez resuelto este problema todavía queda otro: el de saber de qué cosas hay ideas. En los diálogos primeros y los llamados diálogos intermedios, la cuestión no era demasiado grave. En efecto, las ideas de que se hablaba eran ideas tales como la justicia, la virtud, etc., es decir, ideas que pueden comprenderse relativamente sin esfuerzo tan pronto como consideramos que a menos de postular la existencia de una justicia perfecta, todos los actos llamados justos serán incomprensibles a fuerza de ser relativos. 'Ser justo' es, pues, en este caso, aproximarse lo más posible a la idea perfecta de justicia; 'ser virtuoso', aproximarse lo más posible a la idea perfecta de virtud, etc., etc. Pero no parece plausible que las ideas deban limitarse a semejantes entidades. ¿Por qué no admitir también, como se pregunta en el *Parménides*, que haya no sólo ideas de entidades tales como el hombre, el fuego, etc., sino inclusive de cosas vulgares, tales como la suciedad y los pelos? Es obvio que al llegar a este punto Platón vacila considerablemente. Pues si, en efecto, una cosa *es* en tanto que participa de una idea, habrá tantas ideas como hay clases de cosas, siendo entonces cada idea el "modelo" de cualquier cosa de su correspondiente clase. Pero entonces las ideas se multiplican hasta el vértigo. Por si fuera poco, esta extensión de la noción de idea suscita otro problema: hay en cada objeto múltiples partes y características a cada una de las cuales podría corresponder una idea. A la idea del pájaro se añadiría entonces la idea del ala; además, la idea de lo volátil, de la "plumidad" y otras análogas. Esto llevó a Platón a reducir el reino de las ideas y, sobre todo, a insistir en ciertas ideas que parecen constituir el eje del mundo inteligible. Lo cual supone, evidentemente, que no hay solamente ideas, sino también clases de ideas. Las ideas de que se hablará ahora serán, pues, ideas tales como las de unidad, pluralidad y otras análogas. Cinco de estas "ideas más elevadas" alcanzan al final preeminencia. Son los "grandes géneros": el ser, la igualdad, la diferencia, el movimiento y el reposo. A base de ellos puede ya comprenderse la estructura inteligible de la realidad. Mas inclusive esto plantea algunos problemas. Uno de ellos es el que surge cuando se pregunta cómo una forma tal como el ser puede predicarse al mismo tiempo de formas tales como el movimiento y el reposo. La necesidad de resolver este problema conduce a Platón a una nueva reducción: a la de tres grandes géneros, el ser, la igualdad y la diferencia, que pueden predicarse de todas las formas. Mas al llegar a esta cima del mundo inteligible nos encontramos con que se hace más difícil no sólo la comprensión del mundo sensible —que parece ya infinitamente alejado del inteligible—, sino también la del resto del mundo de las ideas. Para resolver este problema Platón aguzó hasta el máximo el instrumento de que se había valido en toda esta investigación, esto es, la dialéctica. Esta ciencia —la que es enseñada al final del largo proceso educativo descrito en la *República*— muestra cómo se unen y separan las ideas, muestra que algunas ideas se mezclan y otras no, y muestra la necesaria jerarquía que debe establecerse en el mundo inteligible con el fin de no tener que admitir una ruptura completa entre los grandes géneros y el resto de las entidades. A esta postrera elaboración de su teoría se debe, por lo demás, el sensible cambio que algunos autores observan en la doctrina de las ideas de Platón entendida como una teoría de los universales (v.). En efecto, la necesidad de la jerarquía y, sobre todo, las dificultades que el propio autor acumula sobre su teoría le hacen abandonar el extremo realismo (v.) que había mantenido al principio para adherirse a un realismo que puede calificarse de moderado. De hecho, algunas de las objeciones que Aristóteles planteó contra la teoría de las ideas —y hasta algunos de los argumentos más conocidos, tal como el del "tercer hombre"— fueron formulados por el propio creador de la teoría. También puede deberse a estas objeciones la reformulación de la teoría de las ideas en una teoría de las ideas-números —como la unidad, la díada— a la que Platón parece haberse entregado en los últimos años de su vida. Sin embargo, como hay todavía mucha discusión sobre este respecto, preferimos limitarnos a hacer una simple mención del mismo.

Hemos destacado en la exposición anterior no solamente las afirmaciones positivas de Platón respecto a las ideas, a la relación entre ellas y las cosas, y a la relación de las ideas entre sí, sino también, y especialmente, las dificultades suscitadas por tales afirmaciones, porque queríamos dejar bien en claro que Platón, sobre todo el Platón de la madurez, es todo lo contrario de un filósofo dogmático. En algunas ocasiones inclusive parece dejarse llevar sin resistencia hacia todas las vías muertas a que conduce el ejercicio implacable de la dialéctica. Esto explica por qué lo que algunos autores consideran como la culminación de la filosofía de Platón —su teología y su cosmología— puede interpretarse como "un conjunto de probabilidades". La teología platónica había sido ya anticipada en la *República*, pero de un modo muy esquemático y, además, ambiguo. En efecto, Platón había insistido en tal diálogo en la idea suprema del Bien, la cual es respecto al mundo inteligible como el Sol respecto al mundo sensible, de tal modo que el Bien ilumina a aquel mundo por entero y es de tal manera elevado que, como dice Platón en una ocasión, se halla "más allá del ser", pudiendo con ello constituir el fundamento del ser y, con él —en virtud de la característica identificación platónica de ser y valor—, la belleza, la inteligencia y la bondad. Es posible considerar que esta idea del Bien es equiparable a Dios. Pero es posible asimismo negarlo. En cambio, las cuestiones teológicas se manifiestan de un modo decisivo en el *Timeo*, el diálogo que ejerció tan constante influencia al final de la Antigüedad y durante toda la Edad Media. Se trata, en rigor, como apuntamos, de una teología y de una cosmología — y cosmogonía. En efecto, Platón presenta en el mismo al cosmos como algo engendrado por una combinación de necesidad e inteligencia. Esta combinación debe entenderse del si-

guiente modo: la inteligencia controla a la necesidad y la persuade a que lleve siempre hacia el mejor resultado posible la mayor parte de las cosas que llegan a ser. Esto no se entendería si concibiéramos a la necesidad como un orden estricto. Mas la necesidad no es un orden en el sentido en que Platón entiende este concepto, porque el orden implica para el filósofo un plan determinado, es decir, una finalidad determinada, en tanto que si la necesidad produce el orden engendra un orden sin finalidad y sin plan. La inteligencia es, pues, la que persuade a la necesidad para la producción ordenada de las cosas. Ahora bien, esta inteligencia es aquella norma sobre la cual se va a basar el demiurgo (v.). No nos extenderemos aquí de nuevo sobre lo que hemos dicho en el artículo sobre el último concepto. Destacaremos sólo que el demiurgo es, ciertamente, un Dios, pero un Dios que trabaja, como ha indicado Victor Brochard, con los ojos fijos en los modelos de las ideas. Su actividad lo lleva a producir el alma del mundo (v.) por la mezcla (ordenada) de lo Mismo y de lo Otro, el tiempo (v.) como medida (ordenada) del universo y como imagen móvil de la eternidad, el alma humana y la realidad física. Puede decirse, pues, que el mundo ha sido hecho por el demiurgo de acuerdo con las ideas mediante una combinación de lo determinado y lo indeterminado a fin de sacar de esta combinación el mejor partido posible. Pero como esta última afirmación implica una teodicea (v.) y no sólo una teología, nos limitaremos a dejarla como una de las posibilidades en la interpretación platónica. En el mismo caso está la interpretación de la exacta función que tiene lo Otro o lo indeterminado en la producción del mundo. Por un lado, parece tratarse de una pura posibilidad; por el otro, de una especie de determinación. Es muy probable que haya en Platón la tendencia a usar simultáneamente los dos conceptos en su teología y en su cosmogonía. Bergson ha dicho que Platón, como todos los filósofos griegos, concibe que la posición de una realidad implica la posición simultánea de todos los grados de realidad intermediarios entre ella y la pura nada. Estimamos más plausible que la nada tenga también que ser puesta, junto con el puro ser, para que haya las realidades intermediarias. Y así la posición de estas realidades, que se trata de explicar, justificar o salvar, puede aparecer como una especie de interminable juego dialéctico entre el puro ser y el puro no ser o quizás, como el propio Platón escribe en el *Timeo*, como la expresión de una relación incesante entre lo que es siempre y jamás deviene (V. DEVENIR) y lo que deviene siempre y jamás es.

Hemos dejado para el final la breve dilucidación de dos problemas que han ocupado mucho a varios expositores y críticos de la filosofía platónica.

Uno es el de si las formas que Platón propugna deben ser entendidas como estando supuestas por nuestro conocimiento en las cosas sensibles, o bien como entidades separadas completamente de las cosas. En ambos casos se reconoce la naturaleza "objetiva" de las ideas. Pero mientras en la primera interpretación —que puede calificarse de inmanente— se tiende un puente entre las ideas y las cosas, en la segunda —que puede calificarse de trascendente— se acentúa su separación. De la solución que se dé a esta cuestión depende la interpretación total del platonismo. Ahora bien, resulta que, como ha puesto de relieve W. D. Ross, encontramos en las obras de Platón vocablos que nos incitan a adherirnos a la primera interpretación y términos que abonan la segunda. Así, la concepción más inmanente de las formas está apoyada en el uso de vocablos tales como 'ἔχειν', 'μετέχειν' 'κοινωνία'; la concepción más trascendente, en el uso de vocablos tales como 'παράδειγμα', 'αὐτὸ καθ'αὑτό' 'μίμησις'. Lo más probable es que el propio Platón vacilara en decidirse resueltamente por una sola de dichas concepciones; las necesidades de la dialéctica y las sucesivas dificultades que oponía a su propia doctrina le llevaban alternativamente de la una a la otra.

El otro problema es el de la autenticidad de los escritos platónicos. Las opiniones al respecto se han dividido según se haya aumentado hasta el máximo o se haya reducido al mínimo el número de diálogos considerados como auténticos. En fecha reciente se ha propuesto sobre los escritos de Platón una teoría revolucionaria: la de que el *Corpus platonicum* (o, mejor, el estado en el cual ha sido tradicionalmente conocido este *Corpus)* es debido a Polemón (VÉASE). Autor de esta tesis es el mismo Josef Zürcher que ya había propuesto una teoría revolucionaria sobre la redacción del *Corpus aristotelicum* (véase ARISTÓTELES).

El problema de la cronología de los escritos platónicos tiene importancia sobre todo para fijar la evolución de su pensamiento, desde su dependencia más fiel de Sócrates hasta la última fase de su filosofía. Las investigaciones al respecto han sido numerosas (véase la bibliografía luego citada). Por lo general —y prescindiendo aquí de complejas cuestiones de detalle— se suele distinguir entre los escritos de la primera época (*Apologíade Sócrates, Protágoras, Critón, Laches, Ion, Lisis, Carmides, Eutifrón,* los dos *Hippias,* menor y mayor), los escritos intermedios (*Gorgias, Menón, Eutidemo,* algunos libros de la *República, El Banquete, Fedón, Menexeno*), los escritos de crítica de la doctrina de las ideas y renovación del pensamiento platónico (*Teeteto, Parménides, Cratilo, El Sofista, Filebo, El Político) y* los escritos últimos *(Timeo, Las Leyes, Critias).* Este orden no es siempre aceptado. Algunos distinguen entre los llamados escritos de madurez (como *El Banquete, Fedón,* libros últimos de la *República, Fedro)* y los escritos de la vejez (que comprenderían precisamente la mayor parte de las obras de crítica de la doctrina de las ideas). A los *Diálogos* y a la *Apología* deben agregarse las *Cartas,* que durante mucho tiempo se creyeron apócrifas y que actualmente se consideran auténticas en su mayor parte (especialmente importante es la llamada *Carta VII*). En numerosas ediciones de Platón se presentan sus obras ordenadas en trilogías o tetralogías. Muy influyente ha sido la ordenación en tetralogías debida a Trasilo. Según ella, hay nueve tetralogías en la forma siguiente: I *(Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Fedón*); II *(Cratilo, Teeteto, Sofista, Político);* III *(Parménides, Filebo, Banquete, Fedro*); IV *(Primer Alcibíades, Segundo Alcibíades, Hiparco, Anterestai*); V *(Teages, Carmides, Laches, Lisis*); VI *(Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón);* VII *(Hippias mayor, Hippias menor, Ion, Menexeno);* VIII *(Cleitofón, República, Timeo, Critias);* IX (*Mino, Leyes, Epinomis, Cartas).* Es usual,

al citar a Platón, mencionar las abreviaturas de los títulos latinos o griegos de las obras; así: *Phai.*, *Phaed.*, *Theait.*, *Soph.*, *Pol.*, *Symp.*, Prof., *Gorg.*, *Rep.* (o *Pol.* —*Politeia*—), *Tim.*, *Crit.*, etc.

Sobre la cuestión de la autenticidad y cronología de los escritos platónicos véase (además de los comentarios de Schleiermacher a su edición) las obras siguientes, casi todas ellas más pertinentes a los aspectos histórico-filológicos que a los propiamente filosóficos del platonismo: Eduard Zeller, *Platonische Studien*, 1839 (Cfr. también la *Historia* de Zeller mencionada en el artículo FILOSOFÍA GRIEGA). — F. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie, einleitend dargestellt*, Parte I, 1855; Parte 2, 1860. — Id., íd., *Neue platonische Forschungen* 1898. — E. Munk, *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*, 1856. — H. Bonitz, *Platonische Studien*, 2 vols., 1858-1860, 3ª ed., 1886, reimp., 1963 [con introducción por F. Dirlmeier]. — F. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schiften und über die Hauptmomente aus Platons Leben*, 1861. — E. Alberti, *Die Frage nach Geist und Ordnung der platonischen Schriften, beleuchtet aus Aristoteles*, 1864. — K. Schaarschmidt, *Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht*, 1866. — H. Schmidt, *Beiträge zur Erklärung platonischer Dialoge*, 1874. — F. Schultess, *Platonische Forschungen*, 1875. — Felipe Tocco, *Ricerche platoniche*, 1876. — G. Teichmüller, *Die platonische Frage; eine Streitschrift gegen Zeller*, 1876. — Id., íd., *Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge*, 1870. — Id., íd., *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.*, *I*, 1881; II, 1884. — Ch. Waddington, "Mémoire sur l'authenticité des écrits de Platon". 1886 (en *La philosophie ancienne et la critique historique*, 1904). — Karl Joël, *Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platons*, 1887. — Th. Gomperz, *Platonische Aufsätze. L Zur Zeitfolge platonischer Schriften*, 1887. — E. Pfleiderer, *Zur Lösung der platonischen Frage*, 1888. — C. Ritter, *Untersuchungen über Platon*, 1888.— Id., íd., *Neue Untersuchungen über Platon*, 1910. — F. Dümmler, *Chronologische Beiträge zu einigen platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates*, 1890. — F. Horn, *Platonstudien*, 1893. — C. Ritter, *Platons Dialoge*, I, 1903; 2, 1909. — M. Hoffmann, "Zur Erklärung platonischer Dialoge", *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* (1903), 525-37; (1904), 87-92, 279-88, 478-90, 609-14; (1905), 321-35. — H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, 1905. — G. L. Radice, *Studi Platonici*, 1906. — F. Th. Olzscha, *Platons Jugendlehre ah Kriterium für die Chronologie seiner Dialoge*, 1910. — Otto Apelt, *Platonische Aufsätze*, 1912. — H. von Arnim, "Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge", *Sitzber. der Wiener Ak.*, 169 (1912). — J. I. Beare, A *New Clue to the Order of the Platonic Dialogues*, 1913. — Max Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit*, 1913. — Hans von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, 1914 (complemento de la obra anterior del mismo autor). — Paul Friedländer, Judos, *Paideia, Diálogos*, 1928. — íd., íd., *Die platonischen Schriften*, 1930. — A. Diès, *Autour de Platon*, 2 vols., 1927. — P. Brommer, ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ. *Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, 1940. — R. Simeterre, *Introduction à l'étude de Platon*, 1948. — H. Gauss, *Philosophische Handkommentar zu den Dialogen Platons*, I, 1, 1952; II, 1, 1956; II, 2, 1958; III, 1, 1960. — J. Zürcher, *Das Corpus academicum*, 1954. — Robert Böhme, *Von Sokrates zur Ideenlehre. Beobachtungen zur Chronologie des platonischen Frühwerks*, 1959 [Dissertationes Bernenses, Serie I, fasc. 9]. — Hay que tener en cuenta, sin embargo, que varias de las obras citadas son asimismo importantes para la comprensión de la filosofía platónica, así como el hecho de que la bibliografía que seguirá luego contiene asimismo, en muchos casos, amplias referencias a la cuestión histórico-filosófica (que, por lo demás, está tratada asimismo en los comentarios y notas a las principales ediciones de Platón). Una estricta separación entre la serie de obras mencionadas y la que seguirá luego no es, pues, recomendable. En lo que toca a las ediciones de Platón, señalamos sólo que la primera edición impresa es la que contiene la versión latina de Marsilio Ficino (Florencia, 1483-1484). El texto griego apareció impreso por vez primera en Venecia (Aldus Manutius, 1513). A estas ediciones siguieron las que imprimieron Valderus (Basilea, 1534), y Petrus (Basilea, 1556), la edición de Henricus Stephanus o Henri Estienne (París, 1578), en colaboración con Ioannes Serranus. Los números de columnas y las letras A, B, C, D, E en que está subdividida cada columna en esta edición son las que figuran en la mayor parte de las citas actuales de Platón y las que hemos adoptado en este Diccionario. Para limitarnos ahora a las ediciones de los últimos dos siglos, citaremos la de Immanuel Bekker (Berolini, 10 vols., 1816-1823), la de C. F. Hermann (Lipsiae, 6 vols., 1851), la de M. Schanz (Lipsiae, 1875, aunque incompleta, muy importante) la de Barthélémy Saint-Hilaire (París, 1896), la de John Burnet (Oxford, 5 vol., 1900-1906), la de la Collection des Universités de France (As. Guillaume Budé: 13 volúmenes, 1920 y siguientes). Para los comentarios platónicos, véase PLATONISMO. Entre las traducciones destacan las alemanas de Schleiermacher (1804-1810, recientemente reeditada por L. Schneider, 1942), la francesa de Victor Cousin (1822-1840), la italiana de Ferrari (1873-88) y la inglesa de Jowet (1871). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estas traducciones —tal vez con excepción de la de Scheleiermacher y en parte la de Jowet— han sido superadas filológicamente por versiones más recientes, generalmente hechas por varios autores (como la francesa de la As. Guillaume Budé y la alemana de Otto Apelt, Gustav Schneider, etc.). En español han aparecido ya varios tomos de la traducción completa de García Bacca (texto griego y español), publicada en México. Ed. bilingüe por el Instituto de Estudios Políticos [Madrid]: *La República* [J. M. Pabón y M. Fernández Galiano]; *Gorgias* [J. Calonge], *Cartas* [Margarita Toranzo]; *El Político* [A. González Laso, rev. J. M. Pabón], *Critón* [María Rico], *Fedro* [L. Gil Fernández], *Menón* [A. Ruiz Elvira], *Las Leyes* [J. M. Pabón y M. Fernández Galiano], *El Sofista* [A. Tovar Llórente]. — Para léxicos, véase sobre todo el clásico de G.A.F. Ast, *Lexicón Platonicum sive vocum Platonicarum index*, 3 vols., 1835-1838 (reimpreso en 1908 y 1956). A él puede agregarse el *Index Graecitatis Platonicae; accedunt indices historici e geographici*, 2 vols., 1832, y el *Plato Dictionary*, 1963, ed. Morris Stockhammer. Hay índice onomástico de los diálogos. (*Onomasticum platonicum*) en la ed. de C. F. Hermann. — Véase también J. Zürcher, *Lexicón platonicum*, 1954. — *Lexicón platonicum* en preparación por L. Campbell y J. Burnet. — Bibliografía sobre Platón y el platonismo se encuentra en el tomo I del Ueberweg-Prachter (véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). Una introducción bibliográfica, en el opúsculo de Olof Gigon, *Platón*, 1950 [Bibliographische Einführungen in das Studium def

Philosophie, ed. I. M. Bochénski, 12]. — Véase también Ernst Moritz Manasse, *Bücher über Platon,* 2 vols., 1960-1961. — Para lista de manuscritos: Robert S. Brumbaugh *et al., Plato Manuscripts. A Catalogue of Microfilms in the Plato Microfilm Project [Yale University Library],* vol. I [en Bélgica, Dinamarca, Inglaterra, Alemania, Italia], 1962; vol. II [en Austria, Checoslovaquia, Francia, Holanda, España, y Mss. después de 1GOO en Bélgica, Dinamarca, Inglaterra, Alemania, Italia. *Addenda* a vol. I], en prensa.

De las numerosas obras sobre Platón nos limitaremos a señalar (además de las antes mencionadas): F. Ast, *Platons Leben und Schriften,* 1816. — George Grote, *Plato and the Other Companions of Sócrates,* 1865. — A. E. Chaignet, *La vie et les écrits de Platon,* 1871. — Alfred Fouillée, *La philosophie de Platon, exposition et critique de la théorie des idées,* 1879 (esta obra ha sido ampliada y reelaborada en sucesivas ediciones; Cfr. los tomos publicados de 1904 a 1912: I: *Théorie des idées et de l'amour,* 1904; II. *Esthétique, morale et religion platoniciennes,* 1906; III. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme;* IV. *Essais de philosophie platonicienne,* 1912; hay trad. esp. también en 4 vols., *La filosofía de Platón,* 1946). — D. Peipers, *Untersuchungen über das System Platons,* I. *Die Erkenntnistheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaitet untersucht,* 1874. — Id. íd. *Ontologia Platonica, ad notionum terminorumque historiam symbola,* 1883. — W Lutoslavvski, *The Origin and Growth of Platos Logic,* 1897. — W. Windelband, *Platon,* 1898. — D. G. Ritchie, *Plato,* 1902. — Alois Riehl, *Platon,* 1905. — C. Piat, *Platon,* 1906. — Paul Shorev, *The Unity of Plato's Thought,* 1903. — Id. íd., *What Plato Said. A Résumé of the Entire Body of the Platonic Writings,* 1933. — Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus,* 1903 (trad. esp.: *La teoría de las ideas, de Platón,* 1948). — Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour,* 1908. — Id., íd., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Alistóte. Étude historique et critique,* 1908, reimp., 1962.—Id., íd., *Platon,* 1935 (Robin ha traducido también las obras de Platón en la colección *La Pléiade,* 1950-1952). — Nicolai Hartmann, *Platons Logik des Seins,* 1909. — C. Ritter, *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre,* I, 1910; II, 1923. (La obra del mismo autor, *Die Kerngedanke der platonischen Philosophie,* 1931, puede servir como resumen de los dos tomos antes mencionados.) — Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* ed. Delbos, 1912 (trad. esp. parcial: *Estudios sobre Sócrates y Platón,* 1940). — Max Wundt, *Platons Leben und Werk,* 1914. — U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon Sein Leben und seine Werke,* 2 vols., 1920; 3ª ed., 1929; 5ª ed., 1959 [con postscriptum por B. Snell]. — Paul Natorp, "Platón" (trad. esp.: colección *Los grandes pensadores,* t. I, 1925). — P. Friedländer, *Platon, 2* vols., 1928-1930; 2* ed., 3 vols. (I, 1954; II, 1957; III, 1960). — A. M. Taylor, *Plato. The Man and his Work,* 1927 (del mismo autor, el importante comentario *A Commentary on Plato's Timaeus,* 1928). — J. Stenzel, *Platón, der Erzieher,* 1928 (del mismo autor, las obras sobre conceptos platónicos mencionadas en los artículos DIALÉCTICA y NÚMERO). — Hans Leisegang, *Die Platon-Deutung der Gegenwart,* 1929. — Luigi Stefanini, *Platone,* 2 vols., 1932-1935, 2ª ed., 2 vols., 1949. Ernesto Grassi, *Il problema della metafisica platónica,* 1932. — H. Gaus, *Plato's Conception of Philosophy,* 1937. — René Schaerer, *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues,* 1938 (que debe incluirse asimismo en la serie sobre la cuestión de la cronología). — M. F. Sciacca, *La metafisicadi Platone*: I. *Il problema cosmológico,* 1938 (trad. esp.: *P.,* 1959). — Raphaël Demos, *The Philosophy of Plato,* 1939. — Alban Dewes Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940; 2* ed. revisada. — Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* 1941, 2ª ed., rev. *y* amp., 1953. — Friedrich Solmsen, *Plato's Theology,* 1942. — R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon,* 1944. — Hugo Perl, *Platon: sa conception du cosmos,* 2 vols., 1945. — J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient,* 1945. — John Wild, *Plato's Theory of Man,* 1946. — A Koyré, *Introduction à la lecture de Platon,* 1942 (trad. esp.: *Introducción* a *la lectura de Platón,* 1947). — M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit,* 1947. — Kurt Schelling, *Platon. Einführung in seine Philosophie,* 1948. — G. C. Field, *The Philosophy of Plato,* 1949. — Id., íd., *Plato and His Contemporaries,* 1953. — P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon,* 1949. — E. Hoffmann, *Platon,* 1950. — G. Méautis, *Platon vivant,* 1950. — W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* 1951. — P. M. Schuhl, *L oeuvre de Platon,* 1954; 3ª ed., 1962 (trad. esp., *La obra de Platón,* 1956). — C. R. Lodge, *The Philosophy of Plato,* 1956. — A. Tovar, *Un libro sobre Platon,* 1956. — Maurice Vanhoutte, *La méthode ontologique de P.,* 1956. — L. Robin, Les *rapports de l'être et de la connaissance d'après P.,* 1957. — R. E. Cushman, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy,* 1958. — P.-M. Schuhl, *Études platoniciennes,* 1960. — Glenn R. Morrow, *Plato's* Creían *City. A Historical Interprétation of the Laws,* 1960. — Morris Stockhammer, *Platons Weltanschauung,* 1962. — W. G. Runciman, *Plato's Later Epistemology,* 1962. — I. M. Crombie, An *Examination of Plato's Doctrines,* 2 vols., 1962-1963. — A estas obras hay que agregar algunas que, aunque no dedicadas enteramente a Platón, se refieren ampliamente a su vida y obra; así, la *Paideia,* de W. Jaeger (tomo II). — Véase también la bibliografía de PLATONISMO.

PLATONISMO. Tomado en sentido muy amplio, el platonismo abarca la historia entera de la filosofía. Desde este punto de vista tiene razón Whitehead cuando declara que la historia de la filosofía es una serie de acotaciones a Platón. Si fundimos, además, el platonismo con el neoplatonismo (VÉASE), descubriremos sus huellas en muchas manifestaciones de la literatura. En el presente artículo restringiremos la significación del término 'platonismo'; nos limitaremos a destacar algunas huellas del platonismo en la filosofía occidental, árabe, judía, bizantina y renacentista, que no han sido examinadas —o lo han sido sólo esquemáticamente— en otras partes de este Diccionario. Así, excluiremos el estudio de lo que podría llamarse la tradición griega (no *bizantina*). No nos referiremos tampoco al platonismo de Aristóteles, de los estoicos, de la Academia (v.) platónica, de los neoplatónicos *stricto sensu, y* otras manifestaciones platónicas. Eliminaremos asimismo el estudio de la significación del término 'platonismo' en expresiones tales como 'el platonismo de Husserl', 'el platonismo de Frege', etc. No haremos mención, finalmente, de lo que pudiera haber de platonismo en Spinoza, en Leibniz, en Kant, en la última fase de la filosofía de Fichte, en Schopenhauer, en el idealismo objetivo de la Escuela de Marburgo y en otros filósofos y tendencias modernos o contemporá-

neos. En cuanto a las discusiones de los lógicos contemporáneos en torno a las concepciones "platónicas" o "nominalistas" de los llamados a veces *objetos lógicos,* han sido debatidas en el artículo sobre la noción de los universales (v.).

En el sentido aquí propuesto, el estudio del platonismo equivale al examen de lo que Raymond Klibansky ha llamado *la continuidad de la tradición platónica* (especialmente durante la Edad Media. Esta tradición puede subdividirse en las tradiciones siguientes: la latina (patrística y escolástica), la bizantina, la árabe y la judía. A ellas agregaremos algunas de las corrientes que más *claramente* han mostrado la huella platónica en la filosofía renacentista. Por otro lado, nos limitaremos a mencionar una serie de nombres y de corrientes; el presente artículo sólo pretende ser un índice de filósofos y cuestiones, con algunos datos relativos a los textos de Platón transmitidos a lo largo de las tradiciones mencionadas. Hay que tener en cuenta, por lo demás, que en la mayor parte de los casos la tradición platónica es a la *vez* neoplatónica, y que gran parte de lo que se dice bajo el nombre 'platonismo' podría asimismo convenir al nombre 'neoplatonismo'. Sólo para la mayor comodidad de la exposición separamos los dos vocablos, y tratamos en Neoplatonismo (v.) principalmente los neoplatónicos *stricto sensu* sin hacer más que aludir a la tradición platónica aquí bosquejada.

I. *La tradición latina.* Comenzó ésta con varios autores del siglo IV. Mencionamos sobre todo a Macrobio, a Calcidio, a Mario Victorino y a San Agustín. De Macrobio interesa el comentario sobre el *Sueño de Escipión* (v.) contenido en el libro VI de *De re publica,* de Cicerón. El *In Somnium Scipionis* presenta una jerarquía de seres dominada por el Bien; las ideas platónicas y plotinianas están mezcladas en este comentario con especulaciones astrales y en particular con especulaciones sobre la caída de las almas en los cuerpos y su regeneración a través de un proceso de purificaciones ascéticas. De Calcidio interesa el comentario sobre el *Timeo* platónico (de hecho, sobre una parte —17 A - 53 C— del mismo), donde se mezclan las especulaciones neoplatónicas con los principios y las vivencias cristianos. De Mario Victorino interesan sus tratados *Contra Arrio y Sobre la generación del Verbo divino.* En cuanto a San Agustín, hemos tratado con más detalle en el artículo correspondiente la cuestión de las influencias platónicas y neoplatónicas que recibió antes de su conversión al cristianismo. Los textos en cuestión no sólo son importantes para la transmisión a la cultura latina medieval de ideas platónicas, sino también —como ha puesto de relieve Gilson— para la formación del vocabulario: Macrobio y Calcidio, sobre todo —dice Gilson—, son indispensables para comprender el lenguaje de los platónicos de Chartres (v.). Desde entonces, la tradición platónico-neoplatónica no fue nunca abandonada (algunos historiadores, como Picavet, creen inclusive que constituye el más importante elemento griego en el pensamiento de la Edad Media): sus hitos principales son las interpretaciones platonizantes de algunos textos aristotélicos por Boecio y el esfuerzo realizado por el mismo autor para conciliar a Platón con Aristóteles, el neoplatonismo de Juan Escoto Erigena, las influencias transmitidas por la Escuela de Traductores (v). de Toledo, los supuestos platónico-realistas de la filosofía de San Anselmo, la llamada Escuela de Chartres, Roberto Grosseteste, muchos aspectos de la teología mística y de la llamada mística especulativa, Alejandro de Hales y, en general, el llamado platonismo agustiniano (o agustinismo platónico). Desde nuestro punto de vista, sin embargo, nos interesan más especialmente los textos que pueden considerarse como la base del "Platón latino". Estos textos han sido clasificados por Klibansky en varios apartados de los cuales extraemos los siguientes: (1) Traducciones antiguas y medievales latinas de escritos platónicos, tales como el *Timeo* (partes traducidas por Cicerón y Calcidio y pasajes contenidos en Macrobio), el *Menón* y el *Fedón* en la traducción de Enrique Arístipo (Henricus Aristippus), el *Parménides* (la parte incluida en la traducción por Guillermo de Moerbeke del comentario de Proclo al fragmento 126 A - 142 A del *Parménides),* las citas de Platón en antiguos autores latinos y en Padres de la Iglesia y, desde luego, las versiones de obras de Proclo, de tan decisiva importancia para la difusión del platonismo latino; (2) Comentarios antiguos y medievales de los escritos de Platón, tales como el mencionado Calcidio; los comentarios relativos al *Timeo,* de fines del siglo XI, siglo XII y comienzos del XIII (constituidos principalmente por las glosas conservadas en manuscritos); el *Examinatorium in Phaedonem Platonis,* de Juan Dogget, preboste del King's College, de Cambridge; los comentarios sobre el comentario de Macrobio (entre ellos, uno de Guillermo de Conches); (3) Las traducciones medievales latinas de los comentarios griegos sobre Platón, tales como el comentario de Proclo al *Parménides* y al *Timeo* (traducidos en parte por Guillermo de Moerbeke); el fragmento de la traducción de la *Teología platónica* de Proclo y las notas marginales de Nicolás de Cusa a sus manuscritos de Platón y Proclo; (4) Las obras atribuidas a Platón, escritas o traducidas al latín hasta el Renacimiento, tales como los llamados *Conflictus Platonis et Aristotelis de anima,* el *Plato Poeta* (o versos atribuidos a Platón en manuscritos medievales antiguos), *el Plato Alchymista,* el *Plato Magnus.* Como se advierte, se trata de una enumeración de los principales elementos que permiten entender (desde el punto de vista "literal") la transmisión y difusión de la tradición latina platónica y neoplatónica. Una vez en posesión de estos elementos falta aún, sin embargo, averiguar cómo fueron aprovechados y qué sentido tenía en cada caso el "platonismo" de los filósofos.

II. *La tradición árabe.* Es difícil precisar sus jalones, pues el platonismo y el neoplatonismo están con frecuencia mezclados en dicha tradición con el muy influyente aristotelismo. Los mismos tratados *Theologia Aristotelis* (v.) y *Liber de causis* (v.), que tan gran influencia ejercieron en la filosofía árabe y, a través de ella, en la filosofía medieval cristiana, eran, aunque atribuidos a Aristóteles, de contenido neoplatónico. Así, en ocasiones se creía ser aristotélico cuando, de hecho, se defendía el platonismo. Ahora bien, la influencia platónica y neoplatónica no fue recogida por los filósofos directamente de la tradición griega. Siria fue el

lugar principal de irradiación de la cultura helénica no sólo a los árabes, sino a Persia. En 363, San Efrén *(ca.* 308-373) fundó en Edesa (la antigua Arros y la moderna Urfa), en Mesopotamia, una escuela en la cual se impartían enseñanzas griegas, especialmente Aristóteles e Hipócrates. San Efrén luchó contra partidarios de Mani, de Marción y de Bardesanes, todos ellos activos en dicha zona. Los cristianos, tanto ortodoxos como heterodoxos (principalmente nestorianos y monofisitas), daban gran importancia a la lengua y cultura griegas, que les permitían la lectura de los textos neotestamentarios y de los Padres de la Iglesia. Cuando la escuela de Edesa fue cerrada, en 489, los sabios nestorianos emigraron de Siria y se trasladaron a Persia (Nisibis y Gundi-Sapur), donde fueron bien acogidos por el Rey persa y donde difundieron la filosofía aristotélica y la medicina hipocrática. Cuando los árabes se extendieron por el Cercano Oriente (Edesa fue conquistada en 639), los sirios fueron los principales transmisores de la cultura helénica (V. FILOSOFÍA ÁRABE). Los Abasidas protegieron a los sabios sirios, quienes tradujeron (del griego al árabe, o del griego al sirio y de éste al árabe) muchas obras griegas, principalmente aristotélicas, pero también de índole platónica (como los tratados pseudo-aristotélicos antes mencionados). Las traducciones de textos platónicos se intensificaron durante el reinado del Califa Mamūn, en Bagdad (813-833), cuando el sirio Yaḥjā ibn al-Biṭrīq tradujo al árabe el *Timeo* platónico. Poco después, el nestoriano árabe Hunain ibn Isḥaq (junto con miembros de su escuela) tradujo al árabe varias otras obras de Platón *(República, Leyes, Sofista),* el comentario de Olimpiodoro y otra vez el *Timeo* — que ejerció una enorme influencia tanto dentro de la cultura árabe como dentro de la cristiana. Durante el siglo χ Yaḥyā ibn 'Adī tradujo las *Leyes* del sirio al árabe. Otras obras de Platón y comentarios neoplatónicos fueron traducidos en los siglos subsiguientes, hasta que hubo en árabe un bastante completo *Corpus platonicum,* que incluía comentarios de neoplatónicos (muchos de ellos sobre el *Timeo*), tratados pseudos-neoplatónicos y los mencionados tratados pseudo-aristotélicos de contenido platónico. Plutarco, Porfirio y Proclo fueron, entre los platónicos, los autores más traducidos y comentados. Así se desarrolló el platonismo entre los filósofos árabes —casi siempre junto al aristotelismo— tal como hemos puesto de relieve en Filosofía árabe (v.). Entre los primeros filósofos árabes importantes que cabe mencionar al respecto se hallan Alkindi y Alfarabi.

III. *La tradición judía.* Por un lado, hay que contar en ella la filosofía judeo-alejandrina, especialmente la elaborada por Filón. Por otro lado, el desarrollo del platonismo entre los filósofos judíos "medievales" a consecuencia de la influencia ejercida por los filósofos árabes. Aquí nos interesa este último aspecto, que es el que pertenece propiamente a la "continuidad de la tradición platónica". Mencionamos a tal efecto la obra de los filósofos Isaac Israeli, Abengabirol y Abensadik. Como en la tradición árabe, también en la judía muchas veces los elementos platónicos van envueltos en elaboraciones aristotélicas; el caso más significado es el de Maimónides.

IV. *La tradición bizantina.* Como dice B. Tatakis, la disolución de las escuelas filosóficas atenienses por Justiniano en 529 no significó la desaparición de la influencia filosófica helénica y menos aun la desaparición de la influencia platónica: no se trataba tanto de una oposición al helenismo como de un combate contra el paganismo. Así, el platonismo siguió estando muy vivo dentro de la filosofía bizantina, gran parte de la cual puede describirse como una serie de elaboraciones platonizantes o de intentos de conciliación entre Platón y Aristóteles. Esta tradición fue iniciada por los propios miembros de la Academia platónica disuelta cuando regresaron de Persia, donde los acogió Cosroes I y donde hicieron para él una traducción persa de los diálogos platónicos. Pero el platonismo bizantino no consistió solamente en estudios platónicos de índole literal — en los cuales destacaron los miembros de la Academia, tales como Lido, y Esteban de Alejandría, el cual enseñó filosofía en Constantinopla. La parte más considerable de tal platonismo estuvo constituida por comentarios a escritos neoplatónicos —especialmente de Proclo— y por la enorme influencia ejercida por el Pseudo-Dionisio (V. DIONISIO). Deben mencionarse al respecto los nombres de los tres filósofos de Gaza —Eneas, Zacarías y Procopio—, así como el de Juan Filopón (en los siglos VI y VII). En el siglo IX, Focio y Aretas de Cesárea pueden considerarse como continuadores de la tradición, aun cuando Focio fue más aristotélico que platónico. La teología especulativa del siglo χ se apoyó fuertemente en el platonismo, especialmente el del Pseudo-Dionisio y el de Máximo el Confesor. Mas un verdadero renacimiento platónico tuvo lugar en el siglo XI, con Miguel Psellos, el cual siguió principalmente a Porfirio y a Proclo e impulsó desde todos los puntos de vista los estudios platónicos, contribuyendo a la difusión del platonismo no sólo en Bizancio, sino también en el Occidente latino, en los países árabes, en el Cercano Oriente, en Armenia y en Georgia (V. FILOSOFÍA BIZANTINA). Klibansky señala la conexión que probablemente hubo entre este renacimiento platónico y los trabajos de traducción efectuados en Sicilia durante el siglo XII, pero advirtiendo que este aspecto de la difusión del platonismo no es todavía suficientemente conocido. Los contactos entre Bizancio y el Occidente latino se hicieron, en todo caso, cada vez más numerosos en virtud de muy diversas circunstancias (persecuciones iconoclastas, que llevaron cierto número de hombres cultos al Occidente, embajadas, contactos a consecuencia de las cruzadas, relaciones comerciales, etc.), por lo que hay que presumir más influencia bizantina y, por lo tanto, también platónica sobre la Europa occidental cristiana de lo que parece a primera vista. Uno de los mejores discípulos de Miguel Psellos, Juan Itálico, se refugió en Italia; muchas obras bizantinas o de neoplatónicos (como Proclo) fueron traducidas a la sazón por Roberto Grosseteste y Guillermo de Moerbeke. Finalmente, los platónicos del siglo XV, y en particular Plethon, difundieron el platonismo directamente en Occidente; la Academia florentina es una de las consecuencias de esta difusión.

V. *El platonismo renacentista.* Lo último nos lleva a hacer alusión al amplio movimiento platonizante en el Renacimiento, tan difuso que es difí-

cil concretar siquiera sus principales adalides y escuelas. Nos limitaremos a mencionar, aparte la indicada Academia Florentina, a León Hebreo y, sobre todo, a Nicolás de Cusa. Que muchos de estos platónicos se consideraban a sí mismos como seguidores de una ya muy antigua tradición de platonismo latino resulta evidente, al entender de Klibansky, por una carta escrita por el más eminente platónico de la época, Marsilio Ficino, al dar varias normas a un discípulo que le había pedido instrucciones sobre la filosofía platónica. Naturalmente, el platonismo del tránsito de la Edad Media al Renacimiento no puede olvidar a los poetas —en particular a Petrarca—, pero ello nos llevaría demasiado lejos de nuestro propósito.

Indicamos a continuación los comentarios escritos por filósofos neoplatónicos sobre varios diálogos de Platón, según diversas ediciones, la mayor parte de ellas críticas. El *Corpus platonicum* medieval se basa en gran parte en los citados comentarios.

Proclo: *in Platonis Alcibiadem commentarii*, ed. V. Cousin, 2ª ed., 1864; *in Platonis Parmenidem commentarii*, ed. V. Cousin, 2ª ed., 1864; *in Platonis Rem Publicam commentarii*, ed. G. Kroll, 2 vols., 1899-1901; *in Platonis Timaeum comentarii*, ed. E. Diehl, 3 vols., 1903-1906; in *Platonis Cratylum commentarii*, ed. G. Pasquali, 1908. Además, los *in theologiam Platonis libri sex*, ed. Portus, 1618. — Damascio: *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, ed. C. Ruelle, 2 vols., 1889 (la obra de Damascio está basada en un comentario al *Parménides*). — Olimpiodoro: in *Platonis Alcibiadem commentarii*, ed. F. Creuzer, *en Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontibus ducta, vol.* II, 1821; in *Platonis Philebum Scholis*, en la edición del *Filebo*, por G. Stallbaum, 1826; in *Platonis Phaedonem Scholia*, ed. W. Norvin, 1912; in *Platonis Gorgiam Scholia*, ed. W. Norvin, 1936. — Calcidio: in *Platonis Timaeum commentarius*, ed. J. Wrobel, 1876. — Hermias de Alejandría: in *Platonis Phaedum Scholia*, ed. P. Couvreur, 1901. — Otros *Scholia:* en *Platonis Opera Omnia*, ed. C. Fr. Hermann, 1856 y sigs. (reed., 1921-1936), Vol. VI, y los editados por F. D. Alien, J. Burnet, C. P. Parker, W. C. Green, publicados por la American Philosophical Association (Haverford, Pa., USA), 1938.

El *Corpus platonicum*, dirigido por Klibansky, contiene un *Plato Latinus* y un *Plato Arabus* —y, como apéndices, un *Plato Syrus* y un *Plato Hebraeus*. Han aparecido hasta ahora los siguientes tomos. Del *Plato Latinus: I Meno interprete Henrico Aristippo*, 1940; *II Phaedo interprete Henrico Aristippo*, 1950; *III Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium im Parmenides pars ultima adhuc inédita interprete Guillelmo de Moerbeke*, 1953 (contiene el final de la obra de Proclo cuyo original griego se perdió y fue encontrado por Klibansky en traducción latina medieval). Del *Plato Arabus: I Galeni Compendium Timaei Platonis, aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, 1951; *II Alfarabius. De Platonis Philosophia*, 1943; *III Alfarabius Compendium Legum Platonis... latine vertit Fr. Gabrieli*, 1952. Como introducción al *Corpus* se ha publicado el volumen de R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*, 1939, 2ª., ed., 1951.

Sobre las traducciones de autores griegos al sirio, árabe, armenio y persa, y sus comentarios (incluye asimismo la tradición aristotélica): J. G. Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et* commentants *syriacis, arabicis, armenicis, persicisque commentario*, 1842. — M. Steinschneider, "Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen", *Centralblatt für Bibliothekwesen*, 6 (1889), Beiheft 5; 10 (1893), Beiheft 12; *Virchows Archiv*, 124 (1891) 115-36; 268-96; 455-87; *ZDMG* 50. (1897), 161-219; 337-417. — M. Bouyges, "Notes sur des traductions arabes d'auteurs grecs", *APh.* 2 (1924), 350-371. — M. Meyerhoff, "On the Transmisson of Greek and Indian Science to the Arabs", *Isl. Cult.* 11 (1937), 17-29. — Otras informaciones históricas y bibliográficas en las obras de M. Horten, B. Tatakis, M. de Wulf, É. Gilson, M. Grabmann y otros autores mencionadas en FILOSOFÍA ÁRABE, FILOSOFÍA BIZANTINA, FILOSOFÍA MEDIEVAL. Véase también TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

Sobre el platonismo en general y sobre la historia general del platonismo: H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, 3 partes, 1862-1875.—W. Pater, *Plato and Platonism*, 1895 (trad. esp.: *Platón y el platonismo*, 1945). — J. Burnet, *Platonism*, 1918. — A. E. Taylor, *Platonism and Its Influence*, 1924 (trad. esp.: *El platonismo y su influencia*, 1950). — K. Gronau, *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeiten*, 1930-1931. — H. Willms, *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, 1935. — J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, 1939.

Sobre el platonismo antiguo: C. Biggs, *The Christian Platonists of Alexandria*, 1913. — C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 1930. — W. Theiler, "Die Vorbereitung des Neuplatonismus", *Problemata*, ed. P. Friedländer, G. Jachmann, U. von Wilamowitz-Moellendorff, Heft l, 1930. — E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935. — P. Shorey, *Platonism Ancient and Modem*, 1938. — H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, 1944. — Id., íd., *The Riddle of the Early Academy*, 1945. — Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 1953. — W. K. C. Guthrie, O. Gigon, H. I. Marrou *et al.*, *Recherches sur la tradition platonicienne*, 1958 [Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), 3] [Para el platonismo en la época de Cicerón, en el pensamiento cristiano antiguo, en San Clemente de Alejandría, en la filosofía islámica, etc.]. — J. C. M. Van Winden, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, 1959 [Philosophia antiqua, 10]. — James K. Feibleman, *Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, 1960. — E. Hoffmann, *Platonismus und christliche Philosophie*, 1960. — Domenico Pesce, *Idea, numero e anima. Primi contributi a una storia del platonismo nell'antichità*, 1961. — Véase también bibliografías de ACADEMIA PLATÓNICA. NEOPLATONISMO.

Sobre el platonismo medieval y renacentista: Ch. Huit, "Le platonisme à la fin du moyen âge", *Annales de philosophie chrétienne*, LX (1890), LXV-LXVII (1895-1897). — Id., íd., "Le platonisme pendant la Renaissance", *ibid.*, 1895-1898. — G. Tarozzi, *La tradizione platónica nel medioevo*, 1892. — Clemens Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916. — E. Hoffmann, *Platonismus und Mittelalter*, 1926. — Id., íd., *op. cit.* en *párrafo supra.* — B. Kieszkowski, *Studi sul platonismo nel Rinascimento*, 1936. — J. Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Th. von Aquin*, 1939. — J. Koch, *Platonismus im Mittelalter*, 1948 [Kölner Universitätsreden, 4]. — Eugenio Garin, "Per la storia della tradizione platónica medioevale", *Giornale crítico della filosofia italiana*, XXVIII (1949), 125-50. — Id., íd., *Studi sul platonismo medievale*, 1958 [Quaderni di letteratura e d'arte raccolti da Giuseppe de Robertis, 7] [especialmente para el platonismo en el siglo

XII]. — P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thougth*, 1955 [Martin Classical Lectures, serie 15], nueva ed., rev., con el título: *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, 1961, especialmente Cap. II. — Íd., íd., *Studies in Renaissance Thougth and Letters*, 1956. — H. J. Henle, S. J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*, 1956. — F. Massai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, 1956. — Tullio Gregory, *Platonismo médiévale. Studî e ricerche*, 1958 [especialmente para el siglo XI]. — R. Klibansky, *op. cit. supra.* — Véase bibliografía de CHARTRE (ESCUELA DE), ACADEMIA FLORENTINA.

Sobre el platonismo moderno y contemporáneo, P. Shorey, *op. cit. supra.* — J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, 1931. — Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932. — H. Gauss, *La tradition platonicienne dans la pensée anglaise*, 1948. — Para un curioso renacimiento del platonismo como base para oponerse a una "ola criminal": Paul R. Anderson, *Platonism in the Midwest*, 1963. — V. también E. Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, 1920, 3ª.ed., 1927

PLAUSIBLE. Véase PROBABILISMO.

PLEJANOV (GEORGIY VALÉNTINOVITCH) (1857-1918) nac. en Lipetzk (antigua gobernación de Tambof, en la Rusia Central), fue uno de los más destacados representantes del marxismo ruso. Al principio trabajó con Lenín, colaborando en el periódico publicado en Suiza *Iskra (La Chispa)*, pero se separó de él durante el congreso del partido social-demócrata de 1903, adhiriéndose al grupo menchevique, del cual se separó también luego. Plejanov se ha distinguido por sus trabajos de exposición y análisis del marxismo. Su filosofía general no se distingue esencialmente del materialismo dialéctico y el materialismo histórico tales como fueron elaborados por Marx y Engels; a diferencia de este último, sin embargo, Plejanov subrayó considerablemente el papel dependiente de las superestructuras, idea que confirmó a través de sus estudios de historia social. Según Plejanov, el materialismo anterior a Marx (por ejemplo, el materialismo francés del siglo XVIII) es una concepción de la realidad que contiene verdades fundamentales, pero debe ser completada por la dialéctica; el papel que desempeña la evolución social y las relaciones económicas de producción no debe ser descuidado, sino, por el contrario, destacado al máximo. En su teoría del conocimiento, Plejanov defendió el realismo, pero mientras Lenín llevó éste a un extremo, Plejanov adoptó la llamada teoría jeroglífica según la cual las sensaciones no son reproducciones de la realidad, sino que representan simbólicamente esta realidad. Por este motivo la epistemología de Plejanov fue combatida por Lenín y otros marxistas, los cuales acusaron a dicho autor de idealismo.

Obras principales: *K. voprosy o razvitii monistitchéskovo vzgláda na istoriú*, 1895 *(Sobre el problema del desarrollo de la concepción monista de la historia)*. — *Otchérki po istorii materializma*, 1896 *(Ensayos sobre la historia del materialismo)*. — *Osnobnié voprosí marksizma*, 1917 *(Problemas fundamentales del marxismo)*. — Obras reunidas: *Sotchinéniá*, ed. por D. Riazanov, 26 vols., 1923-1925. — (Trad. esp., *Obras escondas*, 2 vols., 1963. I. *Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia; La concepción materialista de la historia; Acerca del papel de la personalidad en la historia; Esbozos de historia del materialismo (Holbach, Helvetio, Marx); Cuestiones fundamentales del marxismo; Materialismo militante*. II. *El socialismo y la lucha política; Acerca del "factor económico"; Bernstein y el materialismo; Kant contra Kant o el legado espiritual del Sr. Bernstein; Crítica de nuestros críticos; Cartas sin dirección; El arte y la vida social; Enrique Ibsen; La literatura dramática y la pintura francesa del siglo XVIII desde el punto de vista de la sociología; El hijo del Dr. Stockman; La ideología del pequeño burgués de nuestros tiempos.*

Véase M. I. Sidorov, A. F. Okulov *et al.*, arts. sobre Plejanov en Voprosí *Filosofii*, VI (1956), 11-113. — W. A. Fomina, *Die philosophischen Anschauungen G. W. Plechanowas*, 1957.

PLESSNER (HELMUTH) nac. (1892) en Wiesbaden, profesor en Colonia (1926-1933) y luego en Groninga (Holanda), ha sometido a crítica el método trascendental, pero no para eliminarlo completamente, sino para integrarlo en lo posible con lo más válido del método fenomenológico. Tal integración permite, a su entender, subrayar el carácter a la vez unitario, continuo y gradual de la realidad humana, en la cual la capa sensible-orgánica pasa sin discontinuidad esencial a encajar con la capa espiritual, y lo empírico se inserta gradualmente con lo no empírico. Permite asimismo integrar otros elementos que habían sido artificialmente separados: el sujeto y el objeto, el organismo y el contorno, y, finalmente, el mundo natural y el mundo cultural.

Obras: *Die wissenschaftliche Idee*, 1913 *(La idea científica)*. — *Vom Anfang als Prinzip der Bildung transzendentaler Wahrheit (Begriff der kritischen Reflexion)*, 1917 (Dis.) *(Del comienzo como principio de la formación de la verdad trascendental [Concepto de la reflexión crítica])*. — *Krisis der transzendentalen Wahrheit*, 1918 *(Crisis de la verdad trascendental)*. — *Die Einheit der Sinne*, 1923 *(La unidad de los sentidos)*.—*Grundlinien zu einer Aesthesiologie des Geistes*, 1923 *(Líneas fundamentales para una estesiología del espíritu)*. — *Grenzen der Gemeinschaft*, 1924 *(Limites de la comunidad)*. — *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 (Los *grados de lo orgánico y el hombre)*. — *Macht und menschlicher Natur*, 1931 *(Poder y naturaleza humana)*. — *Die geistigen Voraussetzungen der deutschen Gegenwart*, 1935 (Los *supuestos espirituales* del *presente alemán)*. — *Lachen und Weinen, eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, 1941, 2ª ed., 1950 (trad. esp., *La risa y el llanto*, 1960). — *Zwischen Philosophie und Gesselschaft. Ausgewählte Abhandlugen und Vorträ*, 1953 *(Entre la filosofía y la sociedad. Artículos y conferencias escogidos)*.

PLETHON (GEORGIOS GEMISTHOS) (1389-1464) nac. en Constantinopla (y, según algunos, en Mistra, cerca de Esparta), se trasladó a Italia, en el séquito imperial de Juan VII Paleólogo, en ocasión del Concilio de Ferrara. Trasladado éste a Florencia, Plethon comenzó, hacia 1438, a dar en dicha ciudad lecciones de filosofía platónica, las cuales constituyeron la base de la Academia florentina (VÉASE) que fundo Cosme de Medicis. Su platonismo (cambió inclusive su nombre Gemisthos por el de Plethon, más cercano al del filósofo) era, en rigor, una mezcla de doctrinas platónicas, neoplatónicas, neopitagóricas e inclusive —no obstante su conocida oposición al Estagirita— aristotélicas. Se trataba, en último término, de un emanatismo neoplatonizante al cual debía subordinarse, por lo menos intelectualmente, el cristianismo. Los esfuerzos para

establecer una distinción entre el platonismo y el aristotelismo se referían, pues, más bien al aspecto "religioso" que al aspecto "filosófico-técnico". Ahora bien, el emanatismo no es para Plethon del todo incompatible con cierto "creacionismo", pero este último se refiere sólo a la materia, en tanto que las almas han surgido por emanación de las ideas que, a su vez, son emanaciones de lo Uno *o* de Dios.

El tratado sobre la diferencia entre las doctrinas de Aristóteles y de Platón, Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, compuesto en Florencia, fue impreso en griego (1541) y en latín (1574. Este tratado fue completado por el autor al trasladarse de Florencia a Mistra con tres libros Νόμων συγγραφή (Código *de las Leyes),* en los que daba los fundamentos de su renovación religiosa del paganismo. El primero de estos tres libros era un Περὶ εἱμαρμένης *(Sobre el destino)* o compendio de los principios de Zoroastro y Platón; fue publicado en griego (1722) y en latín (1824). Su Περὶ ἀρετῶν *(De las virtudes)* se publicó en trad. latina en 1552. Edición de obras en Migne, P. G. CLX. — Véase W. Gass, *Gennadius und Pletho,* 1844. — Fritz Schultze, G. G. *Plethon,* 1871. — J. W. Taylor, *Piethons Criticism of Plato and Aristotle,* 1921. — F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra,* 1956.

PLOTINO (205-270), nació en Licópolis (Egipto) y, según cuenta su discípulo y biógrafo Porfirio, fue arrastrado a la filosofía por Ammonio Saccas, que profesaba en Alejandría y que tuvo como discípulos, no sólo a Plotino, sino a Herennio y Orígenes (el neoplatónico, no el cristiano). Tras once años de estudios en la escuela de Ammonio se dirigió hacia Siria y Persia con el ejército del emperador Gordiano, pero al retirarse éste se refugió en Antioquía, de donde pasó hacia 245 a Roma. En la capital del Imperio fundó su propia escuela, en la que profesó casi hasta el fin de su vida, escribiendo sólo en fecha muy tardía los cincuenta y cuatro tratados, recopilados por Porfirio en seis *Eneadas* o *novenas,* por contener nueve tratados cada una. Los discípulos inmediatos de Plotino, aparte Porfirio, fueron, entre otros, Amelio de Etruria, el médico alejandrino Eustoquio, que cuidó al maestro en el momento de su solitaria muerte, el poeta Zótico, el médico Zeto, de origen árabe, y algunos senadores, llegando su influencia hasta los propios miembros de la Casa imperial. Tal confluencia de discípulos de los lugares más diversos, aunque todos ellos de las clases más elevadas, era algo característico de la filosofía de este período en el mismo sentido en que lo era el cosmopolitismo aristocrático del estoicismo imperial. Las enseñanzas de Plotino no se desenvolvieron, por otro lado, sin las más violentas controversias; a la entusiasta aceptación por parte de sus discípulos se yuxtaponían las críticas y las quejas procedentes sobre todo de los platónicos de Atenas, que acusaban a Plotino de arbitrario y de plagiario y que le echaban en cara el imitar sin más las doctrinas de Numenio de Apamea, que por algunos (por ejemplo, K. S. Guthrie) es considerado como el verdadero padre del neoplatonismo. Contra semejantes acusaciones se defendieron sus discípulos, en particular Porfirio y no menos Amelio, quien redactó un tratado *Sobre la diferencia entre el sistema de Plotino y el de Numenio.* De tales luchas no estuvo exenta la escuela en la misma Roma, y de ello da fe, entre otros hechos, la discusión entre el citado Amelio y Longino, que tuvo durante un tiempo a Amelio y Porfirio como discípulos en su propia escuela. La filosofía de Plotino no queda, empero, agotada con la indicación de que es el fundador del neoplatonismo (VÉASE). En rigor, más que a Plotino mismo conviene este nombre a cualquier otra de las tendencias que florecieron contemporáneamente, no sólo porque la notoria originalidad de Plotino hace insuficiente tal denominación, sino porque más que una síntesis y renovación del platonismo hay en Plotino una síntesis, una renovación y una recapitulación de la historia entera de la filosofía griega. Esta recapitulación fue llevada a cabo, por lo pronto, en forma triple: con la especulación sobre lo Uno, con la meditación sobre la participación y sobre las naturalezas inteligibles y su relación con las sensibles, y con el examen de la idea de emanación. La unidad es para Plotino expresión de la perfección y de la realidad: "todos los seres —dice—, tanto los primeros como aquellos que reciben tal nombre, son seres sólo en virtud de su unidad". La unidad del ser es su último fundamento, lo que constituye su realidad verdadera y a la vez lo que puede fundar las realidades que a ella se sobreponen. De ahí que todo ser diverso tenga como principio y fundamento, como modelo al cual aspira, una unidad superior, de modo análogo a como el cuerpo tiene su unidad superior en el alma. La unidad es, ante todo, un principio de perfección y de realidad superior, si no la perfección y la realidad misma, pues lo Uno no debe concebirse exclusivamente como una expresión numérica, sino como una esencia supremamente existente, como el divino principio del ser. Ahora bien, si lo Uno es el principio, no es la realidad única, aun cuando sea lo único que pueda llamarse con toda propiedad real y absoluto. Lo Uno no es lo único, porque funda justamente la diversidad, aquello que de él emana como pueden emanar de lo real la sombra y el reflejo, los seres cuya forma de existencia no es la eterna permanencia en lo alto, recogiendo en su ser toda existencia, sino la caída, la distensión de la primitiva, perfecta y originaria tensión de la realidad suma. Pues lo Uno vive, por así decirlo, en absoluta y completa tensión, recogido sobre sí mismo y recogiendo con él a la realidad restante. El doble movimiento de procesión y conversión, de despliegue y recogimiento es la consecuencia de esa posición de toda realidad desde el momento en que se presenta la Unidad suprema y, en el polo opuesto, la nada: la perfección engendra por su propia naturaleza lo semejante, la copia y el reflejo, que subsisten gracias a estar vueltos contemplativamente hacia su modelo originario. Sólo en este sentido puede decirse, pues, que la suprema Unidad contiene pqtencialmente lo diverso, pues lo Uno no es la unidad de todas las potencias, sino la realidad que las contiene a todas en ' cuanto potencias. Lo Uno es pues, fundamento de todo ser, realidad absoluta y, a la vez, absoluta perfección. Lo diverso no está relacionado con lo Uno al modo como la forma aristotélica insufla su realidad a la materia, porque lo Uno es substancia en cuanto entidad que nada necesita para existir, excepto ella misma. Lo diverso nace, por consiguiente, a causa de una superabundancia de lo Uno, como la luz se derrama sin propio sacrificio de sí misma. Esta relación de lo Uno con lo di-

verso es, propiamente hablando, una emanación (VÉASE) en la cual lo emanado tiende constantemente a mantenerse igual a su modelo, a identificarse con él, como el mundo sensible tiende a realizar en sí mismo los modelos originarios y perfectos de las ideas. De lo *Uno*, de esa unidad suma, desbordante e indefinible, nace por emanación la segunda hipóstasis, lo Inteligible. Éste no es ya la absoluta indiferenciación que caracteriza lo Uno, la unicidad absoluta anterior a todo ser, sino el Ser mismo o, como dice Plotino, la Inteligencia *(nous)*. La identificación del Ser inteligible con la Inteligencia es la identificación del ser con el pensar, la racionalización completa del ente. Lo Uno contempla lo Inteligible, el cual es, a su vez, producto de esta misma contemplación. Por emanación de lo Inteligible surge la tercera hipóstasis, el Alma del Mundo (v.), división de lo Inteligible y principio de formación del mundo sensible, el cual es, por lo tanto, visión del alma, producto de su contemplación y realización de su potencial variedad. El Alma anima y unifica todo ser; le hace partícipe, en la medida de su facultad, de la libertad que solamente lo Uno posee de un modo absoluto, pues únicamente lo Uno es libertad real y completa autarquía. En un grado inferior de esta serie de emanaciones se encuentra la materia sensible, que a diferencia de la materia (VÉASE) inteligible, puede ser equiparada con lo indeterminado por principio, con el receptáculo vacío, con la sombra y el no ser. La pura materia sensible es, además, el mal (VÉASE), el reverso metafísico de la medalla en cuyo anverso brilla eternamente lo Uno perfecto y absolutamente bueno. Perturbación del sumo Orden, el mal o la materia enteramente sensible son a la vez los principios de la absoluta multiplicidad y dispersión. Ello no significa que todo lo sensible sea por sí mismo absolutamente malo; aunque inspirado por el deseo de unidad y de recogimiento en sí mismo, el universo descrito por Plotino no produce, como el propio filósofo se complace en decir, un sonido único. Es una armonía regida por la unidad y por la aspiración a convertirlo todo en ella, esto es, por el deseo que tiene toda realidad de verse y contemplarse en cada unidad superior y, en último término, en la Unidad suprema. Por eso Plotino llega a "justificar" los males efectivamente existentes en este mundo en tanto que componen la armónica totalidad del universo. Sólo el mal absoluto y pretendidamente autónomo queda fuera de su cuadro, precisamente porque semejante mal es un puro no ser.

La misión del filósofo no es, así, tanto aniquilar lo sensible como vivir en él como si estuviera de continuo orientado hacia lo inteligible. El norte de la vida del sabio es el "más allá" donde reina lo Uno e irradia su realidad sobre el resto del universo. La realidad corporal y de aquí abajo no queda propiamente suprimida, sino transfigurada. Para conseguirlo en toda su plenitud, el sabio tiene que huir de toda dispersión y evitar confundir lo que no es más que semirreal con la plena realidad. Lo mismo que el tiempo debe concebirse como recogido en la eternidad (VÉASE), el cuerpo y lo sensible deben contemplarse como residiendo en lo inteligible, atraídos por él y modificados por él. De este modo lo sensible y lo temporal, que por sí mismos son perturbaciones del bien y del orden, pueden manifestarse como bellos y ordenados. Más todavía: lo sensible podrá ser instrumento por medio del cual se alcance lo inteligible y, con ello, esa felicidad completa que sólo es dada al sabio que sabe cómo retirarse y "dónde" retirarse. La propia razón discursiva no debe ser desdeñada; tiene que ser hábilmente utilizada, pues a través de ella puede llegarse a la intuición intelectual de lo que es (y es uno), a la contemplación pura y al éxtasis.

Emanación de las hipóstasis, procesión (VÉASE) de las mismas y conversión en lo Uno son, por lo tanto, los conceptos capitales de la filosofía plotiniana. Sin ellas es imposible comprender por qué el sabio debe trascender siempre sus propias limitaciones y en vez de recogerse egoístamente en sí mismo orientarse hacia el orden eterno del universo. Ahora bien, la purificación (conseguida casi siempre por el constante ejercicio de la intuición intelectual) es para ello un elemento indispensable. Al purificarse, el alma asciende por la escalera que conduce hacia la unidad suprema: el punto de vista del ser (del ser eterno y uno) acaba por predominar sobre todos los demás, sobre el desorden, la génesis, la dispersión y el tiempo. Todo lo que no sea contemplación resulta, así, una debilitación de ella, una mera sombra. Imitadora de los dioses en la tierra, el alma del sabio (del sabio neoplatónico) consigue por la purificación y la contemplación ser lo que realmente es: el reflejo exacto y fiel de la razón universal.

La primera edición de Plotino fue la traducción latina de Marsilio Ficino (Florencia, 1492; reimpresa en 1540 y 1559). En griego y latín aparecieron las *Eneadas* en Basilea (1580 y 1615). Edición griega con la traducción de Ficino por D. Wyttenbach, G. H. Moser y F. Creuzer (Oxford, 1835), y por Creuzer y Moser (París, 1855). Entre las ediciones más recientes figuran la de Bréhier (7 vols., 1924-1938), considerada hoy como filológicamente poco segura; las de V. Cuento (vol. I. Enn. i-ii,. vol. II, Parte I, *Enn.* i-iv, 1949; vol. III, Parte 2, versión de *Enn.* v-vi y bibliografía por B. Mariën, 1949) y vol. III, Parte I, Enn. v-vi, 1949) y G. Faggin (Enn. I, 1947; II-III, 1948), con texto y aparato crítico muy mejorados. La edición definitiva es la de Paul Henry y H. R. Schwyzer, *Opera, I* [*Porphyrii Vita Plotini*; *Enn.*, I-III], 1951; II [*Enn.*, IV-V], 1959. — Además de la traducción de Bréhier, existen al francés traducciones de M. N. Bouillet (1857-61) y Abbé Alta (1924-26). Traducciones alemanas de H. F. Müller (1878-1880) y de R. Harder (1930-37), esta última estimada como de consulta indispensable. Hay traducción inglesa de Mackenna. En español ha comenzado a publicarse una traducción de D. García Bacca (I, 1948), antecedida por un tomo aparte: *Introducción general a las Eneadas*, 1948. Los comentarios de García Bacca, añadidos a las notas de Bréhier a su edición, a las de Harder y a los comentarios de Cuento y de Giuseppe Faggin (quien, además, ha dedicado un tomo a Plotino, 1945), constituyen, con los trabajos de P. Henry, C. Carbonara y E. R. Dodds (Cfr. infra), la mejor introducción al estado presente de las investigaciones plotinianas. Para bibliografía, véase Bert Marien, *Bibliografia critica degli studi Plotiniani*, 1949.

Obras sobre Plotino: C. H. Kirchner: *Die Philosophie des Plotin*, 1854. — Emil Brenning, *Die Lehre vom Schönen bei Plotin, in Zusammenhange seines Systems dargestellt. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik*, 1864. — Arthur Richter, *Neupla-*

tonische Studien (1. *Ueber Leben und Geistesentwicklung des Plotin;* 2. *Plotins Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie;* 3. *Die Theologie und Physik des Plotin;* 4. *Die Psychologie des Plotin;* 5. *Die Ethik des Plotin*), 1864-67. — H. F. Müller, *Ethices Plotinis lineamenta,* 1867 (Dis.) (otros trabajos del mismo autor, especialmente en *Philosophische Monatshefte*). — H. von Kleist, *Plotinische Studien.* I. *Studien zur 4 Enneade,* 1883 (otros trabajos del mismo autor sobre Plotino en varias revistas). — A. Matinée, *Platon et Plotin,* 1879. — M. Besobrasof, *Ueber Plotins Glückseligkeitslehre,* 1887. — L. Pisynos, *Die Tugendlehre des Plotins mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen und der Katharsis,* 1895 (Dis.). — F. Picavet, *Plotin et les mystères d'Eleusis,* 1903. — Karl Horst, *Plotins Aesthetik. Vorstudien zu einer Neuuntersuchung,* I, 1905. — K. Alvermann, *Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen,* 1905 (Dis.). — Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung,* 1907. — H. A. Overstreet, *The Dialectics of Plotinus,* 1909. — K. S. Guthrie, *Plotinus, His Life, Times and Philosophy,* 1909. — F. Lettich, *Della sensazione al pensiero nella filosofia di Plotino,* 1911. — C. Dreas, *Die Usia bei Plotin,* 1912 (Dis.). — B. A. G. Füller, *The Problem of Evil in Plotinus,* 1912. — H. F. Müller, "Plotinische Studien", *Hermes,* XLVIII (1913), 408-25; XLIX (1914), 70-89; LI (1916), 97-119. — W. R. Inge. *The Philosophy of Plotinus,* 2 vols., 1918, 3* ed., 2 vols., 1948 [Gifford Lectures 1917-1918]. — Max Wundt, *Plotin,* 1919.—Fritz Heinemann, *Plotin,* 1921 (del mismo autor: "Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Ticht-Theorie bei Plotin", *Philologus,* LXXX (1926], 1-17. — Georg Mehlis, *Plotin,* 1924 (trad. esp., 1931). — É. Bréhier, *La philosophie de Plotin,* 1928, nueva ed., 1961 (trad. esp.: *La filosofía de Plotino,* 1953). — G. Nevel, *Plotins Kategorien der intelligibilen Welt,* 1929 [Heidelberger Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte, XVIII]. — E. Bens, *Der Willensbegriffvon Plotin bis Augustin,* 1931. — Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* 1933. — Edouard Krakowski, *Plotin et le paganisme religieux,* 1933. — K. Barion, *Plotin und Augustin,* 1935.—Paul Henry, *Études Plotiniennes,* 2 vols.: I, 1938; II, 1941 (en el tomo II hay su investigación sobre "les manuscrits des Ennéades"). — Cleto Carbonara, *La filosofia di Plotino* (I. *Il problema della materia e del mondo sensibile,* 1938; II. *Il mondo dette cose umane e delle ipostasi eterne,* 1939). — C. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung,* 1940. — A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universé in the Philosophy of Plotinus,* 1940. — Íd. íd., *The Real Meaning of Plotinus'Intelligible World,* 1949. — P. J. Jensen, *Plotin,* 1948. — J. Katz, *Plotinus' Search for the Good,* 1950. — M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin,* 1952. — P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism,* 1952. — J. Trouillard, *La procession plotinienne,* 1955. — Íd., íd., *La purification plotinienne,* 1955. — W. Himmerich, *Die Lehre des Plotins von der Selbstverwirklichung des Menschen,* 1959 [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, 13]. — E. R. Dodds, W. Theiler, P. Henry *et al., Les sources de Plotin,* 1960 [Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), 5]. — C. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin,* 1961.

PLOUCQUET (GOTTFRIED) (1716-1790) nació en Stuttgart. Profesor (1750-1782) en la Universidad de Tubinga, fue uno de los discípulos de Wolff y uno de los miembros de la llamada escuela de Leibniz-Wolff. Uno de los problemas que más le ocupó fue el de la composición de las substancias; después de rechazar la teoría monadológica, consideró más plausible un dualismo de tipo cartesiano, pero con el fin de solucionar las cuestiones que éste plantea se aproximó a algunas de las posiciones ya mantenidas por el ocasionalismo, y luego a la doctrina del llamado influjo físico. Sus ideas metafísicas culminaron en una especie de fenomenalismo idealista. Plouquet se distinguió en el trabajo lógico en el sentido de la *characteristica universalis* leibniziana y es considerado hoy como uno de los precursores de la lógica matemática, intentando construir un cálculo lógico basado en la intensión.

Obras: *Primaria monadologiae capita accessionibus quibusdam confirmata et ab obiectionibus fortioribus vindicata,* 1748. — *Principia de substantiis et phaenomenis,* 1752. — *Fundamenta philosophiae speculativae,* 1759, nueva ed., 1778; íd., 1782. — *Institutiones philosophiae theoreticae,* 1772 (edición de 1782 con el título: *Expositiones philosophiae theoreticae*). — *Elementa philosophiae contemplativae,* 1778. — *Commentationes philosophiae selectiores antea seorsim editae, nunc ab ipso auctore recognitae et passim emendatae,* 1781. — Trabajos lógicos en: *Sammlung der Schriften, welche den logischen Kalkül des Herrn Prof. Ploucquet betreffen, mit neuen Zusätzen,* ed. A. F. Böck, 1766 (incluyendo: *Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detengendi ope unius regulae,* 1763 y *Methodus calculandi in logicis, praemissa commentatione de arte characteristica,* 1763). — Véase P. Bornstein, G. *Ploucquets Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1898 (Disc). — K. Aner, G. *Ploucquets Leben und Lehren,* 1909 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 33]. — Rülf, G. *Plouquets Urteilslehre,* 1922 (Dis.). — Para las contribuciones de Ploucquet a la lógica: C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic,* 1918, Cap. I.

PLURALIDAD DE FORMAS. Véase AGUSTINISMO, FORMA.

PLURALISMO. Como doctrina según la cual el mundo está compuesto de realidades independientes y mutuamente irreductibles, el pluralismo se opone al monismo. Como tesis sobre la realidad total, el pluralismo es una teoría metafísica; se presenta como *monopluralismo* cuando sostiene la independencia de las realidades, pero no niega que exista, directa o indirectamente, una interacción; como *pluralismo absoluto* cuando, sosteniendo a la par la mutua irreductibilidad y la falta de interacción, no ve en lo real ninguna posibilidad de articulación y deja al azar todo enlace o asociación entre los elementos dispersos; como *pluralismo armónico* cuando, sin dejar de mantener la independencia y la ausencia de interacción, afirma la existencia de un principio cualquiera capaz de articular las realidades en una jerarquía. El pluralismo se ha manifestado en múltiples formas en la historia de la filosofía. En cierto modo, todas las doctrinas que no se han adherido a un monismo completo o a un tajante y terminante dualismo, han tendido a un cierto pluralismo. Ahora bien, *propiamente* pluralistas solamente pueden serlo aquellas filosofías que cumplen con alguna de las condiciones antes citadas. Mary W. Calkins señala *(The Persistent Problems of Philosophy,* I, 3) que el pluralismo es una determinada respuesta a aquella pregunta que surge tan pronto como se ha resuelto la cuestión de

la naturaleza del universo al ser reducido a una realidad fundamentalmente real: la pregunta, por lo tanto, acerca de la unidad o multiplicidad, simplicidad o composición de tal realidad. La respuesta que sostiene la multiplicidad de lo real es, desde luego, un pluralismo. Sin embargo, éste puede ser estimado o bien desde un punto de vista numérico, o bien desde un punto de vista cualitativo. Cierto que el pluralismo como tal no prejuzga el contenido específico o la naturaleza misma de las realidades plurales afirmadas. Pero una cierta diferencia cualitativa parece responder mejor a los postulados pluralistas. Así, la filosofía monadológica de Leibniz es un pluralismo decidido, en tanto que las diversas formas del atomismo filosófico podrían ser simplemente un compromiso entre lo uno y lo múltiple.

En la historia contemporánea de la filosofía el pluralismo se ha desarrollado bajo muy diversos supuestos. Unos son meramente implícitos; otros, en cambio, se manifiestan explícitamente. Entre las primeras tendencias cabe incluir la mayor parte de las filosofías que se han inclinado hacia un fenomenismo no excesivamente impresionista: el pensamiento de Renouvier, especialmente en su última fase, puede ser considerado como una de ellas. En cambio, parece plausible excluir de esta tendencia los sistemas del tipo de Mach y de Otswald, que se inclinan excesivamente a una disolución de la realidad en sensaciones o cualidades y, por lo tanto, a la anulación de cualesquiera entidades distintas que mantengan dentro de cada una cierta permanencia. Entre las tendencias segundas puede contarse el pluralismo de J. H. Boex-Borel (*Le Pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes*, 1900. — *Les sciences et le pluralisme*, 1922), quien, al rechazar el determinismo y el monismo, llega a una concepción de lo real como un compuesto de "elementos" absolutamente irreductibles y heterogéneos, de tal suerte que la ciencia que corresponde a esta realidad deberá asimismo ser pluralista, basada a lo sumo en la analogía y hostil a toda asimilación. El punto de vista de Boex-Borel puede considerarse, por lo tanto, como absolutamente opuesto a la filosofía asimilacionista e involucionista de André Lalande. Pero el pluralismo más resonante en la época contemporánea ha sido indudablemente el de William James. Este pluralismo se basa en la idea de una libertad interna y constituye, por así decirlo, una monadología encaminada a la realización de una síntesis entre la continuidad y la discontinuidad. Por eso, aun admitiendo "el carácter sublime del monismo noético", James le acusa de engendrar insolubles dificultades: no dar cuenta de la existencia de la conciencia finita, originar el problema del mal, contradecir el carácter de la realidad como algo experimentado perceptivamente, inclinarse al fatalismo. El pluralismo supera, en cambio, según William James, estas dificultades y ofrece cierto número de ventajas: su carácter más "científico", su mayor concordancia con las posibilidades expresivas morales y dramáticas de la vida, su apoyo en el más insignificante hecho que muestre alguna pluralidad. La elección entre el pluralismo y el monismo parece, no obstante, tener que resolverse en un dilema, pues el monismo ofrece, por otro lado, la ventaja de su afinidad con cierta fe religiosa y el valor emocional radicado en la concepción del mundo como un hecho unitario: así, decidirse por el pluralismo es para James, sobre todo, la consecuencia de su voluntad de salvar la posibilidad de que haya "novedad en el mundo".

Además del libro de Boex-Borel citado en el texto: P. Laner, *Pluralismus oder Monismus*, 1905. — William James, A *Pluralistic Universe*, 1909. — James Ward, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, 1911. — Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920. — B. P. Blood, *Pluriverse; An Essay in the Philosophy of Pluralism*, 1920. — Boris Jakowenko, *Vom Wesen des Pluralismus*, 1928. — Henry Alonzo Myers, *Systematic Pluralism. A Study in Metaphysics*, 1961. — Sobre el pluralismo en la filosofía india, véase el t. IV (1949) de la *History of Indian Philosophy*, de Surendranath Dasgupta.

PLURALISTAS. En un sentido general se da el nombre de "pluralistas" a todos los que defienden alguna forma de pluralismo (VÉASE). Los pluralistas son siempre antimonistas (v. MONISMO) y con frecuencia antidualistas (v. DUALISMO). Más específicamente se da el nombre de "pluralistas" a una serie de filósofos presocráticos (VÉASE), y en particular a los siguientes: Anaxágoras, Empédocles, Lucipo y Demócrito (VÉANSE). Cada uno de estos filósofos ha mantenido doctrinas que sería improcedente reducir simplemente al pluralismo. Sin embargo, el pluralismo caracteriza también a sus doctrinas por cuanto cada uno de ellos afirma que hay cierto número de elementos o substancias que componen la Naturaleza y que se combinan entre sí de modos diversos: son las homeomerías (VÉASE) de Anaxágoras, los cuatro elementos (o cualidades) de Empédocles, y los átomos de Leucipo y Demócrito.

El pluralismo presocrático puede entenderse como un modo de hacer frente al problema de la explicación de "lo que hay" que plantearon Heráclito y Parménides, y especialmente este último. En efecto, decir que "todo se mueve" equivale a afirmar que el movimiento (o el cambio) es "lo real", pero entonces no parece haber sujeto en el cual inhiera el cambio. Por otro lado, decir que el ser es y nada más, y que el ser es uno, inmutable, eterno, etc., es negar el movimiento o sostener que es simplemente cuestión de "opinión" y no de saber. Pero si se toma el "ser" de Parménides y se admite el "cambio" de Heráclito, parece que lo único que puede hacerse es lo siguiente: dividir tal "ser" en un cierto número de "seres", substancias o elementos y sostener que el cambio es cambio de unos elementos en otros, o movimiento de unos elementos con respecto a otros, o combinaciones y recombinaciones de elementos. El caso más claro es posiblemente el de Demócrito: cada átomo puede ser considerado como un "ser" (o "esfera") parmenídeos, por cuanto es siempre lo que es y no otra cosa, pero los desplazamientos de los átomos sobre el fondo del espacio ("el vacío") hacen posible comprender el movimiento local y las combinaciones con las cuales se forman los diversos cuerpos.

Una vez solucionado el problema de cómo explicar la diversidad a base de "unidades", los pluralistas presocráticos tuvieron que explicar lo que causa la diversidad. Las soluciones al efecto consistieron en indicar una causa primaria del movimiento y del cambio: el Nous (VÉASE) de Anaxágoras;

la Unión y la Separación (Amor y Odio) de Empédocles; la "Necesidad" (y "causalidad"), de Leucipo y Démocrito.

PLUSVALÍA. La noción de plusvalía no es primariamente filosófica, sino económica. Sin embargo, como Marx la usó como una noción central, y como la teoría económica de Marx no es independiente de su pensamiento filosófico, diremos aquí algunas palabras sobre ella.

Marx tomó la noción de valor en cuanto "valor económico" de los economistas a quienes estudió más detenidamente (entre otros, David Ricardo, Adam Smith y Jean Charles de Sismondi, y, según parece, especialmente Ricardo). El valor económico es el valor que tiene, o que se supone que tiene, una mercancía. Hay dos tipos de valores: el valor de uso y el valor de cambio. El valor de uso es el que tiene una mercancía para su poseedor. Como diversos poseedores de una mercancía pueden derivar de ella muy diversas satisfacciones (y hasta un solo poseedor puede derivar muy diversas satisfacciones de una misma mercancía en diferentes momentos o circunstancias), se considera que el valor de uso es "subjetivo". El valor de cambio es el que tiene una mercancía con respecto a otras mercancías — lo que tal mercancía vale como "patrón" para cambiar otras por ella. Marx se interesó especialmente por el valor de cambio, aun cuando reconoció que los dos mencionados tipos de valores no son independientes entre sí, ya que nada tendría valor de cambio si no se considerara algún valor de uso, y al mismo tiempo nada que tenga valor de uso, en una economía razonablemente desarrollada, deja de tener algún valor de cambio. Ahora bien, si consideramos primariamente el valor de cambio, veremos que hay varias clases del mismo. En especial se destacan dos clases de valor de cambio —o, en el lenguaje de Marx, simplemente valor (*Wert*)—: el valor natural (con su "precio natural (llamado también por Marx "real") "precio de mercado"). El valor natural (llamado también por Marx "real") es un "valor normal" o "valor permanente" (o, más exactamente, "más permanente"). Las diferencias (en más o en menos) con respecto al valor natural, real o "normal" son causadas por la llamada "ley de la oferta y de la demanda"; cuando hay equilibrio de oferta y demanda el valor de mercado coincide con el valor "real".

Ahora bien, se trata de saber cuál es la base del valor real de una mercancía. Según Marx (y también otros economistas) es el trabajo —el esfuerzo muscular o mental, o ambos— requeridos para producirla. Este trabajo se determina, o puede en principio determinarse, por el tiempo pasado en la producción de la mercancía. En palabras del propio Marx, el valor de una mercancía es "la forma objetiva del trabajo social gastado en producción", y la cantidad de valor de la mercancía equivale a "la cantidad de trabajo contenido en ella". En suma, el valor de una mercancía es "una cristalización del trabajo social". Se trata, bien entendido, del trabajo en todas las fases del proceso de la producción. Se trata también del trabajo en cuanto que se hace necesario socialmente —en una determinada sociedad, con sus propias condiciones y su propia fase de desarrollo— para producir una mercancía determinada. Y el precio de una mercancía es la cifra que se asigna a ella correspondiente a su valor en el sentido indicado.

A la teoría marxista del valor se añade una teoría de los salarios. Grosso *modo*, consiste en mantener que el salario es el precio que se paga por "la capacidad de trabajo" — que llamaremos ahora "poder de trabajo". Este poder de trabajo se convierte en una mercancía que adquiere un valor de cambio. Lo que tiene tal valor de cambio es el poder de trabajo del trabajador, no el trabajo mismo, si bien este último sirve para medir el valor de dicho poder, y es el que obtiene el empresario al adquirir el poder de trabajo. Hay también un salario normal y un salario determinado por el mercado. Asimismo, el poder de trabajo no es simplemente un poder individual, sino que está determinado por el tiempo de labor requerido en una sociedad determinada en un estado dado de su evolución económica. Ahora bien, teniendo en cuenta las dos teorías —la del valor de una mercancía y la de los salarios— Marx procede a desarrollar su teoría de la plusvalía. El tiempo de trabajo necesario —en una determinada sociedad— fija el valor del poder de trabajo. Cuando el trabajador produce un valor que es superior al que recibe en compensación como salario, se produce un "plus de valor", es decir, tiene lugar la "plusvalía". Marx supone que en la sociedad capitalista tiene que producirse necesariamente una plusvalía, ya que, entre otras razones, el sistema impide que los salarios sean superiores a lo que llama "nivel de subsistencia". No se trata para Marx del resultado de una acción individual, o inclusive de ciertos grupos, que atienden únicamente a sus propios intereses, sino que la plusvalía es una consecuencia de la estructura económica de la sociedad capitalista. La teoría de la plusvalía explica para Marx el proceso de la acumulación del capital, fundado en la explotación del poder de trabajo.

El contenido filosófico —o, más exactamente, antropológico-filosófico— ofrecido por la teoría marxista de la plusvalía surge especialmente al tenerse en cuenta que para Marx el hombre es fundamentalmente *homo oeconomicus*, es decir, que toda la vida social, política e intelectual está determinada por "el modo de producción de los medios materiales de existencia". Por tanto, lo que tiene lugar en la existencia económica tiene lugar en la sociedad y en los hombres que la forman. Puede entonces comprenderse que para Marx la "venta del poder de trabajo", esto es, la conversión de este poder en una mercancía que posee un valor de cambio en el mercado, representa no propiamente, o cuando menos no sólo, una "desventaja económica", sino una verdadera enajenación (VÉASE) del trabajador. En otros términos, el trabajador no posee los frutos de su poder de trabajo y, con ello, no es "libre" — no es "él mismo", sino (cuando menos en parte) un "objeto". Se ve de este modo la estrecha relación entre proceso económico y tipo de sociedad económica y los fenómenos de la enajenación, "cosificación" y la posibilidad según Marx de que en una sociedad sin clases se efectúe una "apropiación" que es a la vez "económica" y existencial".

PLUTARCO (*ca.* 45-125) de Queronea, que unió a su actividad literaria una considerable actividad política, se inclinó decididamente, desde el punto de vista filosófico, al platonismo, al cual consideró en un sentido religioso como la base racio-

nal de las creencias mitológicas de los griegos. Tal coincidencia no la encontró Plutarco ni en los estoicos ni en los epicúreos, contra los cuales se dirigió en varias ocasiones; las doctrinas de unos y otros eran para él falsas interpretaciones de la verdad religiosa y, lo que es peor, una confusión de esta verdad con creencias que, aunque parecen muy próximas, se hallan de ella a una distancia infinita. La conversión de los dioses en fuerzas naturales, en héroes o en mitos era para Plutarcc la consecuencia de una desconfianza que destruye, al tiempo que la vieja religión, la vieja patria y la antigua moral. Sin embargo, el combate contra los estoicos y epicúreos no significa que ellos dejaran de influir en la obra de Plutarco, que es más bien un conjunto ecléctico formado, ciertamente, en su base principal por el platonismo, pero acogiendo asimismo numerosos elementos estoicos, de los diferentes períodos de la Academia y aun del escepticismo y, desde luego, del aristotelismo. Mas todo ello se halla unido en la raíz de una creencia renovada, de un restablecimiento de las tradiciones que es a la vez una purificación, puesto que Plutarco se esforzaba ante todo por excluir de los dioses y especialmente del dios supremo, del Bien que es causa de los bienes, todo lo sensible, todo lo que pudiera convertirse en causa del más insignificante mal.

He aquí las obras más propiamente filosóficas de Plutarco (según la clasificación de Ueberweg-Praechter, I): obras de exégesis platónica (como las Πλατωνικὰ ζητήματα, *Quaestiones platonicae* y el tratado Περ! της ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας, *De animae procreatione in Timaeo*); obras polémicas contra los estoicos y los epicúreos (como el Περ! Στωικῶν ἐναντιομάτων, *De repugnantiis Stoicis*; el Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν προς τοὺς Στωικούς, *De communibus notionibus adversus Stoicos*; el "Οτι οὐδὲ ζῆν εστίν ἡδέως κατ' 'Επίκουρον, *Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum*; el Πρὸς Κολώτην, *Adversus Colotes;* el Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας, *De latenter vivendo*); obras varias (como el escrito Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τω κύκλῳ της σελήνης, *De fade in orbe lunae*; el tratado Περὶ ψυχής, *De anima;* el Εἰ μέρος τὸ παθητικὸν της ἀνθρώπου ψυχῆς η δύναμις, *Quod in animo humano affectibus subjectum parsne sit eius an facultas;* el Πότερον ψυχῆς ἤ σώματος ἐπιθυμια καὶ λύπη, *Utrum animae an corporis sit libido et aegritudo*); los tratados éticos (como el "Οτι διδακτὸν ἡ αρετή, *Virtutem doceri posse*; el Περὶ τῆς ηθικής αρετής, *De virtute morali*; el Περὶ αρετής καὶ κακίας, *De virtute et vitio*; el Περὶ εὐθυμίας, *De tranquilitate animi*; el Εἰ αυτάρκης ἡ κακία προς κακοδαιμονίαν, *An vitiositas ad infelicitatem sufficit*; el Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἤ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα, *Animine an corporis affectiones sint peiores*; el Πώς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ'ἀρετῆ *De profectibus in virtute;* el Περὶ τύχης, *De fortuna;* el Περὶ ἀοργησίας, *De cohibendi ira;* el Περὶ ἀδολεσχίας, *De garrulitate*; el Περὶ πολυπραγμοσύνης, *De curiositate*; el Περὶ φιλοπλουτίας, *De cupiditate divitiarum*; el Περὶ δυσωπίας, *De vitiose pudore*; el Περὶ φθόνου καὶ μίσους, *De invidia et odio;* el Περὶ τοῦ εαυτον ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως, *De se ipso citra invidiam laudando;* el Περὶ πολυφιλίας, *De amicorum multitudine*, etc.). A ello se agregan grupos de escritos sobre cuestiones políticas, sobre la vida familiar, sobre temas pedagógicos, los llamados escritos de consolación (como el Περὶ φυγῆς, *De exilio) y* los tratados religiosos (como el Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων, *De sera numinis vindicta;* el Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου, *De genio Sócrates;* el Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος, *De Iside et Osiris*; el Περὶ δεισιδαιμονίας, *De supertitione*, etc.). Muchos de los escritos de Plutarco se conservan sólo fragmentariamente.

Léxico: D. A. Wyttenbach, *Lexicón Plutarcheum,* 2 vols., 1830, reimp., 1963.

Véase J. Oakesmith, *The Religion of Plutarch,* 1902. — R. Hirzel, *Plutarch*, 1912. — B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque,* 1920. — P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque,* 1938. — G. Spury, *La démonologie de Plutarque,* 1942. — R. Westman, *Plutarch. gegen Kolotes. Seine Schrift "Adversus Colotem" ah philosophiegeschichtliche Quelle,* 1955 [Acta Philosophica Fennica, 7].

PNEUMA. El vocablo πνεύμα πνέω = "soplar") significó "soplo", "aliento" y, más propiamente, "aire desplazado por la acción de soplar". Por extensión se le dieron otros varios significados: "fuerza vital", "aliento que anima los organismos (o la materia)", "espíritu", "actividad del espíritu", etc., etc., pasándose a menudo de lo corpóreo (pero sutil) a lo impalpable. Lo que podemos llamar "el concepto de pneuma" desempeñó un papel importante desde los orígenes de la filosofía griega. Algunos presocráticos habían supuesto que hay una substancia (el aire) que rodea y penetra el universo entero. Según Anaxímenes (Diels, 13, B 2), el aire rodea el universo del mismo modo que el alma (que es aire) mantiene la cohesión del organismo humano (y del animal). Empédocles consideraba que la substancia que llena el universo, al modo de un alma, es un "pneuma" que, aunque se traduce a menudo por "espíritu", tiene aquí un sentido a la vez psíquico, orgánico y material. Los estoicos —que tomaron prestado el concepto de pneuma, de Anaxímenes— consideraban que el pneuma está compuesto de aire (substancia fría) y fuego (substancia cálida); según los antiguos estoicos, el pneuma llena el cosmos y hace posible la cohesión de la materia por medio de su propiedad fundamental: la tensión (VÉASE). El pneuma es una substancia continua, cuyo movimiento no consiste en desplazamiento, sino en propagación de "estados" dentro de un "continuo". Muchas otras escuelas filosóficas griegas hicieron uso del concepto de pneuma, incluyendo las escuelas médicas hipocrática y la siciliana.

Según G. Verbeke, las distintas doctrinas relativas al pneuma pueden reducirse a cuatro puntos capitales, combinados en diversas proporciones según las varias escuelas. Por un lado, el pneuma puede referirse a algo divino, o a la divinidad. Luego, puede referirse al principio vital de los organismos, y más especialmente del hombre. En tercer lugar, puede denotar la inspiración de los profetas y adivinos. Finalmente, puede designar una fuerza divina otorgada a los hombres en vista de la conducta de la vida o con vistas a la realización de ciertos actos que van más allá de los poderes naturales *(op. cit.* en bibliografía, pág. 512).

La idea de pneuma como algo divino fue, según Verbeke, elaborada sobre todo por los estoicos (*Cfr. supra*). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en los estoicos, y especialmente en algunos de los viejos estoicos, "algo divino" era equiparado con "algo cósmico", es decir, con un "principio cósmico vital". De todos modos, la idea estoica del pneuma —lo que se llama su "pneumatología"— ejerció influencia sobre algunos autores cris-

tíanos, como Tatiano y Atenágoras, aunque éstos trataron de no confundir el pneuma como principio de vida, realidad inmanente, con el pneuma como principio divino, realidad trascendente. La idea de pneuma como principio vital de los seres vivos fue desarrollada sobre todo por varias escuelas médicas, especialmente la llamada "Escuela de Sicilia". Según la misma, el pneuma es un soplo localizado en el cuerpo vivo y que penetra todo el cuerpo. Por eso el pneuma se parece más a un "impulso" —o "centro de impulsos"— que a un "alma". Algunos estoicos siguieron ideas parecidas, pero sin abandonar la noción del pneuma como principio de cohesión del cosmos; lo que hicieron fue concebir los principios vitales individuales como parcelas del "fuego cósmico divino". Mucho se discutió entre los antiguos la cuestión de "dónde" está el pneuma. Se discutió asimismo la cuestión de si el pneuma es —en un sentido más "moderno" del término— más o menos "espiritual".

De los análisis y distinciones que se establecieron entre los griegos surgieron varias de las concepciones de autores cristianos, los cuales se interesan particularmente por el problema de la relación entre pneuma, cuerpo y alma. San Clemente de Alejandría y Orígenes —lo mismo que Filón de Alejandría— se esforzaron por distinguir entre diversas significaciones del pneuma, desde el pneuma inferior, el cuerpo pneumático y el pneuma corporal hasta el pneuma real y verdaderamente espiritual y, por lo tanto, inmaterial. El pneuma adivinatorio y profético fue tratado por los estoicos y por algunos autores neoplatónicos, los cuales difundieron la doctrina del pneuma mántico, considerado por algunos autores cristianos, como San Justino, como un ser personal. En cuanto al pneuma como fuerza divina, fue sobre todo una concepción defendida en los textos mágicos y en la teoría filónica del don pneumático. Ahora bien, la evolución de la pneumatología antigua tiene lugar, según Verbeke, entre los términos extremos de la materialización y de la espiritualización del pneuma, la cual solamente se realiza plenamente dentro del cristianismo, anticipado a lo sumo por algunas direcciones neoplatónicas y especialmente por las concepciones de Filón de Alejandría. Así, solamente la doctrina bíblica estaría en verdad en la base misma de la espiritualización de la doctrina del pneuma, ya explícita en la distinción paulina entre el ἄνθρωπος σαρκικός y el ἄνθρωπος πνευματικός, y en las frecuentes distinciones entre los hombres "materiales", "psíquicos" y "pneumáticos". El factor decisivo de la mencionada espiritualización y de la concepción trascendente del pneuma se halla, según Verbeke, en la religión judeo-cristiana y sólo accidentalmente en el neoplatonismo o en las direcciones más espiritualistas del estoicismo, y por eso "la religión judeo-cristiana debe ser considerada como el factor principal de la evolución de la pneumatología antigua en el sentido del esplritualismo, por haber aplicado el término 'pneuma' a la divinidad trascendente y al alma inmortal, lo que debía conducir lógicamente a la espiritualización de esta noción", en tanto que "el platonismo ha contribuido por su parte a esta misma evolución en un orden secundario en la medida en que ha ayudado a destacar y a precisar el espiritualismo latente de la pneumatología judeo-cristiana" *(op. cit.,* pág. 543).

Aunque en la época moderna el término 'pneuma' ha sido corrientemente empleado en el vocabulario teológico, especialmente con referencia al Ἅγιον Πνεῦμα, al Espíritu Santo, se ha hablado también de "penuma" como "espíritu" y como "alma", especialmente en cuanto objeto de la "psicología racional". Se han introducido al efecto términos como 'pneumática' y 'pneumatología' (así como 'pneumatismo'). Tratamos más detalladamente de los usos de estos vocablos en el artículo PNEUMÁTICA, PNEUMATOLOGÍA.

Hermann Siebeck, "Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Alterturms" *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1880). — Íd, íd., "Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geistesbegriffs", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXVII. N. F. XX (1914), 1-16. — Werner Jaeger, "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes,* XLVIII (1913), 29-74. — Hans Leisegang, *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystischintuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen.* I. Parte 1. *Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom* πνεῦμα *und der mystisch-intuitiven Erkenntnis,* 1919. — Íd., íd., *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik,* 1922. — F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen,* 1930. — Íd., íd., *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre,* 1933. — J. C. McKerrow, An *Introduction to Pneumatology,* 1932. — Gérard Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à Saint Augustin. Étude philosophique,* 1945. — A. Laurentin, *Le pneuma dans la doctrine de Philon,* 1952.

PNEUMÁTICA, PNEUMATOLOGÍA. En su *Lexicón philosophicum terminorum philosophis usitatorum* (1653), s.v. "Philosophia", J. Micraelius présenta a la *Philosophia theoretica* dividida en varias ramas. Una de ellas es la *Metaphysica.* Ésta tiene dos ramas: la *Ontologia* y la *Pneumatologia.* La *Pneumatología* se ocupa de "los espíritus" (*pneumata*) y se subdivide en tantas otras ramas como clases de espíritus hay. Según Micraelius, hay tres clases de espíritus: Dios, los ángeles, los hombres; por eso la *Pneumatologia* se subdivide en *Theologia, Angelographia* y *Psychologia.* Vemos aquí que, a diferencia de lo que ocurrió luego (Cfr. *infra*), la pneumatología no es equiparada simplemente a la psicología (o a lo que antes se llamaba así), sino que esta última es sólo una parte de la primera, la cual ocupa un rango muy elevado en la jerarquía de las ciencias. En su *Lexicón rationale* (título bajo cubierta: *Lexicón rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus)* [1962], nueva ed. (1713), Stephanus Chauvinus (Etienne Chauvin) habla de la *Pneumática* —que también se llama *Pneumatologia* o *Pneumatosophia*— y dice de ella que es "la ciencia que investiga la substancia espiritual, o mente, en cuanto tal". Esta disciplina estudia "la esencia, atributos y funciones de la mente" y trata en especial "de la mente divina, angélica y humana", por lo cual se divide asimismo en las tres ramas introducidas por Micraelius. Otros autores dividieron la *Philosophia theoretica* en *Ontosophia seu Metaphysica* (sobre el ente como en-

te), *Somantica seu Physica* (sobre los cuerpos) y *Pneumática* (sobre los espíritus). A veces se consideraba la *Anthropologia* como una "ciencia mixta" (de *Pneumática y Somantica*).

Los ejemplos anteriores pertenecen al siglo XVII (y comienzos del XVIII). Durante el siglo XVIII se habló también de "Pneumatología" y "Pneumática" (y, a veces, de "Pneumatosofía"), pero no siempre se definió del mismo modo o se clasificó de la misma manera indicados arriba. Así, por ejemplo, fue bastante corriente equiparar la *Pneumatologia* a la *Metaphysica.* Así lo vemos en Leibniz, al decir que en las Facultades de Filosofía se enseña la introducción a las ciencias y profesiones: "la historia y las artes de dicción y algunos rudimentos de la teología y de la jurisprudencia natural, independientes de las leyes divinas y humanas, bajo el nombre de Metafísica o Pneumática, de Moral y de Política, y, además, algo de Física a beneficio de los jóvenes médicos" (*Nouveaux Essais,* IV, 21). Así también en Wolff al hablar de ciencias *pneumaticae* como la "psicología" y la "teología" (*Philosophia rationalis,* § 79) y en d'Alembert *(Discours préliminaire* à la *Encyclopédie*). Jacob Bruckner incluyó en su *Historia critica philosophiae,* tomo IV (1744), un capítulo (III) titulado "De metaphysicae et pnevmatologiae mvtationibvs recentioribvs", en el cual hablaba de una *pnevmatologia specialis* cuyo objeto era el estudio de las substancias espirituales inmateriales existentes separadamente *(separatim).* Francis Hutchson escribió una *Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens* (1742, 6ª ed., 1774). Muchos autores llegaron a equiparar la pneumatología con la psicología en cuanto *psychologia rationalis.* Kant se opuso a este tipo de pneumatología o pneumática y a lo que llamó "el pneumatismo": "Debe observarse —escribió— que el paralogismo (v.) trascendental ha dado lugar a una apariencia meramente unilateral en su relación con la idea del sujeto en nuestro pensamiento, y que los conceptos de razón no proporcionan la menor apariencia en favor de la afirmación opuesta. La ventaja de ello se encuentra del lado del pneumatismo, aun cuando éste, no obstante toda la apariencia favorable, no pueda negar su pecado original: el de resolverse en humareda cuando se somete a la prueba de fuego de la crítica" *(K. r. V.*, A 406 / B 433). Por otro lado, "lo mismo que la teología no puede convertirse nunca en teosofía, tampoco la *psicología* racional podrá nunca convertirse en *pneumatología* como una ciencia que amplía nuestro conocimiento..." (*K. d. U.*, § 89). En este último caso, la pneumatología es considerada no como "pneumatismo", sino como una especie de "antropología del sentido interno" *(loc. cit.*).

Entre autores más recientes que han hablado de una pneumatología, destacamos a Class (v.) y a Spann (v.). El primero desarrolló una pneumatología que, al decir de Heimsoeth *(Metaphysik der Neuzeit,* 1928; en trad. esp.: *La metafísica moderna,* 1932, pág. 327), "parte del hecho de la realidad histórico-espiritual; aquí inicia sus investigaciones y la estructura ontológica del espíritu". Por consiguiente, la pneumatología de Class presupone una descripción de los fenómenos espirituales previa a toda construcción sistemática. En cuanto a Spann, considera la pneumatología como una descripción y una teoría metafísica del espíritu.

El término 'pneumatología' y el adjetivo 'pneumático' han caído en desuso en la literatura filosófica, pero, una vez precisada su significación, podrían ser empleados por autores que han elaborado la teoría del espíritu (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL) a base de una distinción entre "espíritu" (especialmente como "espíritu objetivo") y actividad psíquica.

PODER. Véase POTENCIA.

POESÍA, POÉTICA. En el artículo OBRA LITERARIA nos hemos ocupado del problema de la naturaleza del lenguaje artístico y del lenguaje literario en relación con otros tipos de lenguaje, especialmente el llamado "lenguaje científico". Ejemplo eminente de lenguaje artístico y lenguaje literario es el lenguaje poético — al cual nos hemos referido específicamente en dicho artículo. Éste puede considerarse, por tanto, también como un artículo sobre la noción de poesía y, en general, sobre la poética.

Sin embargo, procederemos a complementar el análisis de la poesía y la poética (así como de "lo poético") con algunas indicaciones relativas al significado y uso del vocablo 'poesía' (y, por lo tanto, de algunos de sus derivados) en algunos filósofos y, por lo pronto, en varios pensadores griegos.

El verbo ποιέω (infinitivo, ποιεῖν significó originariamente "hacer", "fabricar", "producir". En este sentido podría usarse el término 'poética' para designar la doctrina relativa a todo hacer — a diferencia, por ejemplo, de 'noética', que puede designar la doctrina relativa a todo pensar, doctrina del pensamiento o de la inteligencia. Encontramos tal uso en Eugenio d'Ors, al hablar de la diferencia entre "poética", "patética" y "dialéctica". Sin embargo, ποιεῖν significó muy pronto, entre otras cosas (Cfr. sobre este punto Emilio Lledó Iñigo, *op. cit.* en bibliografía, págs. 15 y sigs.), "crear" y luego "representar algo o representar a alguien (artísticamente)". Más específicamente, ποιεῖν significó "crear algo con la palabra": lo así creado es el ποίημα, "el poema". El acto o proceso de tal creación es la ποίησις, "la poesía" — que a veces designó el conjunto de una obra poética, a diferencia del "poema", que designaba parte de tal obra *(op. cit.,* pág. 39).

En un sentido aproximado al que tiene hoy 'poesía', pero hundiendo probablemente sus raíces en más rico terreno semántico, trataron de poetizar, de la poesía y de lo poético con singular detalle Platón y Aristóteles. Las ideas de Platón sobre la poesía (y sobre los poetas) son variadas y complejas. Por un lado, Platón quería expulsar a los poetas de la "República" por "mentirosos". Por otro lado, reconocía que la poesía es una locura (VÉASE), pero locura "divina", θεία μοίρα; el poeta es, o puede llegar a ser, un "ser con alas", inspirado por la divinidad. En este último caso la capacidad de poetizar es realmente una "gracia", un "don". Platón habla también de "poesía" como de "una actividad creadora en general" *(op. cit.*, págs. 84 y sigs.). Es difícil religar todos estos conceptos platónicos, pero puede intentarse poniendo de relieve que en todos, o casi todos los casos, la poesía es, o debe ser, para Platón, una imitación (VÉASE), μίμησις siempre que ésta sea entendida como participación en lo "verdaderamente real", en el "mundo de las ideas". La poesía puede ser con ello una especie de sabiduría, pero a diferencia de la estricta sabiduría de la doctrina de las ideas, la poesía es una sabiduría

por así decirlo representativa; según Platón ha dicho con respecto a lo bello, la poesía, como lo bello, es algo que está de algún modo cargado con lo sensible, bien que con lo sensible en cuanto pueda "transparecer", "translucir" o "rehuir" a través de él lo inteligible. Cuando la poesía no es lo que debe ser, es porque "los poetas no han sabido elegir el objeto propio para la imitación". Puede, pues, distinguirse, entre los "buenos poetas", los que saben elegir tal objeto y ejercen una función adecuada dentro de la comunidad o Estado-Ciudad, y los "malos poetas", los "mentirosos", que son aquellos a quienes Platón se propone expulsar de la "Ciudad ideal".

Aristóteles trató de la poesía y de sus diversas formas en la Poética, la cual no es propiamente una filosofía de la poesía, ni tampoco un *ars poética*, sino más bien un "tratado de la poesía". Según Aristóteles, todas las formas poéticas —épica, tragedia, comedia, ditirambo— son "modos de imitación" *(Poet.*, 1, 1447 a 15), pero difieren entre sí en tres respectos: el medio, los objetos y la manera de imitación. Los objetos de imitación son acciones humanas y los agentes de estas acciones deben ser representados o mejor de lo que son en la vida real, o peor de lo que son en la vida real, o tal como son en la vida real. La tragedia (VÉASE) y la comedia pueden ser definidas en este respecto como formas de poesía que representan a los hombres y sus acciones como respectivamente mejores y peores de lo que son. El "poeta" hace lo mismo que todo "imitador", es decir, representar a los hombres y a sus acciones en alguna de las formas indicadas, pero a diferencia de otros "imitadores" (como el pintor o el músico) usa como medio el lenguaje *(op. cit.*, 25, 1460 b 5-10). Así, la poesía puede ser definida, en general, como "imitación" (representación) de las acciones humanas por medio del lenguaje.

Estas y otras ideas aristotélicas sobre la poesía fueron enormemente influyentes en lo que se llama "la historia de la poética". No es este el lugar de bosquejar esta historia, por haber en ella mucho que no es propiamente filosófico. Desde el punto de vista filosófico, sin embargo, es interesante hacer constar que el modo de concebir la poesía ha cambiado grandemente según se haya subrayado, como Aristóteles, "lo representativo" o según se haya subrayado, como ha ocurrido posteriormente, "lo expresivo", "lo simbólico", etc. Grandes diferencias ha habido en lo que se ha llamado "concepción romántica" a diferencia de la "concepción clásica" de la poesía, entre la insistencia en la belleza y la insistencia en la sublimidad, entre la importancia dada a la forma y al "contenido", etc., etc. Ha habido asimismo grandes diferencias en las ideas acerca de la "posición" de la poesía en las demás artes. Una importante cuestión, desde el ángulo filosófico, ha sido la que se ha planteado con respecto a la llamada "sabiduría poética", de la que habló por vez primera ampliamente Vico y que consideró como "la sabiduría primitiva". El problema de la "sabiduría poética" está estrechamente relacionado con la cuestión de "la relación entre filosofía y poesía". Lo que hemos dicho al respecto en Obra literaria (v.) bastará para nuestro propósito en la presente obra. Nos limitaremos a indicar aquí, en forma harto esquemática, que entre las posiciones adoptadas al respecto hay dos radicalmente opuestas: una, según la cual poesía y filosofía no tienen ninguna relación, excepto el ser ambas aspectos de la cultura misma; otra, según la cual la poesía (o, si se quiere, el lenguaje poético) es la forma más elevada y a la vez más fundamental del "hablar". Esta última opinión ha sido defendida, entre otros, por Heidegger, el cual considera la poesía o, si se quiere, el "poetizar", no como el manejo de un lenguaje, sino como el fundamento de todo lenguaje, el cual se da, a su entender, dentro del ámbito del "poetizar".

POINCARÉ (HENRI) (1854-1912) nació en Nancy y cursó sus estudios en la Escuela Politécnica, en la Escuela Superior Nacional de Minas y en la Sorbona. Encargado de curso en Caen, fue luego llamado a París como "maestro de conferencias" y en 1886 fue nombrado profesor de física matemática y cálculo de probabilidades en la Facultad de Ciencias de la Universidad de París. Dio cursos asimismo en la Escuela Politécnica.

Poincaré perteneció a la corriente llamada en Francia "la crítica de la ciencia", cuya doble inspiración criticista y "pragmatista" puede ser comprendida en función del supuesto fundamental de toda su obra: el de que las proposiciones científicas no son reproducciones fieles de una realidad ni tampoco la constituyen trascendentalmente, sino que la "regulan". De aquí a la afirmación de la espontaneidad creadora del espíritu no hay muchas veces sino un paso. La vacilación entre esta afirmación de espontaneidad creadora y la tesis de que las proposiciones científicas son convenciones bien fundadas fue característica de toda la meditación de Poincaré sobre la estructura de las ciencias físicas y matemáticas. Por un lado, Poincaré defendió la hipótesis y rechazó el atenerse a la experiencia bruta. Por otro lado, sostuvo que estas hipótesis no eran tampoco elementos constitutivos de lo real. En todo caso, subrayó continuamente que la misma forma mental del científico es determinante para la estructura de la ciencia; no es lo mismo, en efecto, la ciencia resultante de una mente con propensión analítica que la procedente de una mente con orientación sintética. La serie de convenciones necesarias para la constitución del saber científico puede hacer suponer entonces que la orientación pragmatista predominó en Poincaré sobre todas las otras. Sin embargo, la ciencia no es tampoco una pura arbitrariedad: la convención debe corresponder a algo real. Pero como el paso a la realidad misma implicaría una ontología que Poincaré evitó tanto como el puro empirismo, resulta que el único criterio de la ciencia es, en última instancia, la constitución misma, en cierto modo trascendental, del espíritu universal. Un idealismo de tipo platónico-matematizante —alejado de todo pragmatismo y de todo nominalismo, pero aprovechándose al mismo tiempo de ellos en la investigación particular— podría estar, pues, en la base del pensamiento de Poincaré si éste hubiese llevado a sus últimas consecuencias los supuestos ontológicos de su filosofía de la ciencia. Pero este idealismo no se convirtió jamás en un puro idealismo lógico, pues Poincaré subrayó dondequiera la importancia decisiva que tiene para la constitución del saber científico la intuición como único modo de "llenar" el sistema de símbolos con que se expresa científicamente lo real.

Obras filosóficas principales: *La*

Science et l'Hypothèse, 1902 (trad. esp., *La ciencia y la hipótesis,* 1907). — *La Valeur de la Science,* 1905 (trad. esp., *El valor de la ciencia,* 1906). — *Science et Méthode,* 1909 (trad. esp., *La ciencia y el método,* 1910). — *Dernières pensées,* 1913 [póstuma]. — Hay trad. esp. de todas ellas. — Edición de obras completas: *Oeuvres de Henri Poincaré,* I, 1928; II, 1916; III, 1934; V, 1950. — Véase Dr. Toulouse, *Henri Poincaré,* 1910. — R. Berthelot, Un *Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste,* 3 vols., 1913 (tomo I: *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré,* 1911). — V. R. Hemar, *H. Poincaré,* 1914. — Vito Volterra, J. Hadamard, Paul Langevin, P. Boutroux, *Henri Poincaré. L'oeuvre scientifique et l'oeuvre philosophique,* XXI (1913), 585-718 (los trabajos de Hadamard y Langevin fueron ya publicados, junto con otros de L. Brunschvicg y A. Lebeuf, en el número especial de la *Revue de Métaphysique et de morale* [1913], dedicado Á Poincaré). — Louis Rougier, *La philosophie géométrique de Henri Poincaré,* 1920. — P. Appell, *H. Poincaré,* 1925. — T. Dantzig, *H. Poincaré. Critic of Crisis. Reflections on His Univers of Discourse,* 1954. — A. Bellivier, *H. P. ou la vocation souveraine,* 1956. — Bibliografía en E. Lebon, *H. Poincaré. Biographie, bibliographie analytique des écrits,* 1909.

POIRET (PIERRE) (1646-1719) nació en Metz. En sus *Cogitaciones rationales* (véase bibliografía) Poiret presentó y difundió ideas cartesianas. A este aspecto del pensamiento y obra de Poiret se refirió Leibniz cuando en la *Monadología,* § 46, escribió que las verdades eternas no son arbitrarias y sólo dependientes de la voluntad de Dios, "como Descartes y luego Monsieur Poiret parecen haber creído", así como cuando en una carta a Louis Bourguet (1678-1742), de diciembre de 1714, se oponía a las opiniones de éste acerca de las acciones de Dios y de las criaturas inteligentes y decía que tales opiniones eran resultado "de la lectura de Monsieur Poiret". Sin embargo, el cartesianismo de Poiret fue de escasa duración. Influido por Antoinette Bourignon, Poiret se inclinó hacia la mística, y especialmente hacia las doctrinas de Jakob Böhme, a quien resumió, expuso y defendió en su *Idea theologiae christianae* (véase bibliografía). Las opiniones místicas de Poiret fueron expresadas sobre todo en su larga obra sobre "la economía divina", en la cual aspiraba a poner en claro por qué el hombre fue creado, por qué sucumbió al pecado y por qué, y cómo, fue salvado por la Encarnación.

Obras: *Cogitationes rationales de Deo, anima ac malo,* 1677, otra ed., 1685; hay reimp. de esta última, con introducción de Martin Schmidt, 1964. — *Idea theologiae christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica,* 1687. — *L'économie divine, ou système universel et demonstré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes,* 7 partes, 1687, reimp. en 3 vols., 1964. Los títulos de estas partes son: I. *L'oeconomie de la création de l'homme* I; II. *ibid.,* 2; III. *L'oeconomie du péché;* IV. *L'oeconomie du rétablissement de l'homme avant l'incarnation de Jésus-Christ;* V. *L'oeconomie du rétablissement de l'homme après l'incarnation de Jésus-Christ;* VI. *L'oeconomie de la coopération de l'homme avec l'opération de Dieu;* VII. *L'oeconomie de la providence universelle pour le salut de tous les hommes.* — *De eruditione triplici solida superficiaria et falsa libri tres,* 1707, reimp., 1964. — *Vera et cognita omnium prima sive natura idearum,* 1707, reimp., 1964. — *Opéra posthuma,* 1721.

Véase J. W. Fleischer, *P. P. als Philosoph,* 1894. — Walter Jüngst, *Das Problem von Glauben und Wissen bei Malebranche und P.,* 1912 (Dis.). — Max Wieser, *P. P.,* 1932 [Mystiker des Abendlandes, 2].

POLARIDAD. Por analogía con los polos (Norte y Sur) que están opuestos entre sí, pero están relacionados —o, si se quiere, están relacionados en la forma de la oposición, o de la contraposición—, se habla, o puede hablar, de polaridad para referirse a realidades, o a conceptos, o a doctrinas polarmentc relacionadas, es decir, contra-puestas. La idea de polaridad en varios sentidos de esta palabra es muy vieja en filosofía y, en rigor, es más antigua que la filosofía misma, como lo muestra el estar incorporada en muchos lenguajes. Desde el punto de vista de la especulación, ya sea filosófica, ya religiosa, ya filosófico-religiosa, se encuentran muchos ejemplos de polaridad en el pensamiento indio, egipcio, griego, etc. En algunos casos, la idea de polaridad aparece bajo la forma de un dualismo (VÉASE); entonces los "polos" (reales, conceptuales o doctrinales) se presentan separados e incompatibles entre sí, y hasta cada uno de ellos definible por exclusión del contrapuesto, o de las propiedades del contrapuesto. En otros casos, los "polos" (reales, conceptuales o doctrinales) se presentan como opuestos y en conflicto, pero, como diría Unamuno, "abrazándose" en la oposición y en el conflicto.

Sería muy largo dar una reseña, siquiera sumaria, de las distintas nociones de polaridad que se han manifestado en la historia de la filosofía, sobre todo si incluyéramos no sólo la noción de polaridad como noción central o por lo menos muy destacada, sino también las diversas maneras en que se han presentado conceptos como "polos", con frecuencia complementarios. En este último caso, en efecto, habría que reseñar gran parte de los conceptos filosóficos que, como Acto y Potencia, Forma y Materia, Realidad e Idealidad, Existencia y Esencia, etc., etc., aparecen en formas "polares" o "cuasi-polares". Que la noción en cuestión opera con frecuencia en diversos sistemas filosóficos, puede verse fácilmente en los artículos sobre filósofos; que opera con frecuencia en conceptos, o también en doctrinas, puede verse en muchos de los conceptos tratados en la presente obra. Además, es fácil ver que ciertas tendencias filosóficas han consistido en descubrir una armonía entre "polos" o en buscar una "síntesis", una "oposición de los contrarios" —como en Nicolás de Cusa, Hegel y otros muchos—, etc., etc. (véase CONTRADICCIÓN). Nos confinaremos en este artículo a referirnos a algunas doctrinas filosóficas más recientes en las cuales no solamente la polaridad es manejada, sino también tratada como problema especial, con particular insistencia en algunas doctrinas en las cuales se ha hecho específicamente uso no sólo del concepto de polaridad, sino también del término 'polaridad'.

Ello ocurre en Wilmon Henry Sheldon (v.), el cual ha desarrollado una "filosofía de la polaridad" de la que hemos hablado en el artículo referido. Sheldon pone de relieve que la simple observación cotidiana nos pone en presencia de múltiples ejemplos en los cuales hay opuestos que cooperan y soporte mutuo de movimientos alternados — como se advierte ya en el andar del hombre, el cual no es posible sin dos "polos": el pie derecho y el izquierdo. Este y otros ejemplos apuntan a lo que Sheldon llama "principio de polaridad", el cual se

manifiesta, entre otros modos, por medio de la tensión, en la cual no parece haber movimiento simplemente porque dos movimientos opuestos se han neutralizado. Este principio es, sin embargo, insuficiente, y hay que agregarle el "principio del proceso", el cual consiste en el movimiento por el cual se contraponen los "polos" — así, en el ejemplo del andar humano, el pie derecho y el izquierdo son "polos" a los que se agregan los "polos" de la pérdida de equilibrio y restablecimiento del equilibrio, y en la contraposición de estos dos pares de "polos" se produce el "proceso", es decir, el movimiento que es el andar. Ejemplos —más filosóficos— de polaridad son para Sheldon los "polos" "cuerpo-alma", "uno-muchos", "estructura-función". "Pero la polaridad no se limita a ellos. Impregna por completo las regiones dentro de cada uno; se halla en la estructura y comportamiento del átomo, de la célula viva, de la planta y del animal, del propio intelecto humano, del lenguaje, etc."

Morris Raphaël Cohen (v.) ha hablado asimismo de un "principio de polaridad" como principio de subordinación recíproca de determinaciones opuestas (acción y reacción; fuerza y resistencia; autosacrificio y auto-realización, etc.). Según hemos visto en el artículo sobre dicho autor, no se trata ni de una dialéctica de los conceptos al modo hegeliano, ni tampoco de un eclecticismo o "armonismo", sino más bien de una especie de complementaridad.

Filosofías explícitamente fundadas en la idea de la polaridad han defendido también autores como J. W. Buckham, Archie J. Bahm, Heinrich Blendinger, Louis William Norris, Amadeo de Silva-Tarouca (véanse algunos de los escritos de estos autores en la bibliografía). No todos ellos entienden la noción de polaridad del mismo modo ni todos se refieren al mismo tipo de polaridades. Así, por ejemplo, algunos destacan el concepto de polaridad como base de un método usualmente de tipo dialéctico (Buckham); otros se interesan por las categorías generales de la polaridad —categorías como las de "oposición", "eomplementaridad" y "tensión" con varias subcategorías—, así como por el examen de distintas formas de "polarismo" — monopolarismo; heteropolarismo; dualismo; "aspectismo" (Bahm); otros se interesan por la polaridad como ley universal (Blendinger) — un concepto de la polaridad o, mejor dicho, de la función que ejerce la polaridad muy semejante al que había defendido Gabriel Tarde (v.); otros destacan la polaridad en los valores (Norris), correspondiendo a una de las características más umversalmente reconocidas del valor (v.); otros se refieren especialmente a la polaridad de la conciencia con la realidad (Amadeo de Silva-Tarouca [véase ONTOFENOMENOLOGÍA]). Hay autores que no han usado, o cuando menos no han usado como concepto central, el de polaridad, pero que han introducido de algún modo la polaridad en el pensamiento. Un ejemplo destacado es el de Unamuno; otro ejemplo puede ser el de Whitehead al proclamar que todos los "opuestos" son "elementos en la naturaleza de las cosas"; otro es el de Erich Przywara (v.), especialmente en su doctrina de la analogía y en su tesis de que hay una máxima desemejanza en la semejanza.

Como se ve, aun confinándose a la filosofía contemporánea son muy diversas las doctrinas que se apoyan en el concepto de polaridad. La diversidad sería todavía mayor si incluyéramos en los tipos de pensamiento fundados en la polaridad nociones como la de eomplementaridad a la que nos hemos referido en otro artículo (véase COMPLEMENTARIDAD [PRINCIPIO DE], o ideas como la de "integración", de que hemos tratado asimismo en otro artículo (véase INTEGRACIONISMO). Un examen adecuado de la noción de polaridad debería tener en cuenta la mayor cantidad posible de modos de usar esta noción. Pero una vez efectuado un inventario suficientemente detallado, habría que distinguir cuidadosamente entre la idea de polaridad como idea central y la misma idea como idea subordinada; entre las doctrinas que acentúan en la polaridad el conflicto y la tensión y las que destacan en ella la eomplementaridad o la armonía; entre "polaridad" y "oposición", "contraste", etc., etc. Sospechamos que uno de los resultados de este examen sería el revelar que el concepto de polaridad sin más resulta demasiado abstracto para caracterizar ningún método o ninguna doctrina, y que dicho concepto adquiere sentido solamente cuando se muestra de manera concreta cómo se supone que opera la polaridad. Véanse también CONTRADICCIÓN y OPOSICIÓN.

Mencionamos por orden cronológico algunos escritos en los que se trata del concepto de polaridad u otros conceptos muy afines al mismo; en la mayor parte de los casos se trata de escritos de autores a que nos hemos referido en el texto del artículo: Gabriel Tarde, *L'opposition universelle; essai d'une théorie des contraires*, 1897. — A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 1929, especialmente Parte IV, ii, sección vi. — M. R. Cohen, *Reason and Nature*, 1931, nueva ed. por F. Cohen, 1953. — Íd., íd., *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934 [en colaboración con E. Nagel]. — Erich Przywara, *Analogia entis*, 1932. — C. K. Ogden, *Opposition. A Linguistic and Psychological Analysis*, 1932. — R. Heiss, *Die Logik dès Widerspruchs*, 1932. — W. H. Sheldon, *Process and Polarity*, 1944 [del mismo autor, la obra anterior: *Strife of Systems and Productive Duality*, 1918]. — J. W. Buckham, "Contrapletion: The Valúes of Synthetic Dialectic", *The Personalist*, XXVI (1945), 355-66. — E. A. Burtt, "The Problem of Philosophie Method", *The Philosophical Review*, LV (1946), 524-33. — Heinrich Blendinger, *Polarität als Weltgesetz*, 1947. — Archie J. Bahm, "Existence and Its Polarities", *The Journal of Philosophy*, XLVI (1949), 629-37. — Íd., íd., "Polarity: A Descriptive Hypothesis", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXI (1960-1961), 347-60. — Íd., íd., "Theories of Polarity", *Darshana* [Moradabad, India], II (1962), 1-23. — Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradiction)*, 1951. — Íd., íd., *L'énergie et la matière vivante, antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène*, 1962. — Richard McKeon, "Philosophy and Method", *The Journal of Philosophy*, XLVIII (1951), 653-82. — L. Büchler, *L'armonia dei contrari*, 1955. — Amadeo de Silva-Tarouca, *Philosophie der Polarität*, 1955. — Louis William Norris, *Polarity: A Philosophy of Tensions among Values*, 1956. — Gustav E. Müller, *The Interplay of Opposite». A Dialectical Ontology*, 1956. — George Spies, *The Gospel of Contradiction. A Treatise on the Polarity of Expérience*, 2* ed., 1960. — Paul Roubiczek, *Denken und Gegensätzen*, 1961.

Véanse también bibliografías de los artículos COMPLEMENTARIDAD (PRINCIPIOS DE), CONTRADICCIÓN, INTEGRACIONISMO, en algunos de los cuales

figuran, además, de nuevo varios de los escritos antes mencionados. Algunas de las obras mencionadas en el artículo PERIFILOSOFIA se refieren asimismo al concepto de polaridad, especialmente como método o "forma de pensar".

POLEMÓN nac. en Atenas, escolarca de la Academia platónica desde 314 a *ca.* 276 antes de J. C. se consagró sobre todo a investigaciones éticas, buscando cuáles son los bienes superiores. Éstos fueron encontrados por Polemón en el ejercicio de las virtudes, de tal suerte que pudieran conducir a una vida conforme a la Naturaleza. Por ello hay que aceptar todos los placeres —internos y externos— que proporcionan la felicidad. Pero como los placeres son diversos y diversas son también sus consecuencias, es necesario, según Polemón, proceder a una sabia combinación de ellos de acuerdo con las circunstancias.

Según Josef Zürcher, Polemón es el autor del *Corpus platonicum* tal como hoy es conocido (véase PLATÓN, *ad finem*; Cfr. J. Zürcher, Das *Corpus Academicum,* 1954).

Th. Gomperz, "Die herkulanische Biographie des Polemón", *Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet,* 1887.

POLISILOGISMO. Ver SILOGISMO.

POLÍSTRATO. Véase EPICÚREOS.

POLIVALENTE. Tanto la lógica tradicional como la mayor parte de las lógicas contemporáneas son bivalentes; ello quiere decir que se admiten sólo dos valores de verdad: 'es verdadero' (V) y 'es falso' (F). Pero los valores de verdad admitidos en un sistema lógico pueden ser más de dos. Cuando son tres, tenemos una lógica trivalente; cuando son cuatro, una lógica tetravalente, etc. En general, toda lógica en la cual los valores de verdad admitidos son más de dos recibe el nombre de *polivalente* (*o plurivalente*). Si el número de valores de verdad admitido es superior a dos, pero es finito, la lógica es finitamente polivalente; si el número de valores de verdad admitido es infinito, la lógica es infinitamente polivalente.

Las lógicas polivalentes han sido desarrolladas sobre todo durante el siglo XX. Se ha discutido a veces si hay precedentes de ellas en la antigüedad y en la edad media, y especialmente si hay precedentes en tales épocas de una lógica trivalente. Las opiniones de Aristóteles acerca de ciertas proposiciones relativas al futuro y el problema de los llamados "futuros contingentes" (véase FUTURO, FUTUROS) han llevado a algunos autores a estimar que el Estagirita había propuesto una lógica trivalente. Si ciertas proposiciones no son decididamente verdaderas o decididamente falsas (bien que, dadas dos de tales proposiciones, '*p*' y '*q*', resulta siempre que 'O *p* o *q*' es verdadero), parece que hay que concluir que son indeterminadas, o que poseen un distinto (tercer) valor de verdad entre lo verdadero y lo falso. Estimamos que con ello se llevan demasiado lejos las opiniones de Aristóteles.

Michalski ha sostenido la tesis de que Guillermo de Occam propuso una lógica trivalente cuando comentó *De int.*, 9, 18 a 33 - 19 b - 4, y en el libro III, cap. 30 de su *Summa lógica.* Esta opinión de Michalski ha sido examinada con detalle por Ph. Boehner. Según este último autor, es cierto que Occam (siguiendo a Aristóteles) mantiene que no es verdad que para toda proposición sobre futuros contingentes, si la afirmación de tal proposición es verdadera, la negación de la misma ha de ser falsa, y viceversa. Pero a diferencia de Aristóteles, Occam parece inclinarse a la tesis de que, dada una proposición que no sea ni verdadera ni falsa (una proposición "indeterminada" o, como la llama Boehner, "neutral"), resultan de ella consecuencias que solamente se entienden dentro del marco de una tabla de verdad para la lógica trivalente (Cfr. *infra* para dicha tabla de verdad). Así, si '*p*' es N (neutral) y '*q*' es N (neutral), el condicional '$p \supset q$' es verdadero. A la vez, si '*p*' es N y '*q*' es F (falso), el condicional '$p \supset q$' es N. Así, pues, Boehner sostiene que hay en Occam "ciertos elementos" de una lógica trivalente, pero que han sido desarrollados de un modo "primitivo y crudo" y no del modo claro que supone Michalski, para el cual Occam consideró que la teoría de un tercer valor que no fuese ni V (verdadero) ni F (falso) es "irrefutable". W. y M. Kneale estiman, por su lado, que "es un error decir...que la idea de una lógica trivalente fue introducida a la sazón por Occam" (para los escritos de los autores aquí citados, véase bibliografía).

En los años 1909, 1910, 1912 y siguientes el matemático ruso N. N. Vasilév, de la Universidad de Kazan, publicó varios artículos en los cuales propuso y desarrolló una lógica trivalente. La idea fundamental de Vasilév consistía en una transposición de la lógica de las normas seguidas por Lobachevski, que había sido profesor en la misma Universidad, para la fundamentación de su geometría no-euclidiana. Del mismo modo que Lobachevski desarrolló su geometría eliminando un postulado, el de las paralelas, Vasilév desarrolló su lógica trivalente, que llamaba "lógica no aristotélica" a base de la eliminación de la ley del tercio excluso. Pero los principales y más influyentes trabajos contemporáneos en lógicas polivalentes se deben a Jan Łukasiewicz, Emil L. Post y Alfred Tarski. En 1920 Lukasiewicz elaboró una lógica trivalente; en 1921, Emil Post presentó una lógica finitamente polivalente, con un número cualquiera, *n*, de valores de verdad superior a dos. Tarski y Lukasiewicz han elaborado lógicas infinitamente polivalentes. Trabajos complementarios y comentarios sobre todas estas lógicas se deben a varios otros autores, entre ellos H. Reichenbach, Z. Zawirksi, F. Waismann, J. B. Rosser y A. R. Turquette. A veces se equiparan las lógicas polivalentes, en particular la lógica trivalente, con la lógica intuicionista (véase INTUICIONISMO); cabe observar al respecto, sin embargo, que, a diferencia de la primera, la segunda de las citadas lógicas niega para ciertos enunciados cualquiera de los dos valores de verdad de la lógica bivalente, pero no introduce por ello un tercer valor de verdad. Los enunciados en cuestión carecen para la lógica intuicionista de valor de verdad.

Para comprender el mecanismo de las lógicas finitamente polivalentes, nos referiremos, por lo pronto, a la lógica trivalente. Tiene esta lógica tres valores de verdad. Cada uno de ellos puede ser designado mediante un signo: '0', '½', '1'; T, '2', '3', etc. Nosotros adoptaremos los números '1', '2' y '3'. T puede leerse: 'es verdadero'; '2' puede leerse: 'no es verdadero ni falso'; '3' puede leerse: 'es falso'. Dado un enunciado, '*p*', no podremos, pues, decir (como ocurre en la lógica bivalente) que si tal enunciado es verdadero, su negación es falsa, y que si tal enunciado es

falso, su negación es verdadera. Las tablas de verdad (VÉASE) que hemos presentado en otra parte no pueden ser utilizadas para la lógica trivalente. Dados los valores de verdad '1', '2' y '3' para 'p', los valores de verdad para '$\sim p$' serán respectivamente '3', '2' y '1'. Formaremos, así, la siguiente tabla:

p	$\sim p$
1	3
2	2
3	1

En cuanto a las otras cinco conectivas sentenciales (véase CONECTIVA), he aquí la tabla de verdad general:

p	q	$p \cdot q$	$p \vee q$	$p \not\equiv q$	$p \supset q$	$p \equiv q$
1	1	1	1	3	1	1
2	1	2	1	2	1	2
3	1	3	1	1	1	3
1	2	2	1	2	2	2
2	2	2	2	3	1	1
3	2	3	2	2	1	2
1	3	3	1	1	3	3
2	3	3	2	2	2	2
3	3	3	3	3	1	1

Las columnas de referencia a la izquierda, que en la lógica bivalente (véase TABLAS DE VERDAD) tenían 4 líneas (2×2) para las conectivas binarias, tienen en la lógica trivalente 9 líneas (3 X 3). En la lógica trivalente tendrían 16 líneas (4 X 4); en la pentavalente, 23 líneas (5 X 5), etc. Adoptando la serie de los números naturales, desde '1' en adelante, para expresar los valores de verdad de lógicas de más de tres valores, tendremos para la lógica tetravalente los números '1', '2', '3', '4'; para la lógica pentavalente, los números '1', '2', '3', '4', '5', etc. En cuanto a la lectura de tales números, podemos adoptar, para la lógica tetravalente, los predicados 'es verdadero', 'es más verdadero que falso', 'es más falso que verdadero', 'es falso', correspondientes respectivamente a '1', '2', '3', '4'; para la lógica pentavalente, los predicados 'es verdadero', 'es más verdadero que falso', 'no es verdadero ni falso', 'es más falso que verdadero', 'es falso'.

Se han llevado a cabo intentos de relacionar las lógicas polivalentes con las lógicas probabilitarias. H. Reichenbach en particular ha insistido mucho en la formación de lógicas con escalas continuas de valores; estas lógicas resultan, a su entender, especialmente fecundas para ciertas partes de la ciencia. Cada valor de verdad es leído entonces como un cierto grado de probabilidad. Condición para la formación de tales lógicas es, según el mencionado autor, el desarrollo de una concepción de tipo extensional o métrico, fundada en la interpretación frecuencial (véase PROBABILIDAD), y el abandono de la concepción intensional y topológica. Contra ello ha sostenido Z. Zawirski que así como en la geometría el tratamiento métrico del espacio supone una topología del espacio, la interpretación métrica de dichas lógicas no hace en modo alguno superfluo un previo tratamiento topológico.

Algunos autores han puesto de relieve que las lógicas polivalentes (cuando menos las finitamente polivalentes) no son capaces de reproducir muchos de los matices de valores de verdad expresables en lenguaje ordinario (como 'casi', 'aproximadamente', 'más o menos', etc.). Otros autores, en cambio, manifiestan que justamente tales lógicas son adecuadas para reproducir los mencionados matices. Es lo que señala F. Waismann al declarar que cuando enunciamos expresiones en las que intervienen locuciones como 'más o menos', 'no enteramente así', etc., realizamos la transición a una lógica con una escala de valores de verdad graduados. En efecto, hay entonces la posibilidad de expresar múltiples "distancias" entre dos proposiciones. Las lógicas polivalentes serían entonces "lógicas alternativas", pues el lenguaje ordinario no contiene ningún sistema fijo de lógica: lo que llamamos *lógico* es siempre, para Waismann, "una idealización de las condiciones con las cuales nos encontramos dentro de un lenguaje dado".

J. Lukasiewicz, "O logice trójwartościowej", *Ruch filozoficzny*, V. (1920), 169-71. — Íd., íd., "Philosophiche Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls", *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, Classe III, vol. XXIII (1930), 51-77. — J. Lukasiewicz y A. Tarski, "Untersuchungen über den Aussagenkalkül", *ibid.*, Classe III, Vol. XXIII (1930), 1-21. — E. L. Post, "Introduction to a General Theory of Elementary Propositions" *Journal of Mathematics*, LXIII (1921), 163-85. — A. Tarski, "Wahrscheinlichkeitslehre und mehrwertige Logik", *Erkenntnis*, V (1935-1936), 174-75. — H. Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935 (trad. inglesa, revisada y ampliada: *The Theory of Probability*, 1949). — W. M. Malisoff, "Meanings in Multi-valued Logics", *Erkenntnis*, VI (1936), 133-6. — Z. Zawirski, "Ueber das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung", *Studia philosophica, I* (1935), 407-42 (trad. alemana resumida de "Stosunek logiki wielowartościowej do rachunku prawdopodobieństwa", *Prace Komisji Filozoficznej Poznanskiego Towarzystwa Przyjaciol Nauk*, IV [1934], 155-240). — C. G. Hempel, "A Purely Topological Form of Non-Aristotelian Logic", *The Journal of Symbolic Logic*, II (1937), 97-112. — Anton Dumitriu, *Logica polivalenta*, 1943. — F. Waismann, "Are There Alternative Logics?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XLVI (1945-1946). — T. Ridder, "Sur quelques logiques multivalentes", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy* (1948). — J. B. Rosser y A. R. Turquette, *Many-Valued Logics*, 1952. — Gr. C. Moisil, *Sur les idéaux des algebres Łukasiewicziennes trivalents*, 1960. — Íd., íd., *Sur la logique à trois valeurs de Łukasiewicz*, 1962. — A. R. Anderson, P. T. Geach, S. Halldén *et al.*, *Modal and Many-Valued Logics*, 1963 [Acta Philosophica Fennica, 16] [del "Coloquio sobre lógicas modales y polivalentes" celebrado en Helsinki (Helsingfors) del 23 al 26 de agosto de 1962].

Sobre la llamada "anticipación" por N. V. Vasilév de la lógica trivalente, véase George L. Kline, "N. V. Vasiliev and the Development of Many-Valued Logic", a aparecer en el *Bochenski Festschrift*, actualmente en prensa. — Entre los trabajos de autores soviéticos sobre lógicas polivalentes destacan los de A. A. Zinovév, de los que hay trad. al inglés en el volumen *Philosophical Problems of Many-Valued Logic*, ed. rev., trad. al inglés por G. Küng y D. D. Comey, 1963.

Sobre los "antecedentes" de la lógica trivalente en la antigüedad y en la Edad Media, véase la bibliografía del artículo FUTURO, FUTUROS. Además: C. Michalski, "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", *Studia Philosophica*, II (1937), 299. — Philotheus Boehner, O. F. M., parte III, titulada "Ockham and the Problem of a Three-Valued Logic") de su comentario a *The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, ed. Boehner*, 1945, págs. 58-88 [Franciscan Institute Publications, 2]. — William y Martha Kneale, *The Development of Logic*, 1962, págs. 238 y sigs.

POMPONAZZI (PIETRO) (Petrus Pomponatius) (1462-1524) nac. en Mantua, fue profesor en Padua (1488-1496 y 1499-1509), Ferrara (1496-1499 y 1509-1510) y Bolonia (1511-1525). En disputa con los averroístas (véase AVERROÍSMO) de la Escuela de Padua (véase PADUA [ESCUELA DE]), Pomponazzi defendió la interpretación alejandrista (véase ALEJANDRISMO) del aristotelismo, es decir, el uso de los comentarios de Alejandro de Afrodisia para la comprensión de las doctrinas aristotélicas. El centro de la controversia entre Pomponazzi y los averroístas lo constituyó el problema de la naturaleza del alma (racional) y de su destino después de la muerte del individuo. En oposición tanto al averroísmo como al tomismo, Pomponazzi sostuvo en su tratado *De immortalitate animae* que el alma intelectual, vinculada al alma sensitiva, es tan mortal como esta última, pero que ello no destruye el fundamento moral, que es autónomo, pues el ejercicio de la virtud es un bien suficiente por sí mismo. Pomponazzi se defendió contra las acusaciones de herejía sosteniendo la doctrina de la doble verdad que había puesto ya en circulación el averroísmo en su versión latina y afirmando que, a pesar de todo, el vulgo necesita la creencia en la inmortalidad para mantenerse en la obediencia, al revés del sabio, que hace el bien por el bien mismo. Las influencias estoicas y naturalistas se manifiestan en sus obras *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione,* en donde pretende resolver la oposición entre el libre albedrío y el destino, y *De naturalium effectuumadmirandorum causis seu de incantationibus liber*, donde explica el milagro como un hecho puramente natural que puede conocerse y dominarse mediante una profundización, en las fuerzas ocultas de la Naturaleza.

El tratado *De immortalité animae* fue editado por vez primera en 1516 [reimp. por W. H. Hay II, 1938] (otras ediciones: 1524, 1634; 1791, ed. Bardili; 1954, ed. C. Morra). Sobre un manuscrito de P. relativo a la teoría de la inmortalidad, procedente del período de Padua, véase P. O. Kristeller en *Revue Internationale de Philosophie,* 16 (1951), 144-57. — La *Apologia* [contra el Cardenal Gaspar Contarion] fue editada en 1517. El *Defensorium* (contra Niphus) en 1519. El tratado *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri quinque,* en 1520 (ed. R. Lemay, 1960 [Thesaurus Mundi, 7]). El *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus liber,* en 1556. El *De nutritione et augmentatione,* en 1521. Edición de obras en Basilea (1567). — Véase Francesco Florentino, *Pielro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana,* 1868. — G. Spicker, *P. Pomponatius,* 1868 (Dis. inaug.).— Ludwig Muggenthaler, *P. Pomponatius,* 1868 (Dis. inaug.). — B. Podestà, *P. Pomponazzi,* 1868. — L. Ferri, *La psicologia di P. Pomponazzi,* 1877. — A. H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi,* ed. Ch. Douglas y R. P. Hardie, 1910, reimp., 1962. — E. Betzendörfer, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei P. Pomponazzis,* 1919 (Dis.). — C. Oliva, "Note sull'insegnamento di P. Pomponazzi", *Giornale crítico della filosofia italiana,* VII (1926), 83-103; 179-90; 254-75. — E. Weil, *Des Petrus Pomponatii Lehre von dem Menschen und von der Welt,* 1928 (Dis.). — G. Bianca, *P. e U problema délia personalità umana,* 1941. — John Hermán Randall, Jr., "The Place of P. in the Paduan Tradition", en Cap. II del tomo del mismo autor, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1960.

PONER, POSICIÓN. En sentido primariamente lógico, "poner" equivole a "sentar" — una premisa, una hipótesis; y también, por extensión, una doctrina. Lo que se pone en el acto de poner, τίθημι, es la tesis, θέσις. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo TESIS, que puede consultarse para algunos de los sentidos básicos del concepto de "posición".

En dicho artículo nos referimos asimismo a la noción de tesis en autores como Kant y Hegel, pero reservamos el presente artículo para uno de los sentidos fundamentales del "poner" en dichos autores, así como en varios filósofos contemporáneos. Advertiremos que en este último caso se usa asimismo el vocablo 'tético' como equivalente a 'posicional' (o 'ponente'), de modo que el presente artículo es asimismo un complemento del artículo TESIS.

El concepto del "poner" y de "lo puesto" en Kant está estrechamente relacionado con el concepto del "dar" y de "lo dado" (véase DADO). En rigor, son conceptos complementarios, de tal suerte que, por ejemplo, lo puesto tiene sentido sólo en cuanto que está relacionado —en la forma de la contraposición— con lo dado, y viceversa. De un modo general, Kant entiende el "poner" *(Setzen)* como la actividad por medio de la cual se impone a lo dado *(Gegebene)* un orden — primero el orden de las puras intuiciones *a priori* del espacio y del tiempo, y luego los conceptos *a priori* del entendimiento o categorías. Más específicamente, el poner es la función del entendimiento (v.), o, mejor dicho, el entendimiento consiste, por así decirlo, en una función "ponente". Aunque Kant usa muy poco el citado término, la capa trascendental (v.) no podría entenderse sin el concepto de "posición" (*Setzung*). En efecto, la posición en este sentido equivale sobre todo a la "síntesis" —o a las diversas series de "síntesis"— sin la cual el conocimiento no sería posible. Una vez admitido esto, pueden darse diversas interpretaciones al acto de "poner" y a la "posición" dependiendo del modo como se entienda en cada caso la actividad trascendental.

Kant entiende asimismo la posición *(Setzung)* como la característica de la existencia. Por eso dice que "ser" no es un predicado real, sino "la posición de una cosa" o de ciertas determinaciones de la cosa (*K. r. V.*, A 598 / 626). Ello quiere decir que la existencia es algo afirmado o reconocido como existente y no algo "deducido".

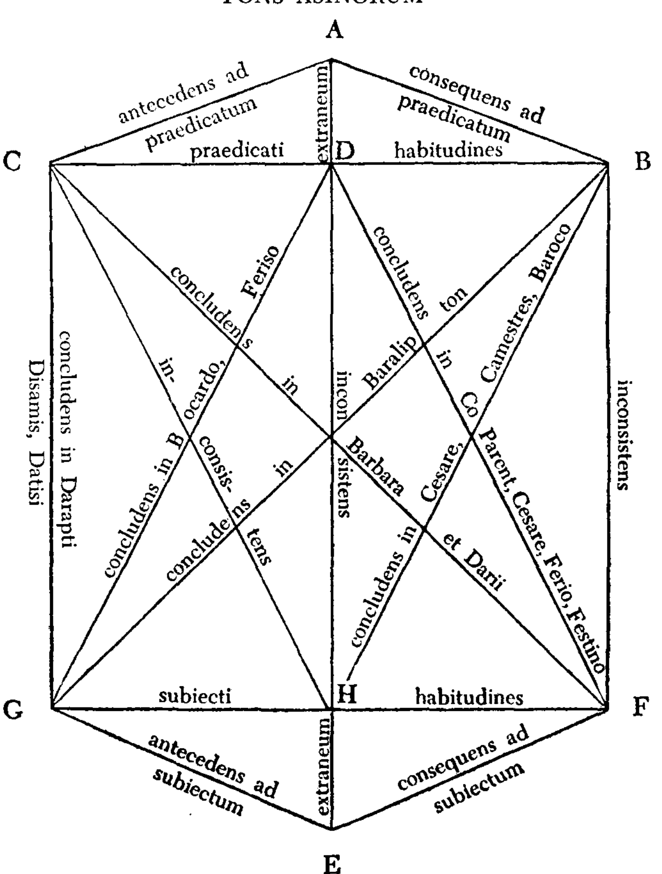
Importancia fundamental tiene el concepto de "poner" en Fichte. En principio, el sentido del "poner" en Fichte es análogo al anteriormente descrito en Kant. En efecto, "poner" quiere decir para Fichte primariamente "reconocer (como existente)". Ahora bien, la tendencia idealista de Fichte le hace considerar con frecuencia que el "poner" es básicamente "ponerse a sí mismo", es decir, "ponerse a sí mismo como existente", y que en ello consiste el Yo. En principio, este ponerse a sí mismo el Yo como existente no es distinto de la afirmación de que el Yo no puede no existir. Por tanto, no se trata, como a veces se supone, de postular un Yo que se pone a sí mismo y al ponerse a sí mismo pone el no-Yo y la limitación de sí mismo (véase No-Yo) como

si todo ello fuese un acto arbitrario. Según Fichte, no hay en este Yo que se pone a sí mismo y que "pone", además, el "mundo", ninguna arbitrariedad, porque es una necesidad. El Yo es necesariamente "auto-ponente" — lo que no impide, por lo demás, que esta "necesidad" sea su "libertad". Pero en el curso de su auto-posición y de lo que podríamos llamar la "heteroposición", el Yo fichtiano intensifica, y hasta exacerba, su actividad, de suerte que puede considerarse el "poner" como un "producir" — se entiende, "producir existencia". En todo caso, la dialéctica del poner y del ser puesto desempeña un papel capital en Fichte y, en general, en el idealismo (pues también hay en Hegel las nociones del *Setzen y* del *Gesetzseyn*).

Husserl, en cambio, trata del poner como un acto "tético" (véase TESIS); se trata primariamente de un "poner la existencia" en actos de creencia y otros diversos "actos" (de la conciencia intencional). Este tipo de "posición" (de "poner" o "dejar sentado") es distinto de la afirmación, por cuanto la existencia queda todavía entre paréntesis. En todo caso, la posición de la esencia no implica, según Husserl, la posición de ninguna existencia individual. Puede decirse que, en general, el concepto de posición en Husserl es comprensible únicamente dentro del marco de la conciencia intencional, si bien la significación de 'posición' va cambiando en dicho autor a medida que cambia su propia "posición" frente a la conciencia intencional (véase FENOMENOLOGÍA; HUSSERL [EDMUND]). Los actos ponentes de la conciencia son "actos téticos", por lo cual la "tesis" aparece como una cualidad de la función ponente de la conciencia y no simplemente como una afirmación de algo — o, si se quiere, no *todavía* como una afirmación de algo.

Autores contemporáneos que han seguido, cuando menos en parte, a Husserl, hablan del carácter tético o posicional (el que hemos llamado a veces "ponente") de la conciencia. Así, Sartre admite que, tal como ha dicho Husserl, no hay conciencia que no sea "posición de un objeto trascendente" ("no hay conciencia sin contenido"). Sin embargo, este autor pone de relieve que no todo acto de conciencia se convierte en objeto de un acto "tético". El ser hacia el cual trasciende "la conciencia desdichada", por ejemplo, no es relativo a la conciencia (ponente): "no hay —escribe Sartre— conciencia *de* este ser, por cuanto obsesiona la conciencia no tética (de) sí". Por otro lado, hay "posibles" que se hallan "presentes-ausentes" *no téticamente* a la conciencia presente. Toda esta cuestión es, por cierto, mucho más compleja de lo que puede desprenderse de las anteriores referencias, pero ellas bastan para mostrar la importante función que los conceptos de "poner" y "posición" tienen en varias direcciones del pensamiento contemporáneo. Agreguemos solamente que también Ortega y Gasset ha afrontado este problema al hilo de una crítica tanto del idealismo como de la fenomenología, la cual, al corregir el idealismo, lo llevó a perfección. En lo que toca al idealismo, Ortega ha escrito que queda en pie su exigencia "de oponer al pensamiento, gran constructor de ficciones, incansable *ponente*, la instancia de lo que venga *impuesto a él*, de lo *puesto por sí.* Esto será lo verdaderamente dado. Pero entonces no puede consistir lo dado en nada que el pensamiento encuentre en su camino después de comenzar a buscarlo y *como resultado* de un proceso intelectual *ad hoc* que aspira localmente a eliminar el pensamiento mismo". En cuanto a la fenomenología, Ortega ha indicado que es ingenuo creer que *"suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una 'conciencia ingenua', se ha evitado la posición que ésta hace", pues lo que se hace es *"poner* una realidad nueva y fabricada: la 'conciencia suspendida', cloroformizada". "La fenomenología —escribe también Ortega— consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquélla sin 'tomarla en serio', sin acompañarla en sus *posiciones (Setzungen),* suspendiendo su ejecutividad (*epokhé*). A lo que opongo dos cosas: 1º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollzie-*

PONS ASINORUM



hender Charakter) de la conciencia, su *ponencialidad,* es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia;* 2º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama 'reducción fenomenológica', sin que ésta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutiva y que ponga con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a ésta *Erlebnis* o vivencia." Hemos citado *in extenso* estos pasajes de Ortega para mostrar que la toma de posición frente al idealismo y a la fenomenología se funda en gran parte en una crítica de lo que podríamos llamar "el modo de poner" o "posición". (Estos pasajes proceden de *Prólogo para alemanes* [1961], pág. 74, y *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* [1958], pág. 333.)

PONS ASINORUM (puente de los asnos) es el nombre que recibe la figura por medio de la cual se representan en forma clara las relaciones necesarias para el descubrimiento del término medio en el silogismo, es decir, para la llamada *inventio medii.* Algunos autores han atribuido dicha figura a Juan Buridán, otros al discípulo de éste, Juan Dorp (autor de un *De arte inveniendi medium*); otros, a Sanderson (en su *Compendium* de 1680). Según Prantl (IV, 206), el primero que presentó el *pons asinorum* en la forma hoy día conocida fue Pedro Tartareto (VÉASE), en su *Comentario a Porfirio* (1581). Tartareto se propuso hacer *plana atque perspicua* la *ars* de descubrir "todo término medio". La figura en cuestión es *(apud* Prantl) la que insertamos en la página anterior.

POPPER (KARL R.) nació (1902) en Viena y fue (1937-1945) profesor en la Universidad de Nueva Zelandia. Desde 1945 profesa en la "London School of Economies". Aunque no fue miembro del Círculo de Viena (VÉASE), los problemas tratados por Popper en sus trabajos lógicos y epistemológicos han sido enfocados de modo similar al que tuvieron en dicho Círculo. Popper se ha opuesto tanto al "psicologismo" como al "inductivismo" (por el cual entiende la metodología baconiana o de tipo baconiano) y se ha esforzado por fundamentar lo que ha llamado "la lógica de la investigación" (o del "descubrimiento científico). La más importante, o conocida, contribución de Popper al respecto es lo que se ha considerado como su versión de la teoría neopositivista de la verificación (VÉASE). Según Popper, lo que importa es hallar un método capaz de distinguir entre proposiciones científicas y proposiciones no científicas. El criterio de significación", tan loado por los neopositivistas, es a este respecto insuficiente y, en todo caso, arbitrario. En vez de este criterio Popper propone lo que se llama "la tesis de la falsificabilidad" (o, en la versión de Sánchez de Zavala cit. infra, "la tesis de la falsabilidad", de 'falsar' *[falsifizieren, to falsify],* a diferencia de 'falsificar'). *Grosso modo* la tesis en cuestión sienta que una proposición es propiamente científica cuando puede ser "falsada" por algún hecho que sería ejemplo de una posibilidad excluida por la proposición. La compatibilidad de una proposición científica con todas las observaciones o hechos posibles no demuestra que tal proposición es verdadera; en rigor, demuestra que no lo es. Una proposición o, en general, una hipótesis que explique todos los hechos a los cuales se refiere, es decir, una proposición "no faisable" debe ser rechazada como no científica. La probabilidad de que una hipótesis sea verdadera es un criterio insuficiente, pues hay hipótesis sumamente probables que no explican nada, o casi nada; mejor dicho, el que expliquen nada, o casi nada, las hace justamente harto probables. Las proposiciones científicas, en suma, son aquellas que son faisables o refutables, es decir, aquellas para las cuales puede concebirse la posibilidad de ser faisables o refutables. Por eso la ciencia consiste no sólo en confirmación de hipótesis, sino en pruebas para ver si las hipótesis son falseables.

Estas ideas de Popper lo han llevado a rechazar el "inductivismo"; la ciencia no consiste en una colección de observaciones de las cuales inferimos leyes o hipótesis, sino en un examen critico de hipótesis destinado a eliminar las que conduzcan a conclusiones falsas. La forma lógica de un sistema científico —escribe Popper— debe ser tal que pueda ser puesta de relieve, mediante pruebas empíricas, en un sentido negativo: *debe ser posible para un sistema científico el ser refutado por la experiencia."* Popper basa su idea en lo que llama "asimetría entre verificabilidad y falsabilidad" — una "asimetría que procede de la forma lógica de los enunciados universales", los cuales "no son nunca derivables de enunciados singulares pero pueden ser contradichos por enunciados singulares".

Popper ha sometido a crítica las teorías sociales de varios autores, particularmente las de Platón, Hegel y Marx, a quienes ha acusado a la vez de "historicismo" (VÉASE) y de "fatalismo". No hay, según Popper, inevitabilidad en la historia. Aunque hay en la crítica mencionada de Popper supuestos diversos no relacionados con las ideas indicadas anteriormente —por ejemplo, el supuesto de que la historia está hecha fundamentalmente por el esfuerzo de individuos y no se halla sometida a ninguna ley que trascienda los individuos— la filosofía social y la filosofía de la historia de Popper se hallan asimismo fundadas en sus nociones epistemológicas. Por ejemplo, la refutación por Popper del marxismo se basa en gran parte en la alegación de que para el marxista todo lo que sucede debe confirmar la hipótesis marxista sin tener en cuenta que la "falsabilidad" debe ser una condición indispensable del enunciado hipotético. También se basa en gran parte en la crítica por Popper de lo que llama "esencialismo" o tendencia a creer que se puede conocer "la verdadera naturaleza" de aquello de que se habla.

Junto a las ideas mencionadas hay que destacar en Popper su elaboración de la noción de probabilidad como probabilidad lógica, y no estadística (véase INDUCCIÓN; PROBABILIDAD) y su esfuerzo para contrarrestar varias objeciones contra su idea de que una hipótesis científica tiene que ser refutable — por ejemplo, la objeción de que ninguna observación puede propiamente hablando refutar un enunciado de probabilidad. En este último respecto debe mencionarse que Popper distingue entre observaciones estadísticas y leyes estadísticas. También ha distinguido entre grados de falsabilidad, lo cual permite evitar varias objeciones formuladas por los que han insistido en la verificabilidad más que en la falsabilidad.

Obras: *Logik der Forschung*, 1935. Trad. inglesa por el autor, con varios "Nuevos Apéndices": *The Logic of ScientificDiscovery*, 1959 (trad. esp.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1962, por Víctor Sánchez de Zavala, que propone las expresiones antes mencionadas 'falsar', 'falsable' y 'falsabilidad'). — *The Open Society and Its Enemies*, 1945, nueva ed., 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*). — *The Poverty of Historicism*, 1957 [antes publicado en *Económica*, N. S., XI, Nos. 42 y 43 (1944) y XII, Nº 46 (1945)] (trad. esp.: *La miseria del historicismo*, 1961). — *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, 1961 [Henriette Herz Trust British Academy Lecture 1960. Proceedings, 46]. — *Conjectures and Réfutations: The Growth of Scientific Knowledge*, 1962. — Entre los artículos y ensayos de P. citamos: "What is Dialectic?", *Mind*, N. S., XLIX (1940), 403-26. — "New Foundations for Logic", *ibid.*, LVI (1947), 193-235. — "Three Views Concerning Human Knowledge", en *Contemporary British Philosophy*, t. III (1956). — "Philosophy of Science: A Personal Report", en *British Philosophy at Mid-Century*, 1957, ed. C. A. Mace.

Véase Hans Albert, "Der kritische Relationismus K. R. Poppers", *Archiv für Rechts-Sozialphilosophie*, XLVI (1960), 391-415.

PORFIRIO (232/233-*ca.* 304), de Tiro, fue primero, en Atenas, discípulo de Longino, y luego, en Roma —probablemente a partir de 262—, discípulo de Plotino. Biógrafo de éste —cuyas *Eneadas* corrigió y compiló—, Porfirio es autor, además, de numerosos tratados sobre muy diversas materias, entre las cuales figuran la matemática, la lógica, la astrología, la religión, la historia, la retórica y la moral, y de comentarios a Platón y a Aristóteles. Particularmente conocida a influyente fue la llamada *Isagoge* o *Introducción* al tratado aristotélico sobre las categorías. Esta obra, comentada por Ammonio, Elias y David, y traducida al latín por Boecio, tuvo una enorme repercusión en la literatura filosófica de la Edad Media. Su objeto es el estudio de los llamados *predicables* (VÉASE) o cinco voces y ha sido considerada como la base de la disputa medieval sobre los universales (v.). Influyentes también filosóficamente fueron sus *Sentencias acerca de los inteligibles*, redactadas en forma aforística. Aunque Porfirio basó principalmente sus ideas en las de su maestro Plotino, acentuó considerablemente las tendencias eclécticas que se habían abierto ya paso en el neoplatonismo; no es extraño, por lo tanto, encontrar en los textos de Porfirio intentos de unir las doctrinas platónicas, aristotélicas y plotinianas con otras de Posidonio y de Antioco de Ascalón. Característico de Porfirio es, además, la acentuación de las cuestiones éticas y religiosas, hasta el punto de que se ha dicho alguna vez que la filosofía de Porfirio tiene por objeto principal preparar el alma, mediante la purificación ascética, para la contemplación del mundo inteligible y, en último término, de la Unidad suprema. Algunas de las principales diferencias entre las opiniones de Plotino y las de Porfirio pueden entenderse desde el último citado punto de vista. Entre tales diferencias destaca la concepción que Porfirio tiene de la naturaleza del mal. Según Porfirio, el mal no reside en la materia, sino en el alma misma en tanto que ésta no se halla regida por el espíritu inteligible. Pero cuando el alma puede, por la purificación ascética y la contemplación, desprenderse del mal, puede efectuar sin otro obstáculo su ascenso, es decir, cumplir con su destino. Así, mientras Plotino concebía el ascenso como una dominación del mal de la materia, manifestada en el cuerpo, Porfirio lo concibe como un dominio del alma sobre sí misma. La clasificación porfiriana de las virtudes es parecida a la plotiniana, pero es más completa y elaborada. Según Porfirio, hay cuatro tipos de virtudes en sentido ascendente. Las primeras, e inferiores, son las virtudes de la vida civil, o virtudes políticas; las segundas son las virtudes catárticas o purificadoras, cuyo fin es la apatía (con respecto a las pasiones del cuerpo y a las afecciones del alma); las terceras son las virtudes que encaminan el alma hacia el *nous;* las cuartas, y supremas, son las virtudes paradigmáticas, que son virtudes del propio *nous* y no, como las anteriores, solamente del alma. Es de observar que Porfirio no consideraba la teurgia (v.) como una actividad superior, aunque tampoco la descartaba por completo. Desde el punto de vista religioso, Porfirio defendió celosamente lo que consideraba como la religión tradicional helénica —y que, de hecho, era una mezcla de ciertos elementos de tal religión con especulaciones filosóficas— contra sus detractores y, en un tratado especialmente escrito al efecto, contra los cristianos. A este fin daba interpretaciones alegóricas de los mitos religiosos populares. El escrito de Porfirio *Contra los cristianos*, en quince libros, fue objeto de refutaciones por varios escritores eclesiásticos (entre ellos Eusebio de Cesárea). Gracias a estas refutaciones se conservan algunos fragmentos, pues el tratado fue quemado en 435 por orden de Teodosio II.

La *Vida de Plotino* apareció editada por vez primera en la edición de obras de Plotino (Basilea, 1580, y 1615); es usual desde entonces incluirla en todas las ediciones de las *Eneadas* (Cfr. la bibliografía del artículo sobre Plotino con la referencia a las ediciones de Harder, Bréhier, Cuento y Faggin: una edición separada es la de G. Pugliese Carratelli, *Porfirio, Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri*, 1946). Ediciones de la *Vida de Pitágoras*: trad. latina de Holstenius, Roma, 1630; ed. de Kiessling, Leipzig, 1815-16; ed. Westermann como apéndice al Diogenes Laercio de Gobet, París, 1950; ed. Walter Burkert [Texte und Kommentare. Eine Altertumswissenschaftliche Reihe, ed. O. Gigon, F. Heinimann, O. Luschnat]. Las sentencias sobre los inteligibles ('Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά) fueron editadas también por Holstenius en la citada edición de la *Vida de Pitágoras, y* luego por B. Mommert, Leipzig, 1907. Una Epístola sobre los dioses demonios, en Venecia, 1947. La *De quinqué vocis sive in Categoriae Aristotelis introductio* ('Εισαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας), en París, 1543 (es usual incluirla en ediciones de Aristóteles, especialmente del Organon; véase, por ejemplo, la edición de I. Bekker). Véanse los comentarios griegos de la *Isagoge* en la edición de *Commentaria in Aristotelem graeca* citados en la bibliografía del artículo ARISTOTELISMO (especialmente IV, 3, XVIII, 1, XVIII, 2: comentarios respectivamente de Ammonio, Elias y David). En cuanto a los comentarios latinos, son importantes, además de los que hizo Boecio a su traducción (Cfr. *Pat. Lat.* de Migne, LXIV, 71-158), los de Sylvester Maurus, en el siglo XVII, incluidos en la edición de sus comentarios a Aristóteles (Roma, 1668; reed. por F. Ehrle, t. I, 1885). El *De abstinentia ab* «su *animalium*

fue editado en 1548 (posterior edición de J. Rhoer, 1767). El *De antro nympharum* fue editado por R. M. van Goens en 1765. La *Epistola ad Marcellam*, por A. Maius, 1816, y 1831. El *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, por G. Wolff, 1856, reimp., 1962. Las *Quaestionae Homericarum*, por H. Schrader, 2 vols., 1880. La *Introducción* sobre Ptolomeo, por Hieron, 1559. Del escrito Κατὰ Χριστιανῶν se han conservado sólo algunos fragmentos en Macarius Magnes (edición y traducción de los mismos por A. Harnack, 1916). Véase también la edición de *Opuscula*, de A. Nauck, 1886, y del Comentario a la teoría de la armonía de Ptolomeo, por I. Dühring, 1930 (con traducción alemana y comentario por el mismo autor, 1934). — Además de los comentarios de los citados autores de ediciones de Porfirio (especialmente de las más recientes), véase: J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, 1913. — Amos Berry, *Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation*, 1933. — Willy Theiler, "Porphyrios und Augustin" (*Schriften der Königsberger Gelehr. Gesell*, 10 Jahr. Geisteswiss. Kl. Heft 1, 1933). — Heinrich Dörrie, *Porphyrios' "Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, 1959 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 1959]. — Véase también la bibliografía del artículo NEOPLATONISMO. Para los intérpretes de la *Isagoge*, véase A. Busse, *Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porfirios*, 1892.

PORFIRIO (ÁRBOL DE). Véase ÁRBOL DE PORFIRIO.

PORT-ROYAL. Véase JANSENISMO y PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

PORT-ROYAL (LÓGICA DE). En el artículo JANSENISMO nos hemos referido a la llamada "Lógica de Port-Royal", *La Logique, ou L'Art de Penser*, a veces atribuida exclusivamente a Antoine Arnauld (v.) y publicada bajo su nombre o en colecciones de sus obras, y a veces atribuida a Pierre Nicole (v.), con revisiones y mejoras introducidas por Arnauld. Según parece, la "Lógica de Port-Royal" fue compuesta por Arnauld y Nicole; de acuerdo con dos notas citadas en el catálogo manuscrito de los libros del Abate Goujet y reproducidas por Barbier *(Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, 1806, t. I, pág. 496; *apud* C. Jourdain, *Oeuvres philosophiques d'Arnauld*, 1843, "Introducción", pág. xi), "los discursos [preliminares] y los agregados son de Nicole; las primeras partes son de Nicole, con la colaboración de Arnauld; la cuarta parte, que trata del método, se debe sólo a Arnauld". El título original completo de la obra es: *La Logique, ou L'Art de Penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement.* Fue compuesta *comme une espèce de disertissement* para la educación de un *jeune seigneur*, Honoré d'Albert, duque de Chevreuse. La primera edición apareció en París en 1662; la segunda edición apareció en 1664, y pronto se publicaron nuevas ediciones, cada una de ellas, hasta la quinta, con correcciones, agregados y mejoras, traduciéndose a otras lenguas (al latín, al inglés, etc.). Es común considerar que la "Lógica de Port-Royal" está basada en principios cartesianos, y algunos autores la presentan como "la lógica [y, podrían agregar, la metodología] derivada de Descartes", pero aunque los autores de la "Lógica" usan principios e ideas de Descartes, y en algunas partes (como las que se refieren al análisis y a la síntesis) son muy cartesianas, hay otros elementos en la obra (por ejemplo, la teoría de las formas del razonamiento es fundamentalmente aristotélica). La "Lógica de Port-Royal" alcanzó pronto gran predicamento entre filósofos de muy diversas escuelas, incluyendo muchos hostiles al jansenismo y hasta al cartesianismo.

En la forma más frecuentemente publicada, la "Lógica de Port-Royal" contiene dos "Discursos" (el segundo, agregado después de la primera edición y conteniendo respuestas a varias objeciones) y cuatro partes. En el "Primer Discurso" los autores tratan del "buen sentido y la justeza del espíritu en el discernimiento entre lo verdadero y lo falso" y advierten que se introducirán en la "Lógica" ciertas "reflexiones nuevas" que no se hallan en las "Lógicas ordinarias". En el preámbulo, incluido en la Primera parte, los autores definen la lógica como "el arte de conducir bien la razón en el conocimiento de las cosas, tanto para instruirse a sí mismo como para instruir a los demás". Este arte, agregan, "consiste en las reflexiones que los hombres han hecho sobre las cuatro principales operaciones de su espíritu: *concebir, juzgar, razonar y ordenar"*. Concebir es poseer una visión simple de las cosas que se presentan a nuestro espíritu; la forma por medio de la cual nos representamos las cosas es llamada "idea". Juzgar es unir varias ideas y afirmar de una que es la otra, o negar de una que sea la otra. Razonar es formar un juicio a base de varios otros juicios. Ordenar es disponer diversas ideas, juicios y razonamientos sobre un mismo sujeto de modo que se pueda conocer este sujeto; el ordenar es "el método". De acuerdo con esta cuádruple clasificación de las operaciones del espíritu, la "Lógica" contiene las cuatro siguientes partes: la primera, "sobre las ideas o sobre la primera acción del espíritu, que se llama *concebir"*; la segunda, sobre los juicios; la tercera, sobre el razonamiento; la cuarta y última, sobre el método. En la primera parte se considera la naturaleza y origen de las ideas, diversas clases de ideas (de cosas y de signos; generales, particulares, etc., etc.), la claridad y la distinción en las ideas, la definición y la significación. En la segunda parte se consideran las palabras como elementos de las proposiciones, las proposiciones y sus clases (simples, compuestas, etc.), la definición, la conversión. En la tercera parte se estudian los silogismos, los "lugares" ("tópicos") y los sofismas. En la última parte se estudia la naturaleza del saber, los métodos de demostración, las reglas principales del método de las ciencias (dos reglas para cada una de las definiciones, axiomas, demostraciones y método), la creencia en acontecimientos que dependen de la fe, y el juicio sobre los "accidentes futuros". Aunque los autores de la "Lógica de Port-Royal" estiman que todas las partes de la "Lógica" son fundamentales, parecen dar una importancia especial a la primera y a la cuarta. En efecto, la primera parte estudia los elementos básicos de todo conocimiento (las "ideas") y la cuarta estudia "una de las partes más útiles e importantes de la lógica", es decir, lo que podría llamarse "el esqueleto lógico" de las ciencias.

C. Liebmann, *Die Logik von Port-Royal im Verhältnis zu Descartes*, 1902 (Dis.). — J. Kohler, *Jansenismus und Cartesianismus*, 1905. — Robert

G. Rembsberg, *Wisdom and Science at Port-Royal and the Oratory,* 1940. — Domenico De Gregorio, *La Lógica di Porto-Reale,* s/f. (1956). — Wilbur Samuel Howell, Logic *and Rhetoric in England,* 1500-1700, 1956 [sobre la influencia de la "Lógica de Port-Royal" en Inglaterra]. — Para otros estudios, especialmente estudios de autores franceses, sobre la "Lógica de Port-Royal", véase bibliografía de JANSENISMO.

PORTA (GIAMBATTISTA PORTA). Véase FISIOGNOMÍA.

POSESIÓN. Véase PRIVACIÓN.

POSIBILIDAD. El concepto de posibilidad ha sido examinado con frecuencia en estrecha relación —y contraste— con el concepto de realidad (véase REAL y REALIDAD). Se han manifestado al respecto dos posiciones extremas. Según una de ellas, lo que ante todo "hay" es lo posible, de modo que lo real puede definirse sólo en tanto que entre dentro del marco de una previa posibilidad. Según otra de ellas, solamente puede hablarse con sentido de lo real; la realidad está compuesta de puras actualidades. La primera posición es defendida, implícita o explícitamente, por autores como Wolff. La segunda posición es mantenida por los megáricos y, en diversa medida, por autores como Hobbes y Bergson. La mayor parte de las opiniones al respecto son, sin embargo, un compromiso: según ellas, puede hablarse tanto de lo real como de lo posible. Así sucede con Aristóteles. Cierto que hay en este autor varias dificultades derivadas de los diversos términos por él empleados en relación con nuestro problema y de las distintas interpretaciones que pueden darse a tales términos. Por ejemplo, lo posible, τὸ δυνατόν, puede ser entendido como lo potencial. En tal caso la noción de posibilidad está en íntima relación con la de potencia (v.). Lo posible puede ser también entendido como lo contingente, τὸ ἐνδεχόμενον. En tal caso, la noción de contingencia (v.) está ligada a la de posibilidad. Uno de los modos de dilucidar esta cuestión consiste en examinar el significado de 'es posible que' dentro de la lógica modal. Lo hemos hecho en el artículo sobre la modalidad (v.). En el presente artículo nos referiremos, pues, casi exclusivamente al problema que plantea la noción de posibilidad dentro de la metafísica.

El propio Aristóteles se ha referido al asunto en *Met.,* θ 3, 1046 b 28 sigs., donde se ha opuesto a la tesis megárica, según la cual hay sólo acto. Aunque lo central es aquí la noción de potencia, nos encontramos con que para entenderla debemos referirnos al concepto de posibilidad. En efecto, el Estagirita define lo posible diciendo que "algo es posible si al pasar al acto del cual se dice que este algo tiene la potencia, no resulta de ello ninguna imposibilidad". Aunque se ha observado con frecuencia (Bonitz, Hamelin, Ross, Tricot) que esta definición constituye un círculo vicioso, nos apunta a una de las concepciones de la posibilidad que luego fueron detalladamente analizadas: aquella según la cual 'posible' significa 'lógicamente posible' (en cuyo caso la posibilidad es equivalente a la no repugnancia lógica). Junto a este significado encontramos otro, según el cual 'posible' significa 'realmente posible' (en cuyo caso la posibilidad es equivalente a la potencia — o, mejor dicho, a la potencia subjetiva). Esta distinción fue aceptada y elaborada por la mayor parte de los escolásticos medievales. Aunque lo posible es definido con frecuencia como lo que puede ser y no ser *(quod potest esse et non esse),* o también como lo que no es y puede ser *(quod non est et esse potest),* tal "poder" (llamado en ocasiones *aptitudo,* y hasta *aptitudo ad existendum*) se entiende en algunas ocasiones lógica *(possibile logicum) y* en otras ocasiones realmente *(possibile reale).* Junto a esta distinción hay que mencionar otras. Se distingue, por ejemplo, entre la posibilidad absoluta (o, como dice Santo Tomás, lo *possibile secundum se)* y la posibilidad relativa (o lo *possibile in ordine ad potentiam activam*). La posibilidad absoluta es llamada también *intrinseca*; la posibilidad relativa, *extrinseca.* Estos dos términos son fundamentales en relación con un problema: el de la esencia (v.) y el del modo de estar las esencias en la mente divina. Nos hemos referido a este punto en el artículo citado. Aclaremos aquí que una esencia es llamada *intrínsecamente posible* cuando sus notas internas no son contradictorias, y *extrínsecamente posible* cuando necesita una causa que la lleve a la existencia. Cuando se ha preguntado en qué relación están las esencias posibles con la divinidad, se han dado dos respuestas fundamentales. Según una —mantenida por Santo Tomás y algunos filósofos modernos de tendencia intelectualista—, tales esencias dependen fundamentalmente de la esencia divina y formalmente del entendimiento divino; no puede, pues, decirse que los posibles (en el sentido anterior) dependan de la voluntad divina. Las esencias son aquí entendidas como esencias intrínsecamente posibles. Según la otra —mantenida por Duns Escoto y Descartes—, las esencias posibles dependen de la voluntad divina; su ser le es dado desde fuera y por eso las esencias son aquí entendidas como extrínsecamente posibles. Observemos que el tomismo tiende a rechazar tanto que las esencias posibles sean meramente extrínsecas como que no haya en última instancia posibles. Por eso en el tomismo los posibles no son ni creaciones arbitrarias de la voluntad divina ni algo derivado de la constitución de las cosas reales. Los posibles están *eminentemente* en la esencia divina; *virtualmente* en la potencia divina capaz de llevarlas a la existencia, y *formalmente* en el entendimiento divino (de un modo primario) y en los entendimientos creados (de un modo secundario).

Estas cuestiones se reiteraron en la época moderna, cuando menos durante el siglo XVII. Pero junto a ellas se suscitó de nuevo el antiguo problema de la relación entre lo real y lo posible. Algunos autores siguieron manteniendo tesis que consideraban cercanas a la "platónica": las "entidades posibles" no existen al modo como existen las cosas físicas, pero puede decirse de ellas que son y que su ser consiste en residir en un "cosmos inteligible" del que son extraídas con el fin de actualizarse. Leibniz no se hallaba lejos de esta posición, y aun sostenía que todos los posibles tienen la tendencia a llegar a ser reales. Pero reconocía que no todos los posibles pueden actualizarse del mismo modo, y por eso introdujo la noción de composibilidad (VÉASE). Los posibles, en suma, son esencias que tienden a la existencia (VÉASE). Hobbes, en cambio, niega toda inserción de lo posible en lo real y sostiene que lo no real

no es posible *(De corp.*, 10, 1). Como los megáricos, por lo tanto, y como Bergson, se afirma aquí que sólo transcurre lo compuesto de actualidades. El supuesto fundamental de tal opinión es la identificación de lo posible con lo posible meramente lógico y su olvido de la vinculación que mantiene la posibilidad con alguna forma de potencia. Otros autores, como Spinoza, admiten que las cosas reales son reales en la medida en que han sido posibles. Esta opinión, de la que ha participado buena parte del racionalismo moderno, ha llegado, en su último extremo, a reducir la posibilidad real a la ideal y a hacer de la posibilidad un *possibile logicum.* Como en Wolff, la ciencia de la posibilidad es entonces la ciencia de la realidad. Otros, como Kant, han intentado mediar entre la tesis que ha negado la posibilidad y la que la ha convertido en fundamento de lo real. Lo posible queda situado entonces en el plano trascendental. Por eso la posibilidad es para Kant una de las categorías de la modalidad correspondiente a los juicios problemáticos, y anuncia que lo posible es "lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y a los conceptos)". Era natural que, al ser rechazada la cosa en sí, Fichte y Schelling convirtieran la posibilidad en principio de todo ser. Mas esta posibilidad va ligada entonces indisolublemente a la noción de potencia y significa, propiamente, la libertad positiva de lo absoluto. En una misma dirección parece moverse el idealismo inglés, y Bradley ha puesto de relieve muy enérgicamente los supuestos últimos de esta concepción de lo posible. "La posibilidad —escribe— implica la separación entre el pensamiento y la existencia. Mas, por otro lado, como estos dos extremos son esencialmente la misma cosa, cada uno de ellos en tanto que escindido del otro, es internamente defectuoso. De ahí que si lo posible *pudiese* ser completado como tal, habría pasado a lo real. Pero, al alcanzar este fin, habría cesado completamente de ser mero pensamiento y, en consecuencia, no sería ya posibilidad" *(Appearance and Reality,* 1893, pág. 338). Lo posible implica entonces la división parcial entre la idea y la realidad. En sí mismo, lo posible no es real. Pero su esencia trasciende parcialmente las ideas y solamente posee una significación cuando es posible realmente. La negación de la posibilidad incondicionada, es decir, de la existencia en sí de la posibilidad pura, constituye de este modo un intento de recapitulación por parte del idealismo, de las posiciones clásicas. Pero aun este esfuerzo se ha estrellado contra diversos intentos de resurrección de posiciones que parecían abandonadas.

Una de ellas es la de Bergson. Este filósofo quiere mostrar la falacia de la interrogación que parece desencadenar el problema de lo posible al preguntarse cómo puede entenderse que haya un ser y no más bien una nada. Ahora bien, no sólo lo real no puede entenderse, según dicho pensador, como algo fundado en lo posible, sino que lo posible tiene que ser explicado por lo real. Así, en vez de hablarse de un futuro como algo posible, debe hablarse de un futuro que "habrá sido posible", pues "lo posible no es sino lo real a lo cual se añade un acto del espíritu que rechaza su imagen al pasado una vez producida" *(La pensée et le mouvant,* págs. 126-7). Por consiguiente, lo real es lo que se hace posible y no lo posible lo que se convierte en real. El análisis bergsoniano de la idea de posibilidad es de este modo el exacto paralelo de su análisis de la idea de la nada (VÉASE) y, sobre todo, de la afirmación de que "la idea de la nada, cuando no es la de una simple palabra, implica tanta materia como la del todo, agregándole una operación del pensamiento" *(op. cit.,* pág. 124). La última finalidad de tal negación de la fundamentación de la realidad partiendo de la posibilidad, es la eliminación de todo racionalismo en la consideración de lo real, racionalismo que se insinúa siempre que se hace de lo real uno de los muchos resultados en que puede desembocar lo posible. Mas tal noción no excluye la idea de lo posible como la mera indicación de una ausencia de obstáculo para que algo acontezca; precisamente en esta confusión de lo posible como simple no haber obstáculo, con la posibilidad como fundamento de la realidad, radican algunas de las más típicas dificultades en el análisis de lo real.

Algunas de ellas por lo menos intentó solucionar la teoría de la posibilidad de A. von Meinong. La posibilidad es, por lo pronto, al entender de este filósofo, una cualidad modal de los seres que llama "objetivos". La adscripción de la posibilidad a los objetivos y no a los objetos impide no sólo eludir las dificultades que analizó independientemente Bergson, sino también entender unívocamente lo posible. Pues la posibilidad es susceptible de aumento y de disminución; es una "propiedad cuantitativa" que puede alcanzar los límites de la efectividad. La distinción entre la efectividad de lo posible y la realidad propiamente dicha se debe a que lo posible corresponde a los "objetivos", de tal suerte que la existencia de una cosa equivale a la indicación de la efectividad de su existencia. La realidad como tal, en cambio, es propia sólo de los objetos, que se distinguen de los objetivos por ser correlatos de percepciones y no de suposiciones o juicios. De la posibilidad mínima a la posibilidad máxima o efectividad hay una gradación que permite hablar de lo efectivo como de una posibilidad mayor y de lo posible como de una efectividad menor, uniendo de este modo lo que parecía irremediablemente desgajado: la posibilidad y la efectividad o factualidad.

Con ello se elimina, al parecer, uno de los problemas más graves planteados por "los posibles": éstos no existen, pero, en cambio, puede decirse que subsisten. Una opinión análoga han mantenido otros autores, tales como Hans Pichler, Günther Jacoby y N. Hartmann. Este último considera, además, la posibilidad, la realidad y la necesidad como modos de ser, como formas opuestas a las categorías constitutivas, esto es, como modalidades ontológicas. Según Hartmann, que sigue con ello las orientaciones tradicionales, no es lo mismo la posibilidad que la posibilidad real: "aquélla" —escribe— reclama con razón el ancho campo de una multiplicidad de 'posibilidades', pero no puede cumplir con la vieja exigencia de llegar a una realidad; ésta, en cambio, se muestra como una rigurosa referencia a una serie de condiciones reales, y con ello se convierte en expresión de una relación real. Ambas clases de ser posible tienen con ello el carácter tradicional de ser un 'estado

del ente'" (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938; pág. 9; trad. esp.: *Posibilidad y efectividad*, 1956 — como vol. II de *Ontología*). Hay tantas formas de posibilidad como formas de realidad.

Según Amato Masnovo (v.), el hombre (una mente finita) no puede conocer los posibles como fundamento de las cosas reales. Hay que empezar con el conocimiento de lo real y llegar a lo posible. Sin embargo, a diferencia de Bergson, Masnovo no cree que lo posible sea ontológicamente (y no sólo gnoseológicamente) derivado de lo actual, pues una mente infinita conoce directamente los posibles como fundamento de las cosas actuales por cuanto dicha mente infinita crea efectivamente tales cosas.

Un modo de entender la noción de posibilidad distinto de los anteriores, pero en todo caso de índole declaramente metafísica —u "ontológica"— es el que se halla en autores con mayor o menor justicia calificados de "*existencialistas*" o, cuando menos, "existenciales" — en el sentido por lo menos de haberse ocupado de la noción de posibilidad en estrecha relación con el problema de la existencia (VÉASE) humana. Nos referiremos brevemente a dos casos. Por un lado, Heidegger ha entendido el ser posible no como algo que es en potencia y puede actualizarse, o como un reino de posibilidades del cual se elige, o puede elegir, una por encima de las demás, sino como un modo de ser del Dasein (VÉASE) por el cual el *Dasein* se proyecta a sí mismo (véase PROYECTO) en su ser, en cuanto en su ser *le va* su ser. Que "la posibilidad sea más alta que la realidad", como escribe Heidegger, no significa que lo posible sea "más amplio" que lo real, y que este último sea solamente una parte —la parte "actualizada"— del primero; significa que el ser posible es un "poder-ser" (*Sein-können*) en cuanto un "hacerse a sí mismo" en un *ser*. En otros términos, la posibilidad no es para Heidegger primariamente posibilidad lógica o siquiera, en el sentido de "los posibles" de los escolásticos y de Leibniz, ontológica, sino "existenciaria". Por otro lado, Abbagnano recoge la noción de posibilidad de Heidegger (y de Kierkegaard) y se opone a ellas, pero mantiene el *carácter* "existencial" de la posibilidad. Según Abbagnano —que designa su doctrina como "existencialismo positivo"—, Kierkegaard se había atenido a una noción de posibilidad como posibilidad negativa. En cuanto a Heidegger, había considerado todas las posibilidades como iguales, excepto la posibilidad de la propia muerte. Frente a ello, Abbagnano afirma que la posibilidad es positiva; no consiste en un vacío ni en una elección entre diversos "posibles" (por ejemplo, "valores posibles") ni tampoco en un simple "elegirse a sí mismo". Consiste en una elección de valor de carácter "existencial". En suma, Abbagnano aspira a unir el carácter existencial de la posibilidad con su carácter de elección de algo "valioso".

Los análisis anteriores son de naturaleza principalmente ontológica. La noción de posibilidad ha sido examinada también desde el punto de vista lógico. La diferencia entre los dos puntos de vista se expresa del modo siguiente: la posibilidad ontológica se refiere a un término singular —como se ve en la frase 'Este perro amarillo sobre mi mesa es posible'—, en tanto que la posibilidad lógica se refiere a proposiciones — como se ve en la frase 'Es posible que un perro amarillo sea un buen cazador'. Hemos tratado de la noción de posibilidades desde el ángulo lógico en el artículo Modalidad. Advertiremos, sin embargo, que la forma como es usada la expresión 'Es posible que' en la lógica modal no elimina todos los problemas que plantea la noción de lo posible. Por eso muchos lógicos y semióticos contemporáneos, sin abandonar las bases lógicas, han planteado de nuevo a este respecto problemas ontológicos (en el sentido de 'ontología' a que nos hemos referido al final del artículo sobre este vocablo). Se han distinguido en estos análisis muchos autores, de los cuales mencionamos a Russell, Broad, Carnap, Quine y N. Goodman. Uno de los modos como ha sido atacada la cuestión ha sido mediante la teoría russelliana de las descripciones (véase DESCRIPCIÓN). Otros autores han examinado a fondo el *status* de los términos llamados *disposicionales* — como 'lavable', 'ponderable', etc. Nos hemos referido a esta cuestión en el artículo DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL. Común a todos estos intentos es el no dar ninguna solución de tipo ontológico en el sentido tradicional sin antes haber explorado todos los problemas de naturaleza lógica y semántica. Se reconoce, además, usualmente, que cuando se da una solución ontológica, ésta depende de una previa decisión adoptada en la disputa de los universales (VÉASE).

Además de las obras de los autores referidos en el texto a quienes se han dedicado artículos especiales, véase: J. von Kries, *Ueber den Begriff der objektiven Möglichkeit*, 1888. — J. M. Verweyen, *Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntniskritik*, 1913. — Scott Buchanan, *Possibility*, 1927. — A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, 2 vols., 1931-1932. — Varios autores, *Possibility*, 1934 [University of California Publications in Philosophy, 17]. — L. Machado Bandeira de Mello, *O real e o possivel. Ontologia da possibilidade*, 1954. — Nicola Abbagnano, "Problemi di una filosofia del possibile", Cap. V de *Possibilità e liberta*, 1956 (trad. esp.: *Filosofía de lo posible*, 1957).

Sobre la noción de posibilidad en varios autores, épocas o corrientes: N. Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff", en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Phil.-hist. Klasse, 1937, reimp. en *Kleinere Schriften*, vol. II, 1957, págs. 85-100. — Pierre Maxime Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, 1960. — Josef Stallmach, *Dunamis und Energeia*, 1960 [Monographien zur philosophischen Forschung, 21]. — G. Funke, *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System*, 1938. — Carl Gademann, *Zur Theorie der Möglichkeit bei G. W. Leibniz*, 1930. — Heinrich Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätsichre im Ausgang von Nicolai Hartmann*, 1961 [Pullacher philosophische Forschungen, 5]. — Wolf gang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, 1960.

POSICIÓN. Véase CATEGORÍA.

POSIDONIO (*c.* 135-50 antes de J. C.), de Apamea (Skia), fue discípulo de Panecio y maestro, en Rodas (donde fundó lo que se ha llamado a veces la Escuela estoica de Rodas), de Cicerón y de Pompeyo. Junto con Panecio fue uno de los grandes representantes del llamado estoicismo medio (véase ESTOICOS). La característica principal del pensamiento y de la obra de Panecio es, según K. Reinhardt, la universalidad. Y ello en dos sentidos: primero, por sentirse ya un "ciudadano del mun-

do"; segundo, por las tendencias sincretistas y enciclopédicas que se manifiestan continuamente en sus opiniones. Las tendencias sincretistas se revelan en su mezcla de las doctrinas estoicas con las platónicas y las aristotélicas, hasta el punto de que en este respecto Posidonio anticipó algunas de las formas del sincretismo neoplatónico. Junto a ello Posidonio aprovechó varios elementos capitales de la doctrina de Heráclito, especialmente en las explicaciones cosmológicas. En efecto, Posidonio concibió la realidad como una oposición armónica de contrarios que se halla en evolución continua de acuerdo con el doble camino ascendente y descendente. Por eso, como Heráclito, Posidonio ejemplificó en el elemento del fuego el carácter a la vez dinámico y constante del proceso cósmico. Esto no significa que Posidonio concibiese que todo lo real es como un fuego inmenso que se dilata y concentra; la realidad se halla más bien organizada, según Posidonio, en una serie de grados que van desde lo material hasta lo divino y que encuentran en el hombre a la vez el elemento intermediario entre los citados extremos grados y el compendio de todos los mundos — el hombre es, pues, para Posidonio un microcosmo, es decir, un reflejo del macrocosmo (v.). Esta tendencia a la integración de lo diverso y a la armonía de los contrarios no se limitó, sin embargo, a la cosmología. En su doctrina de las actividades psicológicas, Posidonio empleó conceptos platónicos y aristotélicos para mostrar que el alma se divide en partes y en facultades. Ello no significa que el alma misma pueda ser realmente escindida; el alma es, para Posidonio, una radical unidad. Lo es tanto que, al contrastarla con el cuerpo, el filósofo tendió a un fuerte dualismo de estilo platónico, dualismo que le llevó —si es que no constituyó su fundamento— a la afirmación de la preexistencia e inmortalidad de las almas separadas. Con esto se confirma, por lo demás, el espíritu religioso —o, si se quiere, cósmico-religioso— de la especulación de Posidonio, espíritu que explica no solamente su insistencia en la Providencia divina que rige el universo, sino también la afirmación de que el hombre, la realidad más cercana a Dios, puede usar, aunque con moderación, de los poderes adivinatorios con el fin de conocer y propiciarse la voluntad divina.

Se deben a Posidonio muchas investigaciones sobre diversas ciencias, tanto naturales como morales. De hecho, no parece haber esfera del saber —astronomía, geografía, matemática, retórica, historia, etc.— en la cual Posidonio no imprimiera su huella. Sin embargo, de sus escritos no nos quedan hoy más que fragmentos. La influencia del filósofo fue considerable. Entre los escritores romanos en quienes es más perceptible figura Cicerón, que discutió extensamente las ideas de Posidonio en *De natura deorum* y en *De divinatione*. Las opiniones religiosas y éticas de Posidonio influyeron inclusive sobre el neoplatonismo y sobre la patrística.

Véase E. Martini, *Quaestiones Posidonianae*, 1895. — F. Schülein, *Studien zu Poseidonios*, 1886. — Id. íd., *Untersuchungen über des Possidonius Schrift* περὶ Ὠκεανοῦ, 1902. M. Arnold, *Quaestiones Posidonianae*, 1903. — G. Altmann, *De Posidonio Rimae Platonis commentatore*, 1906 (Dis.). — W. Gerhäuser, *Der Protreptikos des Poseidonios*, 1912 (Dis.). — G. Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios*, 1918. — Karl Reinhardt, *Poseidonios*, 1921. — Id., íd., *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, 1926. — Id. íd., *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, 1928 (*Orient und Antike*, Heft 6). — J. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, 2 vols.: I, 1921; II, 1928. — W. Theiler, "Die Vorbereitung des Neuplatonismus", *Problemata*, I (1930). — Karl Reinhardt, *Poseidonios von Apameia, der Rhodier genannt*, 1957. — Georg Pfligersdorffer, *Studien zu Poseidonios*, 1959 [Sitz. B. Ber. Oest. Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. 232:5]. — P. Schubert, *Die Eschatologie des Poseidonios*, 1927.

POSITIVISMO. En un sentido amplio puede decirse que el término 'positivismo' designa toda doctrina que pretende atenerse a lo positivo y no a lo negativo. De acuerdo con ello podría corresponder el nombre de positivismo a la "filosofía positiva" de Schelling. Ahora bien, en tal caso no sólo el término poseería una excesiva extensión, sino que, además, llegaría a designar un modo de pensar estrictamente opuesto al que, de acuerdo con la tradición histórica, se llama el positivismo. Una primera reducción de su concepto obliga a considerar como adscritas al positivismo sólo aquellas doctrinas que poseen ciertos caracteres comunes y no incompatibles y que, además, han surgido dentro de una determinada situación histórica. Ambas restricciones son necesarias. En efecto, si nos atenemos sólo a los rasgos formales podremos considerar como positivistas doctrinas habidas en cualquier período de la historia de la filosofía que se inclinen, por ejemplo, a considerar como objeto de conocimiento positivo sólo lo dado mediante los datos de los sentidos. Ciertos rasgos del escepticismo antiguo o de la filosofía de la Ilustración serían entonces positivistas. De ahí la necesidad de la segunda restricción: la que obliga a alojar el positivismo en cierto ámbito histórico. Éste es el que se formó en la época de Comte y ha persistido con diversas variantes hasta nuestros días. En su sentido más estricto y de acuerdo con su significado más propiamente histórico, positivismo designa, por lo pronto, la doctrina y la escuela fundadas por Auguste Comte. Esta doctrina comprende no sólo una teoría de la ciencia, sino también, y muy especialmente, una reforma de la sociedad y una religión. Precisamente la acentuación de uno u otro de tales factores fue lo que decidió el ulterior destino de la escuela: para algunos, el positivismo era una doctrina del saber; para otros, era una norma para la sociedad y una regla de vida para el hombre. En general, ambos rasgos del positivismo permanecieron mezclados a lo largo del siglo XIX. Sin embargo, desde el punto de vista estrictamente filosófico ha sido la consideración positivista del saber lo que ha predominado y lo que se ha extendido hasta nuestros días. De ahí que muchas veces se designe como positivismo todo un conjunto de tendencias que surgieron en parte como reacción frente a la filosofía romántica especulativa (idealismo alemán postkantiano, teísmo especulativo, etc.) y que se reafirmaron en cada uno de los instantes en que se quiso revalorizar el saber filosófico sin recurrir a ninguna de las corrientes metafísicas ya tradicionales. Desde este ángulo se han considerado como positivistas muchas doctrinas diversas: no sólo, naturalmente, el

comtismo, sino también buena parte de las corrientes filosóficas características de la segunda mitad del siglo XIX: utilitarismo, sensualismo, materialismo, economismo, naturalismo, biologismo, pragmatismo, etc. En cierto modo, todas estas tendencias participan de un común supuesto positivista. Pero, vistas las cosas desde un horizonte suficientemente amplio, se podría decir que muchas otras corrientes filosóficas son positivistas. El empirismo de Brentano estaría, desde luego, en esta situación. De ahí la necesidad de efectuar cada vez nuevas restricciones en el concepto de positivismo. A este fin conviene introducir varias distinciones. Por un lado, hay que distinguir entre el positivismo formalmente considerado y el positivismo históricamente condicionado. Por otro lado, hay que distinguir entre un ambiente positivista y un contenido positivista de doctrina. Finalmente, hay que distinguir entre el positivismo científico y el positivismo político-social y filosófico-histórico. Es comprensible que la diversa mezcla de estos elementos haga posible calificar de positivistas a ciertas doctrinas que son en otros aspectos poco o nada positivistas. Como ambiente, por ejemplo, el positivismo es una actitud que matiza la mayor parte de las tendencias filosóficas de las últimas décadas del siglo XIX y aun una parte importante de las tendencias del siglo XX. Así, el neokantismo, que se presenta por una parte como un intento de justificación de la filosofía y del contenido específico del saber filosófico contra la disolución positivista, resulta ser por otro lado una tendencia infiltrada de positivismo. Lo mismo, y a mayor abundamiento, puede decirse de ciertas doctrinas, como las de Husserl y Bergson, las cuales parten de un "positivismo total" con el fin de "superarlo". En cuanto a la línea Ratvaisson-Lachelier-Boutroux es definida habitualmente como un "positivismo espiritualista". En cambio, otros autores no admiten más que un "positivismo naturalista". Y algunos, como Louis Weber, propugnan un positivismo absoluto fundado en una crítica del conocimiento que muestre la efectiva intervención de la actividad espiritual en la constitución de las ciencias; se trata, en este caso, de un "positivismo absoluto a través del idealismo".

Por lo anteriormente dicho se verá cuán difícil resulta establecer caracteres comunes del positivismo, inclusive en el caso de que nos limitemos al positivismo contemporáneo. Sin embargo, algunos rasgos se han destacado de modo tan eminente, que, al final, parecen haber absorbido las principales tendencias del positivismo. Si nos atenemos a ellos, podremos decir que el positivismo es una teoría del saber que se niega a admitir otra realidad que no sean los hechos y a investigar otra cosa que no sean las relaciones entre los hechos. En lo que toca por lo menos a la explicación, el positivismo subraya decididamente el cómo, y elude responder al *qué*, al *por qué* y al *para qué*. Se une a ello, naturalmente, una decidida aversión a la metafísica, y ello hasta tal punto, que algunas veces se ha considerado este rasgo como el que mejor caracteriza la tendencia positivista. Pero el positivismo no sólo rechaza el conocimiento metafísico y todo conocimiento *a priori*, sino también cualquier pretensión a una intuición directa de lo inteligible (inclusive en el caso de que lo inteligible no esté metafísicamente fundado v designe simplemente uno de los reinos ontológicos). El positivismo pretende atenerse, pues, a lo dado y no salir jamás de lo dado. De esto se derivarían varias características que García Morente ha señalado: hostilidad a toda construcción y deducción; hostilidad al sistema; reducción de la filosofía a los resultados de la ciencia, y naturalismo. El positivismo sería, en suma, como dice Antonio Caso, "la selección arbitraria de la experiencia, que se traduce en actitudes incompletamente escépticas hacia la metafísica o la religión"; mejor aun: "la negación sistemática de ciertos aspectos de la experiencia". No obstante, estas características responden sólo a ciertos aspectos del positivismo. Por ejemplo, no puede decirse que tales características sean propias del "positivismo total". Y si se pone de relieve que semejante "positivismo total" no merece el nombre de "positivismo", tampoco son propias de diversas corrientes que merecen sin duda el nombre de "positivismo", pero que en manera alguna son hostiles a la "construcción" y a la "deducción": tal es el caso del neopositivismo(VÉASE).

Si tenemos todo esto en cuenta advertiremos, de nuevo, que una concepción unívoca del positivismo no es tal vez posible sin referirla en cada caso a la situación histórica de la cual ha emergido. Si prescindimos ahora de las tendencias que sólo ya de un modo un poco equívoco se llaman también positivistas —el "positivismo espiritualista", el "positivismo total" antinaturalista o antipsicologista— pueden distinguirse aproximadamente tres movimientos positivistas. El primero es lo que podría llamarse el positivismo clásico, que comprendería no sólo el pensamiento de Comte, sino también filosofías como la de John Stuart Mill, aun teniendo en cuenta que esta última se opone con frecuencia al positivismo comtiano. Un segundo movimiento positivista es el que proliferó en los últimos años del siglo XIX, vinculado sobre todo con el empirismo inglés clásico y en particular con Hume: el empiriocriticismo de Avenarius y, sobre todo, el sensacionismo de Mach pertenecen a este estadio. En él pueden incluirse también el positivismo idealista de Vaihinger y algunas corrientes del neocriticismo y neokantismo, en particular las de naturaleza fenomenista. Enlazado de algún modo históricamente con la primera fase, este segundo movimiento representa a su vez el tránsito a otro movimiento positivista que ha recibido varios nombres: positivismo lógico (una expresión, por cierto, ya usada, aunque en distinto sentido, por Vaihinger en *Die Philosophie des Als Ob)*, empirismo lógico, neopositivismo (v.). Lo característico de esta forma de positivismo, que incluye el círculo de Viena (VÉASE), y que está asimismo relacionado con el convencionalismo (VÉASE) y con el operacionalismo (VÉASE), es el intento de unir la sumisión a lo puramente empírico con los recursos de la lógica formal simbólica; la idea de la filosofía como un sistema de actos y no como un conjunto de proposiciones; la tendencia antimetafísica, pero no por considerar las proposiciones metafísicas como falsas, sino por estimarlas carentes de significación y aun contrarias a las reglas de la sintaxis lógica; el desarrollo de la doctrina de la verificación (VÉASE). Según Moritz Schlick, este positivismo consiste esencialmente en los siguientes caracteres: (1) Sumisión al prin-

cipio de que la significación de cualquier enunciado está contenida enteramente en su verificación por medio de lo dado, con lo cual se hace necesaria una depuración lógica que requiere precisamente él instrumental lógico-matemático. (2) Reconocimiento de que el citado principio no implica que sólo lo dado sea real. (3) No negación de la existencia de un mundo exterior, y atención exclusiva a la significación empírica de la afirmación de la existencia. (4) Rechazo de toda doctrina del "como si" (Vaihinger). El objeto de la física no son (contra lo que pensaba Mach) las sensaciones: son las leyes. Y los enunciados sobre los cuerpos pueden ser traducidos por proposiciones —que poseen la misma significación— sobre regularidades observadas en la intervención de las sensaciones. (5) No oposición al realismo, sino conformidad con el realismo empírico. (6) Oposición terminante a la metafísica, tanto idealista como realista. Así, únicamente la aclaración radical de la naturaleza de lo *a priori* lógico-analítico proporciona, según Schlick, la posibilidad de profesar un integral empirismo lógico que pueda ser calificado de auténtico positivismo. En sus primeras formulaciones por lo menos, el positivismo lógico separa, pues, completamente la forma lógica del contenido material de los enunciados, y rechaza la correspondencia ontológica entre proposición verdadera y realidad, así como la reducción de la verdad de la proposición a su simple coherencia formal con otras proposiciones verdaderas (lo cual no sería sino otra manifestación de la actitud racionalista). Sin embargo, el positivismo lógico ha experimentado varias transformaciones, y algunos de sus representantes —los más inclinados al análisis de las cuestiones lógico-matemáticas y lógico-lingüísticas— han defendido justamente una teoría extrema de la coherencia formal de las proposiciones. De ahí múltiples soluciones dentro de dicho positivismo: el fisicalismo (VÉASE) como medio de evitar el llamado solipsismo lingüístico, el ultranominalismo, la reacción contra el ultranominalismo para salvar la inteligibilidad de las leyes científicas, las diversas interpretaciones del principio de la verificación (VÉASE), etc. El positivismo lógico no puede considerarse, pues, como un movimiento *completamente* unitario. Pero hay algo por lo menos que lo distingue de otras formas de positivismo, de los tipos de empirismo, positivismo y pragmatismo anteriores, más ocupados con los aspectos psicológicos: es, como ha señalado Herbert Feigl, "la persecución sistemática del problema de la significación por medio de un análisis lógico del lenguaje". El positivismo lógico —o, mejor, el empirismo lógico— ha surgido, de consiguiente, como sigue diciendo Feigl, de la influencia ejercida por tres significativos desarrollos en la matemática reciente y en la ciencia empírica: los estudios sobre la fundamentación de la matemática (Russell, Hilbert, Brouwer), la revisión de los conceptos básicos de la física (Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg) y la reforma behaviorista de la psicología (Pavlov, Watson) (Cfr. H. Feigl, "Logical Empiricism", en *Twenty Century Philosophy*, 1943, pág. Esto es lo que daría su unidad última al positivismo lógico y lo que haría de él, en cierto modo, un sistema, o, si se quiere, un método unificado. Acaso podría considerarse como otra fase del positivismo contemporáneo al llamado positivismo terapéutico, tal como es propugnado por el círculo de Wittgenstein (VÉASE); aquí habría inclusive una oposición al "sistematismo" del positivismo lógico, y la reducción del pensamiento a una serie de operaciones no sólo aclaratorias, sino también y sobre todo "apaciguadoras" cuya finalidad última sería la práctica de un psicoanálisis (VÉASE) intelectual.

Sobre el positivismo en general, pero especialmente en su sentido "clásico": Max Brütt, *Der Positivismus nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurteilt,* 1889. — A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde,* 1896. — Pierre Ducasse, Essai *sur les origines intuitives du positivisme,* 1939. — B. Magnino, *Storia del positivismo,* 1956 [Comte, T. S. Mill, Spencer]. — D. G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870,* 1959. — Joäo Cruz Costa, A. *Comte e as origens do positivismo,* 1959. — W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century,* 1963. — Además, sobre el positivismo de Comte, véase bibliografía de COMTE (AUGUSTE) y la serie de obras de E. Littré: *La philosophie positive,* 1845; *Paroles de philosophie positive,* 1858; A. *Comte et la philosophie positive,* 1863; *L'école de philosophie positive,* 1876; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine,* 1876. — El vocabulario positivista de E. Bourdet es: *Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive avec notices biographiques appartenant au Calendrier Positiviste,* 1875. — Sobre la influencia del positivismo en América, véanse los libros de Leopoldo Zea en bibliografía de ZEA (LEOPOLDO) y algunas de las obras en bibliografía de FILOSOFÍA AMERICANA. Además: Ricaurte Soler, *El positivismo argentino,* 1959 [con bibliografía, págs. 269-96]. — R. L. Hawkins, *Positivism in the United States (1853-1861),* 1938. — Robert Edward Schneider, *Positivism in the United States, The Apostleship of Henry Edgar,* 1948. — Respecto al positivismo lógico, remitimos a la bibliografía de los artículos EMPIRISMO y VIENA (CÍRCULO DE), donde hemos señalado las obras más importantes sobre este movimiento (Cfr. en particular las de Neurath, Weinberg, von Mises, Morris, Feigl y von Wright); destacaremos, o reiteraremos aquí: Eino Kaila, *Der logistische Neupositivismus. Eine kritische Studie,* 1930. — Å. Petzäll, *Logistischer Positivismus. Versuch einer Darstellung und Würdigung der philosophischen Weltanschauungen des sogenannten Wiener Kreises der wissenschaftlichen Weltanschauung,* 1931. — J. R. Weinberg, An *Examination of Logical Positivism,* 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico,* 1959). — J. A. Passmore, "Logical Positivism", *Australasian Journal of Psychology and Philosophy,* XXI (1943), n. 2 y 3. — Varios autores, *Symposium* sobre *Logical Positivism and Ethics (Proceedings* de la *Aristotelian Society,* Nueva serie, Suppl. Vol. XXII [1948]). — C. E. M. Joad, A *Critique of Logical Positivism,* 1950. — M. Cornforth, In *Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism,* 1950 (punto de vista materialista dialéctico). — W. H. F. Barnes, *The Philosophical Predicament,* 1950. — J. F. Feibleman, "The Metaphysics of Logical Positivism", *Review of Metaphysics,* V (1951), 55-82. — B. Siman, *Der logische Positivismus und das Existenz der höheren Ideen,* s/a. (1952). — F. Barone, *Il neopositivismo lógico,* 1953. — G. Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism,* 1954 (especialmente págs. 1-77). — H. Haeberli, *Der Begriffder Wis-*

senschaft im logischen Positivismus, 1955. — F. Copleston. *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, 1956. — A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, 1959 [con textos de B. Russell, M. Schlick, R. Carnap *et al.*, y extensa bibliografía sobre el positivismo lógico, págs. 381-446]. — Influencia de Brentano sobre el neopositivismo: J. A. L. Taljaard, *F. Bretano as wysgeer, 'n Bydrae tot die kennis van die neopositiwisme*, 1955 (tesis). — Para el llamado positivismo terapéutico de la última fase de Wittgenstein y de los neowittgensteinianos, véase la bibliografía de los artículos PSICOANÁLISIS y WITTGENSTEIN. — Bibliografía sobre el positivismo lógico en el opúsculo de K. Dürr, *Der logische Positivismus*, 1948 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bochenski, 11].

POSITIVISMO LÓGICO. Véase EMPIRISMO, FISICALISMO, NEOPOSITIVISMO, POSITIVISMO, VERIFICACIÓN, VIENA (CÍRCULO DE).

POSITIVISMO TERAPÉUTICO. Véase POSITIVISMO, PSICOANÁLISIS, WITTGENSTEIN (LUDWIG).

POST (EMIL L.) (1897-1954) nació en Augustowom (Polonia) y se trasladó pronto a Estados Unidos, cursando en las Universidades de Princeton y Columbia. Ha enseñado matemáticas en "The City College of New York". Se deben a Post importantes contribuciones en la lógica y en la fundamentación de la matemática. Mencionamos al efecto: su demostración de que el cálculo de proposiciones, en la versión del mismo dada en los *Principia Mathematica*, de Whitehead-Russell, es consistente, completo y decidible; su estudio de las matrices bivalentes (véase TABLAS DE VERDAD); su elaboración de la idea de completitud (véase COMPLETO), formulada con un rigor que permite su aplicación solamente al cálculo proposicional bivalente; su elaboración de una lógica finitamente polivalente (VÉASE); sus estudios de sistemas relaciónales (o las "álgebras de Post"); y, en general, sus estudios sobre solubilidad e insolubilidad recursivas.

Escritos principales: "The Generalized Gamma Functions", *Annals of Mathematics*, XX (1919), 202-17. — "Introduction to a General Theory of Elementary Propositions", *American Journal of Mathematics*, XLIII (1921), 163-85. — "Finite Combinatory Processes. Formulation 1", *Journal of Symbolic Logic*, I (1936), 103-5. — *The Two Values Itérative Systems of Mathematical Logic*, 1941 [Princeton Mathematical Series]. — "Formal Réductions of the General Combinatorial Decisión Problem", *Am. Journ. of Math.*, LXV (1943), 197-215. — "Recursively Enumerable Sets of Positive Integers and Their Decisión Problems", *Bulletin of the American Mathematical Society*, L (1944), 284-316. — "A Variant of a Recursively Unsolvable Problem", *ibid.*, LII (1946), 264-8. — "Note on a Conjecture of Skolem", *Journ. Symb. Log.*, XI (1946), 73-4. — "Recursive Unsolvability of a Problem of Thue", *ibid.*, XII (1947), 1-11. — "Degress of Recursive Unsolvability. Preliminary Report", *Bull Am. Math. Soc.*, LIV (1948), 641-2.

POST HOC, PROPTER HOC. Véase SOFISMA.

POSTPREDICAMENTOS. Los capítulos 10 a 15 de las *Categorías* de Aristóteles —capítulos cuya autenticidad ha sido a veces puesta en duda— tratan de lo que posteriormente se han llamado los postpredicamentos. Aristóteles se refiere en ellos a los opuestos, a los contrarios, a lo anterior, a lo simultáneo, al devenir y al "tener". Hemos estudiado en los artículos correspondientes los conceptos relativos a los opuestos y contrarios (véase OPOSICIÓN), al devenir y al tener (VÉANSE). En lo que toca a "lo anterior", Aristóteles señala que una cosa se dice anterior de cuatro maneras: (1) En un sentido primero y fundamental, según el tiempo por el cual una cosa se dice más antigua o vieja que otra; (2) en tanto que corresponde a lo que no admite reciprocidad respecto a la consecución de existencia, como la anterioridad del uno respecto al dos; (3) con relación a un cierto orden, como en las ciencias y en las proposiciones; (4) como la anterioridad por naturaleza de lo mejor y más estimable. Otra manera final admite que: (5) lo anterior puede entenderse como la precedencia por naturaleza de la causa de la existencia de otra cosa. Respecto a lo simultáneo, Aristóteles lo define como lo que se dice de las cosas cuya generación tiene lugar al mismo tiempo (simultaneidad temporal) y como lo que se dice de las cosas en relación mutua respecto a la consecución de existencia sin haber en una de ellas el principio de la causa de la existencia de la otra (como en la relación entre el doble y la mitad). Siguiendo estos principios, los escolásticos llamaban "postpredicamentos" a los términos en los cuales convienen las ideas y las cosas comparadas entre sí. Su enumeración incluye la oposición *(oppositio)*, la prioridad *(prioritas* o *prius)*, la simultaneidad *(simul)*, el movimiento *(motus)* y el tener *(modus habendi* o *habere)*. La oposición es la exclusión mutua de los términos. La prioridad es definida como la precedencia de uno respecto a otro y se entiende como prioridad de duración, de consecuencia, de orden y de dignidad. La simultaneidad es la negación de la precedencia mencionada y se divide, como en el Estagirita, en simultaneidad de duración v de naturaleza. En cuanto al movimiento y al tener, les corresponden las definiciones y divisiones ya explicadas en los artículos sobre estos términos.

POSTULADO. Aristóteles consideraba los postulados como proposiciones no umversalmente admitidas, esto es, no evidentes por sí mismas. Con esto los postulados se distinguen de los axiomas, pero también de ciertas proposiciones que se toman como base de una demostración, pero que no tienen un alcance "universal". En los *Elementos* de Euclides la noción de postulado recibió una formulación que ha sido vigente durante muchos siglos: el postulado es considerado en ellos como una proposición de carácter fundamental para un sistema deductivo que no es (como el axioma) evidente por sí misma y no puede (como el teorema) ser demostrada. Ejemplo de postulado en dicha obra es: "Se postula que de cualquier punto a cualquier punto puede trazarse una línea recta". Otro ejemplo es el famoso "postulado de las paralelas" que durante mucho tiempo intentó, sin éxito, demostrarse y cuya no admisión dio lugar a las diversas geometrías no euclidianas. El significado originario de 'postulado', αἴτημα, es 'petición' o 'requerimiento' (del verbo 'αἰτεῖν', requerir). 'Se postula' se expresa en griego mediante 'ᾐτήσθω' lo que significa propiamente 'Que haya sido requerido' (y no simplemente 'Que sea requerido').

Muchas son las discusiones habidas en torno a la noción de postulado. La mayor parte de los autores consideran hoy que no puede mantenerse la diferencia clásica entre axio-

ma y postulado y aun entre postulado y teorema en sentido general. En primer lugar, lo que se califica de axioma puede igualmente llamarse postulado; basta para ello descartar la dudosa expresión 'evidente por sí mismo'. En segundo término, los postulados pueden ser considerados simplemente como teoremas iniciales en una cadena deductiva. Finalmente, los postulados pueden ser equiparados a definiciones implícitas. En todo caso, lo que parece caracterizar la noción de postulado —como ha señalado Ledger Wood— no es su aprioridad, sino la *posición* que ocupa en un sistema deductivo; si se sigue hablando de "aprioridad" habrá que concebirla como algo derivado de la posición ocupada por una fórmula en un sistema formal.

Una de las cuestiones que se han suscitado con respecto a la noción de postulado es la de la llamada *técnica postulacional* o *postulativa* por medio de la cual se erigen "sistemas postulacionales" (o "axiomáticos"). Esta técnica no es siempre idéntica a la teoría de la deducción. Como ha indicado K. Britton, pueden distinguirse dentro de la lógica formal los elementos siguientes: (a) Una lógica fundamental o fundacional, es decir, una teoría de la deducción que trata de la codificación de los principios fundamentales de inferencia deductiva comunes a todo argumento; (b) Una técnica postulacional, y (c) Una serie de intentos para mostrar que los principios de la lógica fundamental engendran los de las matemáticas puras, o que los últimos pueden ser engendrados por medio de procesos iguales o similares a los necesarios para la primera. (b) puede ser a su vez: (1) Invención de cálculos para engendrar lenguajes con el fin de determinar las ramas de la matemática o ciencia; (2) Invención y comparación de cálculos que no tienen ninguna relación particular con ningún lenguaje en su uso empírico o matemático.

Kant ha llamado *postulados del pensamiento empírico en general* a los tres principios siguientes: (I) Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y a los conceptos) es *posible*; (II) Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real:* (III) Aquello cuya conexión con lo real está determinado por las condiciones generales de la experiencia es *necesario* (existe necesariamente). Estos tres postulados se refieren a las categorías de la modalidad (VÉASE), y son simplemente, como dice Kant, "explicaciones de la posibilidad, de la realidad y de la necesidad en su uso empírico", debiendo aplicarse solamente a la experiencia posible y a su unidad sintética. Los postulados de la razón práctica —libertad, inmortalidad, Dios— son, en cambio, los principios cuya admisión hace necesaria el hecho de la conciencia moral y de la ley moral, convirtiéndose de este modo en consecuencias metafísicas de la ética en vez de constituir —como en la filosofía "tradicional"— los fundamentos de la ética.

Véase L. Wood, *The Analysis of Knowledge*, 1940, págs. 208 y sigs. — K. Britton, en *Mind*, L (1941), 169 y sigs. — A, Frenkian, *Le postulat chez Euclide et chez les modernes*, 1940. _ También: L. O. Kattsoff, *Postulational Methods*, 1934 (tesis).

POSTURA. Véase CATEGORÍA.

POTAMÓN, de Alejandría, vivió durante la época del Emperador Augusto (63 a. de J. C. - 14 d. de J. C.); para propósitos de inserción en el Cuadro cronológico al final de esta obra fijaremos como fecha: *fl. ca.* 40 a. de J. C. — Diogenes Laercio *(Proemio*, 21) presenta a Potamón como introductor de una "escuela ecléctica" (véase ECLECTICISMO), por haber efectuado una selección de opiniones de varias escuelas. Según Diogenes Laercio, Potamón escribió unos *Elementos*, en los cuales ofrecía dos criterios de verdad: el "principio dominante" (hegemónico) del alma, τὸ ἡγεμονικόν, que forma el juicio, y el "instrumento" usado, o representación evidente. Potamón admitió, siempre según Diogenes Laercio, cuatro principios: la materia, la acción o causa, la cualidad y el lugar. El fin de todos los actos es la vida perfecta en virtudes, ventajas naturales del cuerpo y medio indispensable para llegar al fin.

El "Diccionario de Suidas" contiene un artículo sobre Potamón, con información muy parecida a la que proporciona Diogenes Laercio. A veces se ha identificado el Potamón a que se refieren Diogenes Laercio y Suidas con un supuesto Potamón, mencionado por Porfirio en *Vita Plot.*, 9, 11. Esta identificación es errónea, no sólo por razones cronológicas, sino también porque el nombre correcto en Porfirio es "Polemón" y no "Potamón".

POTENCIA. Parte del significado del vocablo 'potencia' ha sido ya analizada al discutir la noción de acto (VÉASE). Conviene aquí, sin embargo, recapitular algunas de las ideas presentadas y completarlas con nuevas informaciones.

La primera presentación madura de la noción de potencia, δύναμις, se debe a Aristóteles, el cual discutió el problema en varias obras, pero especialmente en el libro θ de la *Metafísica*, en el mismo lugar, dicho sea de paso, donde examinó el concepto de posibilidad (v.), en muchos aspectos íntimamente relacionado con el de potencia, hasta el punto de que con frecuencia 'posibilidad' y 'potencia' son usados indistintamente para traducir δύναμις. Como es típico del Estagirita, se acumulan los significados y los ejemplos. En un sentido más general, las nociones de potencia y acto se aplican no solamente a los seres en movimiento, sino también a los seres que no están en movimiento. Esto ha inducido a algunos autores a suponer que el concepto de potencia es correlativo al de materia (v.), y el de acto al de forma (v.). Sin embargo, Aristóteles tiende a considerar que potencia y acto son nociones que se aplican principalmente a la comprensión del paso de entidades menos formadas a entidades más formadas, por lo cual se subrayan en tales conceptos elementos "dinámicos" a diferencia del aspecto "estático" asumido por las nociones de materia y forma. Aun así, sin embargo, son varias las significaciones de 'potencia'. Sobre todo, hay dos. Según una, la potencia es el poder que tiene una cosa de producir un cambio en otra cosa. Según otra, la potencia es la potencialidad residente en una cosa de pasar a otro estado. Esta última significación es la que Aristóteles considera como la más importante para su metafísica. Para entenderla claramente, las definiciones no bastan; es necesario recurrir a los ejemplos y contentarse con "percibir la analogía". Algunos de los ejemplos más destacados al respecto han sido mencionados en el artículo sobre la noción de acto.

De ellos se desprende que es perfectamente legítimo usar (contrariamente a lo que pensaban los megáricos) la noción de potencia, pues de lo contrario no podríamos dar cuenta del movimiento en tanto que paso de una cosa de un estado a otro estado (V. DEVENIR). Por ejemplo, la proposición '*x* crece' es ininteligible si no aceptamos que la proposición '*x* posee la potencia de crecer' posee sentido. En general, no podemos decir, según Aristóteles, que '*x* llega a ser *y*' si no admitimos previamente que hay en *x* algunas de las condiciones que van a hacer posible *y*. Ello no significa que baste suponer una potencia para poder explicar su actualización; como Aristóteles ha dicho con frecuencia, el acto es lógicamente anterior a la potencia.

Las potencias son de muchas especies: unas residen en los seres animados; otras, en los inanimados; unas son racionales; otras, irracionales. Lo único que tienen en común es ese constituir una capacidad que puede ser actuada. Desde este punto de vista puede decirse que el ser que posee la vista está en potencia para ver, y que la cera está en potencia de recibir una determinada figura. Ahora bien, la distinción entre diversos tipos de potencia constituyó después de Aristóteles uno de los temas más frecuentes de reflexión filosófica.

Los escolásticos distinguían entre dos tipos de potencia. El primero es la potencia lógica, llamada también *potencia objetiva*; es, en rigor, una mera y simple posibilidad, pues puede definirse como la mera no repugnancia de algo frente a la existencia. El segundo tipo de potencia es la potencia propiamente dicha: la *potencia real*, no basada en el mero marco vacío de la posibilidad ideal, sino en la entidad real. Esta potencia es llamada *subjetiva* — en el sentido que tradicionalmente tenía este término, distinto del que ha tenido el vocablo a partir de Kant (véase OBJETO Y OBJETIVO). Respecto a esta potencia, puede decirse que ella caracteriza la posibilidad de que algo posea realidades o perfecciones determinadas. La potencia subjetiva podría ser llamada, pues, también una posibilidad real y ser tratada dentro del problema de la posibilidad si no fuese que ha sido justamente esta reducción de lo potencial a lo posible lo que ha conducido muchas veces a la misma tradición escolástica a acentuar excesivamente el momento estático, sobre todo cuando, como algunos escolásticos sostienen, lo posible lógico puede ser también posible real en Dios. Así, puede anunciarse que, aun cuando la potencia subjetiva sea equiparable a la posibilidad real, lo es en el sentido de que representa un principio y no simplemente una condición. Por otro lado la potencia real puede ser *activa*, cuando se refiere a la operación por la cual el acto se realiza, o *pasiva*, cuando se refiere al complemento del ser por el cual éste es actuado. Mientras la volición, por ejemplo, es una potencia real activa, la disposición de recibir una figura o determinación es una potencia real pasiva. En todos los casos, empero, sigue permaneciendo como carácter común a toda la potencia en cuanto potencia dentro de la dirección central de la escolástica una cierta imperfección. Esta "cierta imperfección" no debe conducir a identificar la noción de potencia con la de "receptáculo vacío", idéntico al no ser. La potencia *es* siempre algo. Pero puede *acentuarse* en la potencia o el momento pasivo o el momento activo y operativo. Lo primero es propio de los filósofos influidos por el aristotelismo. Lo segundo es comente en los pensadores influidos por el neoplatonismo. En efecto, la tradición neoplatónica ha mantenido la concepción de la plenitud operativa de la δύναμις. Por eso las potencias pueden ser inclusive hipostasiadas. Ésta noción de la potencia superactiva se acentúa sobre todo cuando se refiere a un ser subsistente por sí mismo; el ser que vive de sí y por sí es aquel que posee también eminentemente las potencias (y, por tanto, también las actividades) que le permiten ser lo que es. La historia de la oscilación entre las diversas significaciones de la noción de potencia está ligada, por lo tanto, a la historia de la oscilación entre el sentido actual y el sentido operativo del acto (VÉASE). El sentido operativo y activo no ha quedado jamás enteramente suprimido; hasta en los instantes de mayor aproximación de la potencia al marco vacío de la posibilidad lógica, un cierto realismo de la potencia ha impedido la identificación racionalista. Pero lo cierto es que la oscilación ha existido, y que en uno de sus extremos la noción de potencia se ha apartado en el grado máximo de la noción de δύναμις como perfección potente del ser, como el modo de manifestar la perfección y la propia superabundancia. Esta última concepción fue defendida por algunos de los Padres griegos. Desde este punto de vista, Xavier Zubiri señala, las potencias se puede decir que mantenían inclusive una metafísica activista. Como son entonces "manifestaciones de la esencia, porque son la plenitud activa de su ser, y los actos son manifestaciones de la potencia por idéntica razón; los actos no son sino la ratificación de las potencias, expansión o efusión de aquello en que el ser consiste" ("El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina", en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, pág. 492).

Mientras en el pensamiento inclinado a la interpretación del acto como mera actualidad, y de la potencia como simple posibilidad, el cambio resulta explicado por la existencia de lo imperfecto, es decir, de lo que no ha llegado todavía a ser y tiende a su propia perfección, en el pensamiento orientado hacia la interpretación del acto como actividad y de la potencia como manifestación del ser superabundante, el movimiento es factible en virtud de surgir de la propia perfección formal. En el primer caso, el ser se define por el "es"; en el segundo, hay que suponer que el "es" expresa sólo una de las formas posibles, y no ciertamente la más real y completa, del ser.

La discusión sobre lo operativo o no operativo de la potencia fue reasumida a lo largo de toda la filosofía moderna. Por lo pronto, Leibniz insistía continuamente, a través de una interpretación acaso excesivamente unilateral de la noción escolástica, que ésta tendía demasiado a lo pasivo. Más de una vez ha señalado, en efecto, dicho filósofo que las *potentiae* de la escolástica son ficciones. "Las verdaderas potencias —declara— no son nunca simples posibilidades. Hay siempre en ellas tendencia y acción." Más aun: "Podemos decir —señala en los *Nouveaux Essais* (II, XXI, 21— que la potencia *(puissance)* en general es la posibilidad de cambio. Ahora bien, como el cambio o el acto de esta posibilidad es acción en

un sujeto y pasión en el otro, habrá dos potencias: una activa y la otra pasiva. La activa puede ser llamada *facultad, y* acaso la pasiva pueda ser llamada *capacidad* o receptividad. Es cierto que la potencia activa es a veces entendida en un sentido superior cuando, por encima de la simple facultad, hay también una tendencia, *nisus, y* es así que la he utilizado en mis comparaciones dinámicas. Podríamos darle también, cuando tiene este significado, el nombre de fuerza." Debe reconocerse, empero, que ya dentro de la propia escolástica se abrieron paso diversas tendencias encaminadas a transformar la noción de potencia en la fuerza propiamente dicha en virtud de suponer que "ninguna substancia es completamente pasiva". Para no citar más que un solo caso, recuérdese que para Duns Escoto puede ser potencia tanto la forma como la materia: en el primer caso tenemos la potencia objetiva; en el segundo, la potencia subjetiva. Aproximadamente lo mismo sucede con los pensadores ingleses modernos. Éstos examinan la noción clásica de potencia bajo el aspecto de la noción de fuerza (*power*). Cierto que desde Locke hasta Hamilton por lo menos se manifiesta una continua tendencia a reducir tal realidad al campo psicológico o psicognoseológico; no es menos evidente que, en la medida en que el problema es atacado a fondo, vuelven a surgir los problemas metafísicos implicados en el análisis de la δύναμις. Ahora bien, tanto Locke como Hume señalan, por lo pronto, que la fuerza o potencia se dice de dos maneras. Por un lado, es algo capaz de hacer. Por el otro, algo capaz de recibir un cambio. En el primer caso es un poder activo. En el segundo, un poder pasivo (Cfr. *Essay,* II, XXI). Hasta aquí nada muy distinto de la crítica de Leibniz, excepto que este último tiene más presente el aspecto metafísico del problema. Mas ya Hume termina por disolver la noción de potencia al declarar que no poseemos ninguna idea propia de ella. La fuerza es una relación que el espíritu concibe entre una cosa anterior y otra posterior. Pero ni la sensación ni la reflexión nos facilitan la idea de poder en el antecedente para producir el consecuente. No hay, pues, en metafísica, dice Hume, ideas más oscuras que las de poder, fuerza o energía. "En realidad —dice este filósofo— no hay ninguna parte de materia que nos descubra por sus cualidades sensibles alguna fuerza o energía o que nos dé fundamento para imaginar que podría producir algo o ser seguida por algún otro objeto que nosotros mismos pudiéramos denominar efecto" (*Enquiry,* VII, 1). Hume se opone, así, no sólo al racionalismo clásico, mas también a Locke, que, como vimos, suponía derivable del hecho la idea de la fuerza. En cambio, ésta no es para Hume deducible ni de ningún hecho, externo o interno, ni de ningún razonamiento: "la conexión que *sentimos* en el espíritu —sigue diciendo—, esta acostumbrada transición de la imaginación de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión del cual formamos la idea de fuerza o de conexión necesaria".

La crítica de Hume no podía, desde luego, ser aceptada por quienes suponían que el espíritu debe poseer alguna fuerza. Berkeley ya había sustentado esta opinión. Pero también participaron de ella los filósofos de la escuela escocesa. En ellos apareció asimismo la cuestión de la potencia bajo el aspecto de la noción de facultad (VÉASE). Hamilton expresa claramente la distinción ya mencionada: el poder activo es facultad, el poder pasivo es capacidad, y esta distinción corresponde a la misma establecida antiguamente entre la δύναμις ποιητική, *potentia activa,* es decir, aquello que puede hacer algo, y la δύναμις παθητική, *potentia passiva,* esto es, aquello a lo cual puede hacerse algo o en lo cual puede ocurrir o suceder algo *(Lect. Met.,* X). En algunos casos, se niega a la potencia pasiva el carácter de un poder; es el caso de Reid *(Act. Pow.,* ess. 1, c. 3); en otros, en cambio, se supone que la pasividad no elimina la potencia, por lo menos en tanto que posibilidad de ser actuada, ya sea extrínseca, ya sea inclusive intrínsecamente. En el primer caso, la potencia no es *todavía* poder; en el segundo es *ya* un poder. En la medida, por lo demás, en que el espíritu posea una fuerza, tendrá siempre una potencia, y esta potencia se inclinará *o* hacia el lado de lo posible o hacia el lado de lo operativo. Por consiguiente, el mismo problema clásico reaparece en todas estas dilucidaciones. No ha de sorprender, por otro lado, que en la filosofía del idealismo, sobre todo en la medida en que siguió los antecedentes de Leibniz, se tendiera a subrayar el aspecto metafísico-operativo de la potencia como verdadera fuerza en iodos los entes. Ya Descartes había insistido en que el pensamiento posee potencia activa, y aun puede ser reducido últimamente a ella. La extensión, en cambio, tiene que ser lo absolutamente pasivo. Leibniz extendió la potencialidad a toda realidad como tal. Lo mismo hizo Kant, sobre todo en la última fase de su filosofía, cuando lo dinámico prevaleció definitivamente sobre lo matemático. Fichte siguió, explorándolo hasta el extremo, este último camino. Y la noción schellingiana de la *Potenz* no hizo sino desbrozarlo de algunos obstáculos. A primera vista, parece que la "potencia" de que habla Schelling no tenga nada que ver con la cuestión tradicional. *Sin* embargo, está en algunos respectos vinculada a la misma. Las *Potenzen,* define Schelling, son relaciones determinadas entre lo Objetivo y lo Subjetivo, entre lo Real y lo Ideal. Por eso, señala en la *Exposición de mi sistema de filosofía,* "cada determinada potencia designa una diferencia cuantitativa determinada de subjetividad y objetividad" (*WW* 1, 4, 134). Ahora bien, como lo existente es siempre sólo la indiferencia, y no existe nada fuera de él, lo Absoluto como identidad se halla sólo bajo la forma de las potencias (*ibid.,* 135). Éstas son absolutamente simultáneas, y su diferenciación en primera potencia (Naturaleza), segunda potencia (luz) y tercera potencia (el organismo), así como la subdivisión de las potencias no desmiente una simultaneidad de la potencia en lo eterno. Cierto que posteriormente Schelling pareció insistir en el "drama" de las potencias. Pero, en todo caso, éstas son las verdaderas fuerzas metafísicas que, en tanto que δυνάμεις constituyen el ser en el conjunto de sus operaciones. El idealismo vuelve, así, de continuo al operativismo de la potencia, y se aleja hasta un límite máximo de su concepción como mera posibilidad. Esa será, por otro lado, la tendencia que reinará en la mayor parte de las direcciones contemporáneas que han utilizado formalmente esta noción. La

potencia podrá ser racional o irracional, asumir uno u otro carácter concreto: en todos los casos quedará como adscrita indisolublemente a la noción de una "fuerza". Es el caso de la filosofía de Whitehead (VÉASE). Es el caso también de una filosofía como la de Andrew Paul Ushenko, quien señala que la potencia (*power*) es el verdadero invariante en la continua fluencia de lo real. El "acontecimiento" es la realización de posibilidades según un principio unificante, que sería justamente la potencia, mas ésta no es, como en la doctrina tradicional, un principio complementario, sino que es una realidad intuitiva y, además, empíricamente demostrable por medio de inducciones realizadas sobre el material ofrecido a la reflexión.

La cuestión de las potencias no queda, sin embargo, integrada en una teoría suficientemente comprensiva sino cuando se ha logrado evitar el escollo que representa la reducción de la potencia a lo real, o bien la dificultad suscitada por su conversión en mera posibilidad. Xavier Zubiri ha desarrollado una semejante teoría comprensiva partiendo del problema de la realidad de lo pasado en la historia humana. Frente a la tesis de que la realidad pasada, en tanto que pasada, no es real, y frente a la tesis de que es real y, por lo tanto, no ha pasado, Zubiri señala que una intelección adecuada del problema exige referirse no sólo a las realidades, sino también a las posibilidades. Entonces el presente no será simplemente "lo que el hombre hace, sino *lo que puede hacer*" ("Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", 1942, en *op. cit.*, pág. 393). Pero, a la vez, esta potencia que es el poder hacer no será sólo lo que el hombre posee en su naturaleza y despliega, sino que será dada asimismo por el modo de ofrecerse las cosas, es decir, por la situación concreta en que se encuentra el hombre. Por eso "el pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente bajo forma de posibilidad" (pág. 406), y por eso la historia en tanto que producción de actos y de las propias posibilidades que condicionan su realidad es un "hacer un poder" (pág. 408). De este modo, la potencia no será ya la simple posibilidad vacía de hacer, ni tampoco la realidad de lo que se hace, sino algo que incluirá a los dos términos sin sacrificar ni el marco de las posibilidades ni tampoco la efectiva realización de lo que se da como "poder hacer".

Además de los textos citados en el artículo, véanse las obras siguientes sobre la noción de potencia en la filosofía antigua y en la escolástica: Joseph Souilhé, *Étude sur le terme* ΔΥΝΑΜΙΣ *dans les dialogues de Platon*, 1919. — Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia*, 1959 [Monographien zur philosophischen Forschung, 22]. — H. Carteron, *La notion de force dans le système d'Aristote*, 1923 (tesis). — E. Berti, *Genesi e sviluppo délia dottrina délia potenza e dell'atto in Aristotele*, 1858 [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia della Filosofia, 7]. — José González Torres, *El concepto de potencia y sus diversas acepciones en Suárez*, 1957 [monog.]. — Véanse también obras de A. Farges, L. Fuetscher, J. R. San Miguel y A. Smets en la bibliografía de ACTO Y ACTUALIDAD. — Para la noción de potencia en Schelling: J. Cohn, "Potenz und Existenz; eine Studie über Schellings letzte Philosophie", en *Joëls Festschrift*, 1934, págs. 44-69. — V. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1933. — Para la teoría de Ushenko: Andrew Paul Ushenko, *Power and Events: an Essay on Dynamics in Philosophy*, 1946. — Sobre potencia y energía: Edward O'Connor, *Potentiality and Energy*, 1939 (tesis).

POTENCIACIÓN (LÓGICA DE LA). Véase LÓGICA y PASTORE (ANNIBALE).

PRÁCTICO. Los griegos llamaban "práctico", πρακτικός, a lo que era adecuado para una transacción o negocio, a lo que era efectivo en la πρᾶξις (véase PRAXIS). Lo práctico se refería a las "cosas prácticas", τὰ πρακτά, y se ocupaba de los "asuntos", πράγματα, en cuanto "asuntos humanos" en general. La práctica se distingue de la teoría (VÉASE), pero ello no quiere decir que no haya posibilidad de un saber práctico. En rigor, puede hablarse, según Aristóteles, de tres clases de saber: el saber teórico, ἐπιστήμη θεωρητική, el saber práctico, ἐπιστήμη πρακτική, y el saber "poético", ἐπιστήμη ποιητική (véase POESÍA, POÉTICO) (*Met.*, E, 1, 1025 b 20-22). El primero tiene por objeto el conocimiento; el segundo tiene por objeto la acción, especialmente la acción moral (que es también, para Aristóteles, "política"); el tercero tiene por objeto la producción. En un sentido, sin embargo, se puede decir que el saber práctico no es una ciencia, sino una "sabiduría práctica" cuyo fin es alcanzar el bien común y la felicidad (o "bienestar") de cada uno de los individuos de la comunidad. En otro sentido se puede decir que hay una diferencia entre sabiduría práctica y sabiduría "política"; la primera —que merece propiamente el nombre de "sabiduría práctica"— concierne al individuo; la segunda —que merece el nombre de "política" o "sabiduría política"— concierne a la comunidad (*Eth. Nic.*, VIII, 1141 b 23 y sigs.).

La diferencia entre lo "práctico" y lo "teórico" en Aristóteles no es tajante. Mucho menos significa tal diferencia que lo práctico excluya a lo teórico y viceversa. En rigor, en el ejercicio teórico hay no poco de "práctico", y aunque el fin de la existencia sea la "vida contemplativa" (o "teórica"), βίος θεωρητικός, ella no parece posible sin la "vida práctica", βίος πρακτικός. En todo caso, así como hay "principios teóricos" hay asimismo "principios prácticos", es decir, hay ἀρχαί en las πρακτά. Los principios prácticos son formulados por medio de la inducción (Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 9, 1142 b, 22-26; VII, 3, 1146 b 35 y también *An. post.*, II, 19, 99, b 15 y sigs.).

El término 'práctico' se ha usado con frecuencia en la "clasificación de las ciencias" (o de "los saberes"). Muy común ha sido dividir los saberes en saberes especulativos (véase ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO) y saberes prácticos, aunque sólo los primeros hayan sido considerados propiamente como "saberes", es decir, "ciencias". Se ha hablado también con frecuencia de la división de la filosofía en dos grandes ramas: filosofía teórica y filosofía práctica. En esta última se ha incluido casi siempre la ética, y a menudo la "política" y la "economía". Se ha hablado a veces de la teología como una "ciencia práctica", dándose a entender por ello que *no* es especulativa y, en cierto modo, no es "ciencia".

El término 'práctico' tiene varios sentidos fundamentales en la filosofía de Kant. Siguiendo la distinción tradicional entre lo especulativo y lo práctico, Kant habla de un uso práctico de la razón a diferencia del uso

especulativo. "Lo práctico" no concierne propiamente al conocimiento, sino que concierne a "lo que es posible mediante la libertad" (*K. r. V.*, A 800 / B 828). Lo práctico —que es sensiblemente idéntico a "lo moral"— permite, según Kant, ir más allá de los límites de la experiencia posible, a la cual nos confina la crítica de la razón (especulativa). "Práctico" se dice, según Kant, de todo lo que convierne al libre albedrío, como libre albedrío de una voluntad determinada independientemente de impulsos sensibles. Como esta voluntad está, en cambio, determinada por la razón, habrá que ver de qué modo se puede decir de una razón que es —a diferencia de la "razón teórica"— "razón práctica". Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo RAZÓN (TIPOS DE).

En un sentido no sólo moral, sino también, por así decirlo, "moral-metafísico", lo práctico tiene una importancia central en la filosofía de Fichte, para quien la actividad incesante del Yo como acto de ponerse a sí mismo equivale a la "actividad práctica" del Yo. En general, el concepto de lo práctico es fundamental en toda filosofía para la cual la práctica es una parte integrante del pensamiento filosófico e inclusive el fundamento de todo pensar.

E. M. Michelakis, *Aristotle's Theory of Practical Principies,* 1961. — John E. Naus, S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to* S. *Thomas Aquinas,* 1959 [Analecta Gregoriana, 108]. — Para lo práctico en Kant, véase bibliografía de KANT (IMMANUEL).

PRAGMÁTICA. Hemos visto en el artículo sobre la noción de semiótica que una de las dimensiones de ésta es la llamada *pragmática.* Consiste ésta en el estudio de la relación existente entre los signos y los sujetos que usan los signos. Lo que es un signo para el sujeto que lo usa equivale a la significación (VÉASE) de este signo; la pragmática es definida, pues, primariamente como el estudio de las significaciones. La interpretación dada a estas significaciones es objeto de muchas discusiones; casi todas ellas se centran en torno a la cuestión de los universales (v.).

Charles Morris (v.) definió la pragmática como el estudio de "la relación entre los signos y sus intérpretes" (*Foundations of the Theory of Signs* [1938], pág. 6). Luego reconoció que esta definición es insuficiente. Con el fin de eliminar ciertas ambigüedades inherentes a ella, propuso la siguiente: "Pragmática es aquella parte de la semiótica que trata del origen, usos y efectos producidos por los signos en la conducta dentro de la cual aparecen" *(Signs, Language, and Behavior* [1946], pág. 219). Resulta claro con ello que Morris ha mantenido una concepción behaviorista de la pragmática — lo mismo, por lo demás, que de la entera semiótica. Según Carnap, los ejemplos de investigaciones pragmáticas son: "un análisis fisiológico de los procesos que tienen lugar en los órganos del habla y en los centros nerviosos relacionados con las actividades lingüísticas; un análisis psicológico de las diversas connotaciones de una y la misma palabra para distintos individuos; estudios etnológicos y sociológicos acerca de los hábitos lingüísticos y sus diferencias, en distintas tribus, distintos grupos distribuidos por edades y estratos sociales; estudio de los procedimientos aplicados por los científicos al registrar los resultados de experimentos, etc." (*Introduction to Semantics* [1942], pág. 10). R. M. Martin coincide en lo fundamental con Carnap, pero indica que mientras éste se ocupa sólo del lenguaje natural, y, por tanto, de una pragmática de sistemas lingüísticos formalizados, de modo que "los sistemas lingüísticos construidos con propósitos científicos dados son usados por los científicos como lenguajes naturales y, por tanto, se hallan sometidos a análisis pragmático (*Toward a Systematic Pragmatics* [1959], pág. 3). Además, mientras la pragmática de Carnap es completamente intensional, la de Martin es enteramente extensional. Según Martin, hay distintos niveles de pragmática: (1) el estudio de ciertas relaciones entre la expresión de un lenguaje y quienes lo usan (relaciones como aceptación, aserto, formulación, e inclusive creencia; (2) el estudio que tiene en cuenta las acciones y la conducta de quienes usan los signos como respuesta a estímulos lingüísticos; (3) el estudio que tiene en cuenta también varias características sociales del lenguaje *(op. cit.,* pág. 9).

PRAGMÁTICO. El término πραγματικός fue usado por Polibio para describir su propio modo de escribir la historia; la "historia [historiografía] pragmática" se distingue netamente de la "historia [historiografía] legendaria". En efecto, esta última trata de "leyendas", es decir, de "genealogías", mientras que la primera trata de "hechos", πράγματα, lo cual quiere decir: "las cosas que han hecho los hombres", "los asuntos humanos", "los negocios [y, siendo también 'asuntos', los ocios] humanos". Como el hombre vive en una sociedad en la cual "se hacen cosas", y en la cual hay "asuntos", "negocios", "ocios", etc., Polibio estima que la consideración pragmática de la historia es la única que puede enseñar a los hombres cómo comportarse, esto es, cómo comportarse en cuanto miembros de la comunidad o del Estado. En latín el término *pragmaticus* fue usado asimismo para referirse a "asuntos humanos", y especialmente a "asuntos políticos" — los cuales abarcaban, de hecho, todos los "asuntos" del hombre en cuanto miembro de una comunidad. Puesto que lo "pragmático" se refiere a "asuntos", a "hechos" —diríamos, a "hechos contantes y sonantes"— y no a leyendas, sueños, deseos, imaginaciones, etc., el adjetivo 'pragmático' tuvo también el sentido de 'hábil', 'experimentado'. El hombre pragmático es el que sabe cómo hay que enfocar los asuntos y cómo hay que resolverlos. Por eso se llamaba también *pragmaticus* al hombre de leyes, al "abogado". El hombre de leyes no es un soñador; es un hombre "pragmático" — es decir, "útil".

En la época moderna 'pragmático' fue usado por varios filósofos como característica de una filosofía o de un modo de pensar en los cuales se empleaba un método apto para entender la realidad. Así, Andreas Rüdiger tituló una de sus obras *Philosophia pragmática methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta* (1723; editio altera, 1729). Kant usó varias veces el término 'pragmático'. Por ejemplo, llamó "pragmático" al conocimiento que no era meramente para la escuela (*bloss für die Schule*), sino que era útil para la vida *(für das Leben brauchbar*). También llamó "pragmático" a todo lo que podía producir "bienestar" *(Wohlfahrt).* Empleó asimismo "pragmático" para referirse a la historia (historiografía) en un sentido seme-

jante al de Polibio. Habló de "sanciones pragmáticas", las cuales proceden de leyes dictadas para promover el bienestar de la sociedad (la expresión "sanción pragmática' tiene un sentido jurídico, derivado del *pragmaticum rescriptum o pragmaticum,* reescrito del Emperador; de ahí la "Pragmática", ley emanada de una autoridad como especificación de un decreto general). Más técnicamente, Kant usó pragmático' en varios sentidos, todos ellos de algún modo relacionados entre sí. En la *Crítica de la razón pura* indicó que una vez aceptado un fin (una finalidad), las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Tal necesidad puede ser subjetivamente suficiente (cuando no se da ninguna otra condición dentro de la cual puede obtenerse el fin propuesto) o absolutamente suficiente (si sé con certidumbre que nadie puede tener conocimiento de ninguna otra condición que pueda llevar al fin propuesto). En el primer caso hay creencia contingente; en el segundo, creencia necesaria. La creencia contingente —que, de todos modos, constituye el fundamento para el empleo efectivo de medios con el fin de llevar a cabo ciertos actos— es llamada por Kant "creencia pragmática". En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* Kant dice que los imperativos hipotéticos se subdividen en problemáticos y asertóricos (véase IMPERATIVO). Estos últimos son los imperativos de prudencia o "imperativos pragmáticos". En *La paz perpetua* manifiesta que un principio se llama "pragmático", y no propiamente "moral" cuando es un principio destinado a regular el uso de un medio para alcanzar cierto fin. En otra ocasión habló Kant de dos modos de considerar a Dios: "pragmático-moralmente" y "técnico-prácticamente"; aquí 'pragmático' se contrapone a 'práctico' en tanto que modo de considerar a Dios por medio de ritos, ruegos, etc. La *Antropología en sentido pragmático* en Kant es la que no estudia al hombre en general, sino en ciertas condiciones dadas (por sus temperamentos, nacionalidades, etc.). La "estructura pragmática" del hombre es análoga aquí a lo que Julián Marías (v.) ha llamado "estructura empírica de la vida".

En la filosofía actual 'pragmático' suele usarse en dos sentidos predominantes: (1) para caracterizar o calificar una idea dentro de una forma cualquiera de pragmatismo (v.); (2) para caracterizar cualquiera de los predicados —'es plausible', 'es poco plausible', 'se sabe que es verdadero', 'se sabe que es falso', etc.— en la llamada "pragmática" (v.) como rama de la semiótica (v.).

PRAGMATISMO. Se da el nombre de "pragmatismo" a un movimiento filosófico, o grupo de corrientes filosóficas, que se han desarrollado sobre todo en Estados Unidos y en Inglaterra, pero que han repercutido en otros países, o se han manifestado independientemente en otros países con otros nombres. Así, por ejemplo, ciertos movimientos anti-intelectualistas en el siglo XX (Bergson, Blondel, Spengler, etc.) han sido considerados como pragmatistas o cuando menos como parcialmente pragmatistas. Algunas opiniones de Simmel tienen un aire "muy pragmatista". Se han considerado también pragmatistas ciertas tendencias dentro del pensamiento de Nietzsche — por ejemplo, sus ideas sobre "la utilidad y perjuicio de la historia para la vida" y su concepción de la verdad como equivalente a lo que es útil para la especie y la conservación de la especie.

Sin embargo, conviene reservar el nombre 'pragmatismo' para caracterizar, o identificar, las corrientes filosóficas a las que nos hemos referido al principio, y sobre todo ciertas corrientes filosóficas en Estados Unidos e Inglaterra. A lo sumo, puede mencionarse, como pragmatismo explícito, el llamado "pragmatismo italiano", defendido por autores como Mario Calderoni (1879-1914: *Il pragmatismo* [en colaboración con Giovanni Vailati], 1920, ed. G. Papini. — *Scritti,* 2 vols., 1924 [incompletos]), Giovanni Vailati (VÉASE) y, en su primera época el escritor Giovanni Papini (1881-1956), todos ellos colaboradores de la revista *Leonardo* (1903 a 1907), en la que asimismo colaboraron Peirce —a quien principalmente seguían los pragmatistas italianos—, James y Schiller. Pero el pragmatismo italiano (del que se ocupa Ugo Spirito en la obra citada en la bibliografía) no tuvo ni la amplitud ni la influencia del pragmatismo sajón, o "anglo-americano".

Según Edward H. Madden (op. *cit.* en bibliografía), el pragmatismo anglo-americano, o, más específicamente, norteamericano, fue anticipado o preludiado por Chauncey Wright (VÉASE), especialmente al hilo de su crítica de la filosofía de Spencer y a base de una epistemología empirista y de una ética utilitarista. Pero en la época en la cual Wright desarrollaba doctrinas de carácter pragmatista empezaban a manifestarse opiniones semejantes. En rigor, y para no destacar a una sola figura, puede decirse que el pragmatismo norteamericano surgió en el seno del "Metaphysical Club", de Boston (1872-1874), al cual pertenecían, entre otros, Chauncey Wright, F. E. Abbot (1836-1903), Peirce y James. No debe desdeñarse en estos orígenes una cierta influencia de A. Bain (v.), el cual había definido ya la creencia como "aquello sobre lo cual el hombre está preparado a actuar" — definición de la cual el pragmatismo, según Peirce, es un "corolario" (Cfr. Peirce, "The Fixation of Belief", publicado en noviembre de 1877, antes del artículo famoso en el *Popular Science Monthly* al que nos referimos *infra*). A los citados pensadores deben agregarse, además: John Fiske (1842-1891: *Outlines of Cosmic Philosophy,* 1874. — *Through Nature to God,* 1899) y Oliver Wendell Holmes (1809-1894). Los propósitos de todos estos pensadores fueron aclarados y perfilados por Peirce, el cual formuló en su artículo "How to Make Our Ideas Clear" *(Popular Science Monthy,* enero de 1878), como resumen de que "toda la función del pensamiento es producir hábitos de acción" y de que "lo que significa una cosa es simplemente los hábitos que envuelve, la conocida máxima pragmática y considerada como norma para alcanzar 'el tercer grado de claridad de la aprehensión'": "Concebimos el objeto de nuestras concepciones considerando los efectos que pueden ser concebibles como susceptibles de alcance práctico. Así, pues, nuestra concepción de estos efectos equivale al conjunto de nuestra concepción del objeto." Sin embargo, Peirce propuso posteriormente el nombre de *pragmaticismo* para su doctrina con el fin de oponerlo a las deformaciones que, a su entender, siguieron a la misma y en particular para diferenciarlo del pragmatismo de William James, que no es tanto una deformación como una trasposición al campo ético de lo que había sido primitivamente

pensado en un sentido puramente científico-metodológico. Peirce distingue su pragmatismo del pragmatismo defendido por James y por F. C. S. Schiller y, más todavía, del pragmatismo que "comienza a encontrarse en los periódicos literarios", indicando que hay por lo menos cierta ventaja en la concepción original de la doctrina que no se encuentra en las acepciones de los seguidores: la de que se relaciona más fácilmente con una prueba crítica de su verdad. Pues el pragmatismo no es tanto una doctrina que expresa conceptualmente lo que el hombre concreto desea y postula —al modo de F. C. S. Schiller— como la expresión de una teoría que permite otorgar significación a las únicas proposiciones que pueden tener sentido.

En su significación más general, el nombre 'pragmatismo' se refiere a una multiplicidad de direcciones, a veces muy opuestas: Peirce, James, Dewey, F. C. S. Schiller, así como los pensadores europeos antes mencionados, son llamados pragmatistas no obstante entender el pragmatismo de maneras diversas y no obstante haber adoptado en su mayor parte nombres diferentes para su común tendencia: instrumentalismo, experimentalismo, humanismo, etc. Forma asimismo parte de la corriente pragmatista un pensador como George Herbert Mead O. Lovejoy, que ha analizado los diversos significados del pragmatismo, observando que, si bien esta palabra aludía originariamente a una teoría sobre el significado de las proposiciones, su ambigüedad la resolvió pronto en dos tendencias: la primera afirma que "el significado de una proposición consiste en las futuras consecuencias de experiencias que (directa o indirectamente) predice que van a ocurrir, sin que importe que ello sea o no creído"; la segunda sostiene que "el significado de una proposición consiste en las futuras consecuencias de creerla". La primera de estas acepciones dio origen a una forma de pragmatismo que concernía a la naturaleza de la verdad y afirmaba que "la verdad de una proposición es idéntica a la ocurrencia de las series de experiencias que predice y sólo puede decirse que es conocida cuando se completan tales series". De estas acepciones se derivan trece formas de pragmatismo que Lovejov enumera lógicamente del siguiente modo: "*I. Teorías pragmatistas de la significación.* (1) El 'significado' de cualquier juicio consiste enteramente en las futuras consecuencias por él predichas, tanto si es creído como si no lo es. (2) El significado de cualquier juicio consiste en las futuras consecuencias de creerlo. (13) El significado de cualquier idea o juicio consiste siempre en parte en la aprehensión de la relación entre algún objeto y un propósito consciente. *íí. Pragmatismo como teoría epistemológicamente no funcional referente a la 'naturaleza' de la verdad.* (3) La verdad de un juicio 'consiste en' la completa realización de la experiencia (o series de experiencias) a que había anteriormente apuntado el juicio; las proposiciones no *son*, sino que *llegan a* ser verdaderas. *III. Teorías pragmatistas del criterio de la validez de un juicio.* (4) Son verdaderas las proposiciones generales que han visto realizadas en la experiencia pasada las predicciones implicadas, no habiendo otro criterio de la verdad de un juicio. (5) Son verdaderas las proposiciones generales que han mostrado en el pasado ser biológicamente útiles a quienes han vivido por ellas." (7) Toda aprehensión de la verdad es una especie de "satisfacción", pues el verdadero juicio corresponde a alguna necesidad, siendo "toda transición de la duda a la convicción el paso de un estado de cuando menos parcial insatisfacción a un estado de satisfacción relativa y de armonía". (8) "El criterio de verdad de un juicio es su satisfactoriedad como tal, siendo la satisfacción 'pluridimensional'." (9) "El criterio de la verdad de un juicio reside en el grado en que corresponde a las exigencias 'teóricas' de nuestra naturaleza." (10) "El único criterio de verdad de un juicio es su utilidad práctica como postulado, no habiendo más verdad general que la postulada resultante de alguna determinación motivada de la voluntad; no hay, pues, verdades 'necesarias'. (11) Hay algunas verdades necesarias, pero éstas no son muchas ni prácticamente adecuadas, siendo necesario y legítimo más allá de ellas acudir a los postulados. (12) Entre los postulados que es legítimo tomar como equivalentes de la verdad, los que ayudan a las actividades y enriquecen el contenido de la vida moral estética y religiosa ocupan un lugar coordinado con los que presuponen el sentido común y la ciencia física como base de las actividades de la vida física." "IV. *Pragmatismo como teoría ontológica.* (6) Como lo temporal es un carácter fundamental de la realidad, los procesos de la conciencia tienen en este devenir su participación esencial y creadora. El futuro es estrictamente no real y su carácter es parcialmente indeterminado, dependiendo de movimientos de la conciencia cuya naturaleza y dirección solamente pueden ser conocidos en los momentos en que se hacen reales en la experiencia" ("The Thirteen Pragmatisms", *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method* [actualmente: *The Journal of Philosophy*], V [1908], 5-12, 29-39, reimp. en la obra de Lovejoy: *The Thirteen Pragmatisms, and Other Essays*, 1963, págs. 1-29). Como se advierte, esta clasificación comprende otras actitudes que las que usualmente se llaman pragmatistas y pueden servir en parte como un análisis de las posiciones lógicas de varias de las direcciones fundamentales de la filosofía contemporánea. Así entendido, el pragmatismo puede servir para designar tanto las actitudes del pragmatismo total como los pragmatismos parciales, incluyendo el biologismo o reducción del conocimiento y el saber a la utilidad biológica, tal como es representado ante todo por los teóricos de la economía del pensamiento (Mach), por algunos representantes de la filosofía de la inmanencia (Schuppe, Schubert-Soldern) y por el ficcionalismo de Hans Vaihinger. En el pragmatismo estaría comprendido también, pues, el operacionalismo (VÉASE), si bien es dudoso que los representantes de esta dirección admitieran ser considerados pura y simplemente como pragmatistas. Puede incluirse, desde luego, el pragmatismo conceptualista de C. I. Lewis, En todo caso parece indudable que, por lo menos desde el punto de vista de su origen histórico, el pragmatismo está esencialmente vinculado a la distinción kantiana entre lo regulativo y lo constitutivo y consiste por una de sus esenciales dimensiones en una acentuación *sui generis* del primero. Como señala Josiah Royce, el pragmatismo y el humanismo de F. C. S. Schiller

pueden ser estimados como formas del "idealismo empírico" que Kant había representado en algún aspecto. El pragmatismo supone, en efecto, que nuestro conocimiento está limitado a los fenómenos, pero que nuestro saber no es meramente pasivo, sino que la conciencia desempeña un papel activo y fundamentante, ya sea en las "formas" del conocer, ya sea en sus "intereses" (Cfr. *Lectures on Modern Idealism,* 1919).

Además de los autores y obras citados en el texto del artículo véase: M. Hébert, *Le Pragmatisme,* 1908, ed. rev., 1909. — G. Jacoby, *Der Pragmatismus. Neue Bahnen in die Wissenschaftslehre des Auslandes,* 1909. — Addison W. Moore, *Pragmatism and Its Critics,* 1909. — James Bissett Pratt, *What is Pragmatism?,* 1909. — C. Znamierowski, *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus,* 1912 (Dis.). — R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste,* 3 vols., 1913. — C. Eijman, *De Kenisleer van het anglo-amerikaansch Pragmatisme,* 1913 (tesis). — G. Vailati, *Il pragmatismo,* 1918. — Íd., íd., *Il método délia filosofia,* 1957, ed. F. Rossi-Landi. — Ugo Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporánea,* 1921 (trad. esp.: *El pragmatismo en la filosofía contemporánea,* 1945). — E. Leroux, *Le pragmatisme américain et anglais,* 1923. — John Dewey "The Development of American Pragmatism" *(Studies in the History of Ideas.* Columbia University, II [1925]). — Sidney Hook, *The Metaphysics of Pragmatism,* 1927. — Eduard Baumgarten, *Geistige Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens* (vol. II: *Der Pragmatismus: Emerson, James, Dewey),* 1938. — Henry Bamford Parkes, *The Pragmatic Test. Essays in the History of Ideas,* 1941 [sobre Jefferson, Emerson, Nietzsche, Bergson, James, Dewey y T. S. Eliot], 1941. — Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism,* 1949. — E. Dupréel, *La pragmatologie,* 1955. — Edward C. Moore, *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey,* 1961. — Edward H. Madden, *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism,* 1963. — A. O. Lovejoy, *op. cit. supra.* — Bibliografía: E. Leroux, *Bibliographie méthodique du pragmatisme américain, anglais et italien,* 1923. — H. W. Schneider, *A History of American Philosophy,* 1946, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *Historia de la filosofía americana,* 1953). — También hay bibliografía en el libro de Ugo Spirito antes mencionado.

PRAKRITI Y PURUSA. En el artículo sobre el sistema *Sânkhya* nos hemos referido a los significados primarios que tienen en él los términos *prakriti (prakrti)* y *purusa.* Observemos aquí que estos términos han sido asimismo empleados, ya desde las *Upaniṣad,* por pensadores indios que no han aceptado el mencionado sistema (o la más moderna y frecuente combinación del mismo con el Yoga). Muy habitual es concebir *prakriti* como principio del universo material —o cuando menos perceptible—, y *purusa* como principio del universo anímico; muchas veces, en efecto, se califica al alma de *purusa.* Otras veces se concibe *prakriti* como fundamento de lo no viviente, y *purusa* como raíz de lo viviente, psíquico y espiritual (ya que estas tres nociones no son siempre distinguidas entre sí). Otras veces, finalmente, *purusa* designa el alma en tanto que se supone "encerrada" en el cuerpo. En una de las escuelas *Vedânta, prakriti* es comparado con la fuerza engendrada por *māyā* (VÉASE), siendo a la vez el producto del ímpetu creador y lo que oculta este ímpetu. En otra de las escuelas *Vedánta, prakriti* designa la Naturaleza omnicomprensiva en tanto que morada del alma — y de Dios.

PRANTL (KARL) (1820-1888) nac. en Landsberg am Lech, fue "profesor extraordinario" (1847-1859) y profesor titular (desde 1859) en la Universidad de Munich. Siguiendo el impulso dado a la historiografía filosófica por Hegel, Prantl se distinguió por sus estudios de historia de la lógica. Su historia de la lógica en Occidente contiene una gran recopilación de materiales, muchos de los cuales, especialmente los procedentes de la Edad Media, eran enteramente desconocidos. Hoy día se ha criticado la historia de la lógica de Prantl (Bochenski, Lukasiewicz) por considerársela llena de interpretaciones erróneas causadas por prejuicios filosóficos o por incomprensión de algunos puntos fundamentales; sin embargo, el material histórico proporcionado por Prantl sigue siendo capital para la investigación de la historia de la citada disciplina. Prantl trabajó también en el estudio de la evolución del pensamiento lógico de Pierre de la Ramee (Petrus Ramus).

Obras: *Die geschichtlichen Vorstufen der neueren Rechtsphilosophie,* 1848 (*Los estadios preliminares históricos de la filosofía moderna del Derecho*). — *Die Bedeutung der Logik,* 1849 *(La significación de la lógica).* — *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie,* 1852 *(La tarea actual de la filosofía).* — *Übersicht der griechisch-römischen Philosophie,* 1854 *(Ojeada sobre la filosofía greco-romana).* — *Geschichte der Logik im Abendlande,* 4 vols., 1855-1870 (f. *Die Entwicklung der Logik im Altertum,* 1855; *II-III-IV. Die Logik im Mittelalter*), reimp., 1955 *(Historia de la lógica en Occidente [I. La evolución de la lógica en la Antigüedad;* II-III-IV. *La lógica en la Edad Media]*). — *Die Philosophie in den Sprichwörtern,* 1858 *(La filosofía en los proverbios).* — *M. Psellus und P. Hispanus,* 1867. — *Galilei und Kepler ah Logiker,* 1875. — *Verstehen und Beurteilen,* 1877 *(Entender y juzgar).* — "Ueber P. Ramus", *Sitz. ber.* der *München. Ak. Phil.* (1878), 157-69. — *Ueber die Berechtigung des Optimismus,* 1880 *(Sobre la justificación del optimismo).*

PRAXIOLOGÍA. Puede darse el nombre de "praxiología" a la ciencia que estudia sistemáticamente las condiciones y normas de la acción (v.) o praxis (v.) humanas. Entre muchos autores antiguos la ética como doctrina de la acción desempeña la indicada función. Pero sólo en la época moderna se ha intentado fundar una disciplina especial encargada de estudiar todas las formas de la acción.

El primer autor que usó el término praxiologia' (*praxéologie*) en el sentido apuntado fue (probablemente) el sociólogo francés Alfred Espinas (1844-1922) en su obra *Des sociétés animales* (1877). La "tectología" de Bogdanov (v.) es una especie de praxiología u ontología sistemática de la acción. Pero sobre todo ha propugnado una praxiología el filósofo polaco T. Kotarbiński (v.). Por ella entiende "la ciencia de la acción eficaz", o ciencia que "investiga las condiciones de las cuales depende la máxima eficacia". Kotarbinski llama "proposiciones praxiológicas" a las directivas prácticas simples, por cuanto son "recomendaciones que tienden a aumentar la eficacia de las acciones". Sin embargo, no todas las directivas prácticas son proposiciones praxiológicas; sólo las que están incorporadas a un sistema pueden recibir este nombre. Según Kotarbinski, ciertas nociones de ciencia praxiológica fueron elaboradas

ya por autores como Aristóteles, Pierre de la Ramée y Francis Bacon, entre otros.

El vocablo "praxiología" ha sido empleado también por Raymond Aron (*Paix et guerre entre les nations*, 1962) para designar el estudio de las normas que deben adoptarse con vistas a ciertos fines, y el examen de la relación entre estas normas y los valores a cuyo servicio se ponen.

PRAXIS. Los griegos llamaban πρᾶξις a un quehacer, transacción o negocio, es decir, a la acción de llevar a cabo algo, πράσσω (infinitivo πράσσειν). El término πρᾶξις fue usado asimismo para designar la acción moral. En uno de los sentidos de 'práctica' (VÉASE), la praxis designa la actividad práctica, a diferencia de la teórica. La praxis puede ser "exterior", cuando se encamina a la realización de algo que trasciende al agente, e "interior", cuando tiene por finalidad el agente mismo. El término 'praxis' puede designar también el conjunto de las acciones llevadas a cabo por el hombre. En este sentido Plotino habla de praxis, la cual es, a su entender, una disminución o debilitamiento de la contemplación (*Enn.*, III, viii, 5): la praxis se contrapone de este modo a la "teoría".

Para muchos de los sentidos de 'praxis' se usa el vocablo 'práctica' (véase PRÁCTICO). Es usual reservar hoy el nombre de 'praxis' para caracterizar uno de los elementos fundamentales del marxismo (VÉASE), especialmente en algunas de sus direcciones (como, por ejemplo, en Georg Lukács). El marxismo ha sido presentado inclusive como una "filosofía de la praxis" (A. Gramsci [VÉASE]). En efecto, en el marxismo la llamada "praxis humana" constituye el fundamento de toda posible "teorización". Ello no equivale a subordinar lo teórico a lo práctico, en el sentido habitual, o más común, de esta última palabra; en rigor, la praxis es en el marxismo la unión de la teoría con la práctica.

Entre los filósofos actuales que han hecho uso del término 'praxis' como término fundamental figura, además de muchos marxistas, Jean-Paul Sartre. El primer tomo de su *Crítica de la razón dialéctica* contiene una "teoría de los conjuntos prácticos". Sartre toma la praxis en el sentido de Marx y trata de descubrir en la praxis "la racionalidad dialéctica". La praxis no es, pues, para Sartre, un conjunto de actividades (individuales) regidas por la razón dialéctica como una razón "exterior" a la praxis. Tampoco es la manifestación de la razón dialéctica. La praxis contiene, según Sartre, su propia razón, y ésta es justamente razón dialéctica (VÉASE). La praxis manifesta, según Sartre, una serie de avatares, entre los cuales cuenta el perderse a sí misma para convertirse en mera "praxis-proceso". De un modo que recuerda el uso del concepto de "comprensión" (*Verstehen*) por Heidegger, aunque con propósito muy distinto, Sartre llega a declarar que "la comprensión no es otra cosa sino la traslucidad de la praxis a sí misma, sea que produzca, al constituirse, sus propias luces, o sea que se encuentre en la praxis del otro" (*Critique de la raison dialectique, I* [1960], pág. 160). Sartre considera lo que llama "la praxis individual" como una totalización "que transforma prácticamente el ambiente en una totalidad" (*ibid.*, pág. 170). Lo "práctico-inerte" no es un fundamento de la praxis, sino lo contrario, el resultado de la totalización de la propia praxis.

Además de las obras referidas en el texto, véase: Edward L. Burke, *Sortie Early Influences on the Thought of Karl Marx*, 1959 [monog.; sumario de una tesis doctoral titulada: *The Notion of Praxis in the Early Works of Karl Marx* (Lovaina)]. — F. Chatelet, *Logos et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme*, 1962. — E. Severino, *Studî di filosofia délia prassi*, 1962 [Publicazione dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Serie terza, Science filosofiche, 7]. — Jean-T. Desanti, *Phénoménologie et praxis*, 1963.

PRECISION, PRECISO. En general la noción de precisión se contrapone a la vaguedad (VÉASE). Un símbolo vago, una expresión vaga o una proposición vaga son respectivamente un símbolo, una expresión o una proposición que no están suficiente o adecuadamente "separados" de otros. Un símbolo, una expresión o una proposición precisos son un símbolo, una expresión o una proposición que están suficiente o adecuadamente "separados" de otros. La precisión es por ello similar a la distinción (VÉASE), en cuanto que algo "preciso" es algo "distinto" — se entiende, distinto de otra cosa con la cual podría confundirse. Lo que es preciso *suele* ser claro (VÉASE), pero, según hemos visto en este último artículo, no debe confundirse la noción de distinción —y, por tanto, también de precisión— con la claridad. Lo claro se contrapone a lo oscuro; lo preciso, o distinto, se contrapone a lo confuso.

Los escolásticos han usado, y usan, el término 'precisión' (*praecisio*) para designar una forma de "separación" o "distinción"; 'precisar' significa, en último término, "cortar" y, de consiguiente, "separar". La precisión puede ser física o intencional. La precisión intencional es una separación o distinción no reales. Decimos "no real" y todavía no "mental", porque la precisión intencional puede aún ser de dos tipos: precisión subjetiva y precisión objetiva (en el sentido escolástico de 'subjetivo' y 'objetivo'). La precisión subjetiva es la que tiene lugar cuando se tiene un conocimiento de un objeto en todos sus predicados, aprehendiéndose de un modo sólo confuso (*confuse*) las diferencias. La precisión objetiva es la que tiene lugar cuando se tiene conocimiento de un predicado de un objeto y no se tiene conocimiento (o, si se quiere, se "prescinde") de los demás predicados. Los que rechazan la posibilidad de una precisión objetiva y admiten solamente las precisiones subjetivas son llamados *confundentes*.

La noción de precisión se halla relacionada con la de abstracción (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO), ya que también en la abstracción se "prescinde" de ciertas notas de un objeto o de un concepto. Toda abstracción es, pues, "precisiva" y el modo de precisión depende del tipo considerado de abstracción.

PREDESTINACIÓN. En el artículo sobre el concepto de libre albedrío (VÉASE) nos hemos referido a las discusiones filosófico-teológicas suscitadas por el llamado conflicto entre la omnipotencia divina y la libertad humana. Completaremos la información allí proporcionada centrándola ahora en torno al problema teológico de la predestinación, tan debatido en las obras de muchos teólogos medievales, y filósofos y teólogos modernos, particularmente en el siglo XVII.

La predestinación es definida como la predetermi

que hará en el tiempo. Entre ello cuenta la predeterminación de los que serán salvados y de los que serán condenados. Así, San Agustín define la predestinación en su tratado *De dono perseverantiae* (XXXV) como "la presciencia y predistribución de dones por los cuales se hace completamente cierta la salvación de los que son salvados". Hay que observar que tal predeterminación comporta siempre una presciencia, pero que como hay dos elementos en la predestinación de los seres humanos —la gracia y la gloria—, la predestinación es llamada *completa* o *incompleta* según que afecte a la gracia *y* a la gloria, o solamente a una de ellas. Ahora bien, esta doctrina de la predestinación suscitó muchos comentarios y discusiones. Ella misma se presentaba como una opinión intermedia entre los que acentuaban tanto la predestinación, que llegaban inclusive a negar la libertad humana (Orígenes, predestinarianismo), y los que acentuaban tanto la libertad humana, que llegaban a atenuar o a negar la predestinación (V. PELAGIANISMO). Por lo tanto, fue tomada como base para las discusiones subsiguientes. Muchos teólogos la acogieron casi íntegramente. Se admitía, así, que Dios sabe desde la eternidad quiénes serán condenados, pero que la libertad de éstos persiste, pues si bien Dios sigue ofreciéndoles la gracia para la salvación ellos la rechazan libremente. Se admitía asimismo que ningún individuo está seguro de lo que le está predestinado, pero que ello no debe eliminar en su corazón la esperanza de su salvación. La cuestión, empero, se fue complicando a medida que se presentaban otras opiniones que defendían, reforzaban, atenuaban o negaban la citada doctrina. Estas opiniones se perfilaron sobre todo en los últimos decenios del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Una de ellas era la agustiniana estricta, que hacía proceder de Dios el poder de obrar y no obrar, pero que no se consideraba como radicalmente predestinaria en el sentido en que había defendido Orígenes la predestinación. Otra de ellas era la doctrina de los tomistas. En cierto modo era más radical que la agustiniana, pues no sólo mantenía la existencia de una influencia extrínseca de Dios, sino también la existencia de una influencia intrínseca (V. PREMOCIÓN FÍSICA) — una doctrina relacionada con la sustentada, por razones distintas, por el ocasionalismo (v.). Otra era la de los naturalistas y humanistas, afanosos de restaurar la libertad humana y, por lo tanto, próximos al pelagianismo. El luteranismo, por lo demás, se presentó como un agustinismo radicalizado, con su doctrina antierasmista del siervo albedrío (*De servo arbitrio*, 1525, de Lutero, respuesta a la *Diatribe seu collatio de libero arbitrio*, 1524, de Erasmo). Y el calvinismo llevó dicha posición a sus consecuencias últimas. Aunque el Concilio de Trento estableció la doctrina ortodoxa, condenando a la vez el luteranismo y el naturalismo neo-pelagiano, quedaban todavía puntos que aclarar. Intervinieron entonces los molinistas (Luis de Molina) y luego los congruistas (Suárez). Sus posiciones se mantenían equidistantes de los extremos. Por lo pronto, rechazaban las tesis agustinianas radicales y las tomistas. Cierto que los tomistas habían negado que el albedrío fuese siervo. Pero (como precisó Domingo Báñez) declararon no poder abandonar la idea de la premoción física, pues de lo contrario se caía en el neopelagianismo, fomentado por el racionalismo sociniano. Los molinistas sostuvieron que no era forzoso adherirse a la premoción física para evitar tales peligros. Éstos se soslayaban, a su entender, declarando que la intervención divina no es una determinación física, sino un concurso simultáneo por el cual Dios coopera con el hombre (o causa segunda libre) proporcionándole un movimiento de que el hombre puede usar bien o mal. Los argumentos de tomistas y de agustinianos contra los molinistas fueron rebatidos por éstos mediante la doctrina de la ciencia media (v.), para entender la cual conviene examinar también la noción de futurible (v.). La libertad, escribió Molina en la *Concordia* (quaestio XIV, a 13, disp. ii) "es una facultad que, si se presupone todo lo que requiere la acción, puede todavía obrar o no obrar".

Hay que advertir que no solamente hubo controversias al respecto entre los teólogos, sino que el problema afectó asimismo a la filosofía y a la literatura de la época. En lo que toca a la primera, mencionaremos las resonantes tesis de Pascal contra la posición de los jesuitas molinistas, tal como aparecen en las *Provinciales*, tesis casi coincidentes con las del agustinismo. En lo que respecta a la segunda, mencionaremos como obra destacada la comedia de Tirso de Molina, *El condenado por desconfiado*. Se ha discutido mucho la posición de Tirso. Lo más plausible es admitir que el dramaturgo quería hacer resaltar el valor del libre albedrío sin por ello mantener opiniones neopelagianas. En efecto puede considerarse que los dos protagonistas de la obra, Paulo y Enrico, reciben la gracia suficiente, de tal modo que el libre albedrío deja en libertad a cada uno de *usar* de esta gracia.

PREDICABLES. En *Top.*, I, 4, 101 b 11 sigs. Aristóteles presentó una clasificación de los diversos modos de relación entre el sujeto y el predicado: se trata de los llamados *predicables* (*praedicabilia*, κατηγορούμενα). La base de la clasificación la constituyen las nociones de convertibilidad y no convertibilidad del sujeto con el predicado, y de esencialidad y no esencialidad del predicado con respecto al sujeto. La relación de sujeto con predicado que es convertible y esencial se llama *definición*, ὅρος. La relación de sujeto con predicado que es convertible y no esencial se llama *propiedad*, ἴδιον. La relación de sujeto con predicado que es esencial y no convertible se llama *género*, γένος, o *diferencia*, διαφορά. La relación de sujeto y predicado que es no esencial y no convertible se llama *accidente*, συμβεβηκός.

Porfirio recogió esta doctrina aristotélica en su *Isagoge*, pero presentó cinco predicables: el *género*, la *especie*, εἶδος, la *diferencia*, la *propiedad* o lo *propio* y el *accidente* (son las llamadas *cinco voces, quinqué voces*, πέντε φωναί). Según Porfirio, lo que hay de común en todas estas nociones es el hecho de ser atribuidas a una pluralidad de sujetos (bien que como ya indicó David en su comentario a las *Categorías*, dichas nociones, no sean homologas). Así, dice Porfirio, "el género es afirmado de las especies y de los individuos, lo mismo que la diferencia; la especie es afirmada de los individuos que contiene; lo propio es afirmado de la especie de la cual es lo propio y

de los individuos colocados bajo esta especie; el accidente es afirmado a la vez de las especies y de los individuos. En efecto, el animal es atribuido a los caballos y a los bueyes, que son individuos: la diferencia es atribuida a los caballos y también a los bueyes y a los individuos de estas especies. Pero la especie, por ejemplo el hombre, no es atribuida más que a los hombres particulares. Lo propio, por ejemplo la facultad de reír, es atribuida a la vez al hombre y a los hombres particulares. Lo negro, que es un accidente separable, es atribuido a la vez a la especie de los cuervos y a los cuervos particulares. Y moverse, que es un accidente separable, es atribuido al hombre y al caballo, pero es atribuido primordialmente a los individuos, y también, aunque secundariamente, a las especies que contienen los individuos". Porfirio examina, además, ciertos caracteres comunes al género y a la diferencia, la diferencia entre el género y la diferencia, los caracteres comunes al género y a la especie, la diferencia entre el género y la especie, los caracteres comunes al género y a lo propio, la diferencia entre el género y lo propio, los caracteres comunes al género y al accidente, la diferencia entre el género y el accidente, los caracteres comunes a la diferencia y a la especie, la diferencia entre la especie y la diferencia, los caracteres comunes a la diferencia y a lo propio, la diferencia entre lo propio y la diferencia, los caracteres comunes a la diferencia y al accidente, los caracteres propios de la diferencia y del accidente, los caracteres comunes a la especie y a lo propio, la diferencia entre la especie y lo propio, los caracteres comunes a la especie y al accidente, la diferencia entre la especie y el accidente, los caracteres comunes a lo propio y al accidente inseparable y finalmente, la diferencia entre lo propio y el accidente. Algunos de estos predicables tienen varios sentidos. Así, lo propio puede entenderse o como lo que pertenece accidentalmente a una sola especie, o como lo que pertenece accidentalmente a la especie entera, o como lo que pertenece a una sola especie solamente en un momento, o como el concurso de todas estas condiciones.

La investigación de Porfirio ejerció gran influencia sobre la filosofía medieval y, en general, sobre la escolástica de todas las épocas. Los predicables fueron entendidos por la Escuela no solamente en el sentido lógico, sino también ontológico. Entendidos lógicamente son definidos como los diversos modos de efectuar una predicación y se dividen en *esenciales* (género, especie, diferencia) y *accidentales* (propio, accidente). Es usual, siguiendo a Aristóteles, distinguir entre el predicable como forma de efectuar la predicación en una relación sujeto-predicado, y la categoría (VÉASE) como determinación de un término en sí mismo, o término independiente y "absoluto". Hay que advertir que la doctrina de los predicables fue expuesta por algunos autores árabes medievales, entre los cuales destaca Avicena. Según este autor (Cfr. *Metafísica*, trad. M. Cruz Hernández, 1950, pág. 85) hay cinco predicables o "expresiones universales que coinciden en poder ser predicados de las cosas particulares que son inferiores a ellos": son el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente común. Los predicables según Avicena pueden, como indica Cruz Hernández (*op. cit.*, pág. 209), ser clasificados en dos grupos: predicables con caracteres constitutivos (como género, especie, diferencia) y predicables con caracteres derivativos (propio y accidente común) — la misma división escolástica, pues, entre predicables esenciales y accidentales. A su vez Avicena indica (*op. cit.*, 86-7) que el predicado accidente común puede ser de cuatro clases: el concomitante, que pertenece a la cosa completa y a otras; el concomitante que pertenece a algunas cosas y a veces a otras; lo que es accidental para toda cosa y a veces para otras, y lo que es accidental para algunos y a veces pertenece a otros. En cuanto a lo propio (*op. cit.*, pág. 87), puede ser de tres clases: lo que es concomitante para todos y siempre; lo que es concomitante para algunos y siempre; lo que no es concomitante, pero no pertenece sino a la cosa sola. Como esta clasificación está basada en la noción de concomitante, conviene dar la definición de Avicena: "*Concomitante* es lo que cualifica necesariamente a la cosa después de la verificación de su esencia, en tanto que ésta sigue a su esencia, no en tanto que ésta es intrínseca a la verdad de su esencia" (*op. cit.*, pág. 84).

Edición de la *Isagoge* en A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1, 1887, págs. 1-22. Traducción latina de Boecio en *íd.*, págs. 25-51. Los tres comentarios griegos a la *Isagoge* que poseemos son los de Ammonio (*Commentaria*, IV, 3, 1891, ed. A. Busse); de Elias (*ibid.*, XVIII, 1, 1900), ed. A. Busse, y David (*ibid.*, XVIII, 2, 1904, ed. A. Busse). Entre los muchos comentarios latinos figuran los de Boecio (Migne, *PL.* LXIV, 71-158), los de J. Pacius (1605) y los de Sylvester Maurus (1688). Estos comentarios han sido usados en la versión francesa, con notas, por J. Tricot (París, 1947), que hemos tomado por base para nuestro artículo. — Véase la bibliografía del artículo CATEGORÍA.

PREDICADO. En la lógica calificada de clásica o tradicional el predicado (usualmente representado por 'P' en el esquema 'S es P') es definido como el término que la cópula (VÉASE) aplica al sujeto. El predicado constituye, junto con el sujeto, la materia de la proposición. También es definido el predicado como aquello que se enuncia del sujeto. En la lógica de inspiración fenomenológica suele llamarse al predicado *el concepto-predicado* y concebirse como el concepto que mienta la atribución. De este modo se distingue entre el predicado y el atributo (v.). Este último es concebido como el modo de ser del objeto (o del objeto-sujeto). La noción de atributo es, por consiguiente, una noción ontológica mientras que la de predicado es lógica. La confusión de la noción de predicado con la de atributo es corriente en varias tendencias de la lógica metafísica, en particular en las inspiradas por Hegel. Así, por ejemplo, el predicado no es para Bradley un concepto que designa la atribución: es la indicación de una parte de la realidad, es decir, la propiedad de un ser real expresado en el juicio. Según algunos autores, hay asimismo confusión entre el predicado y el atributo en la lógica tradicional. Se arguye, en efecto, que la doctrina de la proposición en esta lógica está derivada de una determinada metafísica: la metafísica de la substancia-atributo. Sin embargo, los esfuerzos realizados por los lógicos de inspiración tradicional para definir el predicado como un término

hacen que la mencionada crítica no sea siempre justa. Lo único que puede alegarse es que en casi toda la citada lógica "clásica" se supone —y a veces se afirma— que la mencionada separación entre lo lógico y lo ontológico no significa que haya entre ambos una completa falta de relación.

En la lógica tradicional es común considerar los diversos tipos de predicación de acuerdo con la extensión y comprensión del predicado. En lo que toca a la extensión el predicado puede ser tomado particularmente (en las proposiciones afirmativas) y universalmente (en las proposiciones negativas). En cuanto a la comprensión, el predicado puede ser tomado totalmente (en las proposiciones afirmativas) y parcialmente (en las proposiciones negativas). Por su lado, basándose en la clasificación dada por Pfänder de los juicios según las clases de contenidos objetivos puestos, Francisco Romero señala que la clasificación debe llamarse *división según el alcance y sentido de la predicación*, pues lo determinante en ella es la intención predicativa. La división en cuestión comprende, según dicho autor, las siguientes clases: (I) La predicación se refiere a algo residente en el objeto. Hay entonces: (a) Juicios determinativos o juicios que enuncian la esencia del objeto-sujeto, respondiendo a la pregunta: "¿Qué es esto?"; (b) Juicios atributivos, que responden a la pregunta: "¿Cómo es esto?"; (c) Juicios de ser, en los cuales el predicado enuncia la categoría objetiva a la que pertenece el objeto-sujeto. (II) La predicación afirma una relación que va más allá del objeto-sujeto. Hay entonces: (p) Juicios de comparación en los que se compara el objeto-sujeto con otros; (q) Juicios de pertenencia en los que se afirma o niega una relación de pertenencia entre el objeto-sujeto y otros; (r) Juicios de dependencia, en los que se afirma que el objeto-sujeto depende en algún modo de otros; (s) Juicios intencionales en los que se enuncia que el objeto-sujeto recibe una intención de otro objeto.

Los modos en que es tomado el predicado de acuerdo con su extensión y comprensión hacen innecesaria, y absurda, según los autores de inspiración tradicional, recurrir a una cuantificación del predicado tal como la que fue propuesta por W. Hamilton. Según este autor, en cambio, la suposición de universalidad en las proposiciones negativas y de particularidad en las afirmativas es insuficiente: los predicados deben cuantificarse expresamente. Se llega de este modo a una clasificación de proposiciones que, de acuerdo con Hamilton, es más completa que la representada en el cuadro clásico (proposiciones de tipos A, E, I, O a las que nos hemos referido en las letras citadas y en el artículo sobre la noción de proposición). Esta clasificación es la siguiente:

1. Proposiciones toto-totales: (a) 'Todo S es todo P'; (b) 'Ningún S no es ningún P'.

2. Proposiciones toto-parciales: (a) 'Todo S es algún P'; (b1) 'Ningún S no es algún P'.

3. Proposiciones parti-totales: (a2) 'Algún S es todo P'; (b2) 'Algún S no es ningún P'.

4. Proposiciones parti-parciales: (a3) 'Algún S es algún P'; (b3) 'Algún S no es algún P'.

La doctrina de la cuantificación del predicado, en forma a veces parecida a la de Hamilton y en forma a veces más semejante a la que luego reseñaremos, fue mantenida, según ha indicado E. W. Beth, por muchos autores ya desde la Antigüedad. Entre ellos pueden mencionarse los siguientes: Ammonio Saccas, Guillermo de Shyreswood, J. Bentham, A. de Morgan y W. Thompson. A ella se opusieron Santo Tomás, Juan Gerson, J. Stuart Mill y A. Trendelenburg. De acuerdo con Annibale Pastore, la teoría de la cuantificación del predicado fue asimismo defendida por G. Caramuel de Lobkowitz.

La lógica actual ha formulado una más precisa doctrina sobre el predicado. Como hemos visto al comienzo del artículo Cuantificación, cuantificacional y cuantificador, el predicado —o verbo— es uno de los tíos elementos en que puede descomponerse un enunciado atómico. El llamado *'es'* de la predicación está implícito en el esquema *'Fx'*, donde 'F' es llamada *letra predicado*, distinguiéndose así de otros modos del *'es'*. Esta distinción no es, empero, rígida en lo que toca a pertenencia de un miembro a una clase (VÉASE), por cuanto todo enunciado de pertenencia puede interpretarse en términos de predicación. Las letras predicados —*'F'*, *'G'*, *'H'*, *'F′'*, *'G′'*, *'H′'*, etc.— no son cuantificadas en la lógica cuantificacional elemental, pero lo son en la lógica cuantificacional superior. Nos remitimos de nuevo para este punto al citado artículo Cuantificación, cuantificacional y cuantificador.

La relación entre lo lógico y lo ontológico en el predicado ha sido tratada en la lógica actual al discutirse el problema de la designación (VÉASE) de las letras predicados. El examen de los *designata* de letras predicados es equivalente, en efecto, al examen de su *status* ontológico y, por lo tanto plantea las cuestiones antiguamente conocidas con el nombre de teoría de los universales (v.). Ahora bien, mientras en las antiguas doctrinas no se precisaba dentro de qué marco se lleva a cabo tal análisis, en la lógica actual resulta claro que debe efectuarse en el marco de la interpretación semántica.

Las referencias de E. W. Beth en "Hundred Years of Symbolic Logic", *Dialectica*, I (1947), 553. — Las de A. Pastore, en "G. Caramuel di Lobkowitz e la teoria della quantificazione del predicato", *Rivista Classici e Neolatini*, 1905. — Véase también: E. Adamson, *The Logical Copula and Quantification of the Predicate*, 1897. H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, 1930. — A. Grote, *Ueber die Funktion der Copula. Eine Untersuchung der logischen und sprachlichen Grundlage des Urteils*, 1935. — H. Leblanc, "The Semiotic Function of Predicates", *The Journal of Philosophy*, XLVI (1949), 838-44.

PREGUNTA. El concepto de pregunta (o de interrogación) puede ser tratado desde dos puntos de vista, que llamaremos "lógico" y "existencial".

Desde el punto de vista lógico, las expresiones en las que se manifiestan preguntas, o expresiones interrogativas, son objeto de la llamada "lógica erotética" (de ἔρομαι = "preguntar"). Algunos autores, como M. y A. Prior, han considerado que tal lógica es imposible o que, por lo menos, es sumamente difícil. Otros, en cambio, han tratado de fundamentar y desarrollar semejante lógica, proponiendo *'?'* como nuevo signo y una serie de nuevos axiomas. Entre estos autores mencionamos a Gerold Stahl, el cual considera las preguntas como clases de ciertas expresiones: las que llama "respuestas suficientes". Las "respuestas

suficientes" son por ello elementos que pertenecen a la clase de las preguntas. Stahl se basa en la lógica cuantificacional superior (o "lógica funcional superior" [véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL, CUANTIFICADOR]) y declara que "todas las respuestas suficientes de todas las preguntas deben pertenecer a la clase de las expresiones bien formadas" de dicha lógica. Las expresiones de la lógica de las preguntas son introducidas por medio de un metalenguaje, formalizado en un metasistema. Stahl distingue entre tres tipos de preguntas: las individuales (como *'Hx?'*), las funcionales (como *'F?a*) y las veritativas (como *'AfPB'* o *'f?A'*). En las preguntas individuales "se pregunta por los individuos que satisfacen una función proposicional dada, por ejemplo *'H'* (si este individuo es *a* o *b*, etc.)"; expresiones como *'Ha'*, *'Hb'*, *'Hc'* pueden considerarse como "respuestas simples" a estas preguntas. En las preguntas funcionales "se pregunta por las funciones que se satisfacen por un individuo dado, por ejemplo *a"*; expresiones como *Ha*, *'H'a'*), *'H"a* pueden considerarse como "respuestas simples" a estas preguntas. En las preguntas veritativas "se pregunta por las funciones veritativas biposicionales que hay entre A y B (o sea [*'Af?B'*]) o por las funciones veritativas uniposicionales que se aplican a *'A'* (o sea *'[f?A]'*); expresiones como 'A V *B'*, 'A ⊃ *B'*, etc., pueden considerarse como "respuestas simples" al primer tipo de preguntas, y expresiones como *'A'* y *'~ A'* pueden considerarse como "respuestas simples" al segundo tipo de preguntas. Stahl menciona como resultados generales de la lógica de las preguntas en general (en donde se usan expresiones metalógicas como *'[P]'*, *'[Q]'*, etc., los siguientes: "1) Una pregunta puede tener respuestas (suficientes) que son teoremas (no necesariamente), pero no puede tener negaciones de teoremas... (2) [La pregunta] incluye como subclase las respuestas perfectas y directas. (3) [La pregunta] tiene, por lo menos, un elemento". Puesto que, según Stahl, la lógica de las preguntas opera con elementos (las preguntas) que son clases, pueden establecerse relaciones de identidad, unión, intersección y también inclusión (en este último caso tenemos "subpreguntas"). Las preguntas pueden ser investigadas con relación a diversos sistemas o con relación a diversas clases de premisas.

También ha trabajado en la lógica de las preguntas o lógica erotética David Harrah. Este autor estima que la lógica en cuestión se inserta en una lógica proposicional. Las preguntas o, mejor dicho, el proceso de pregunta y respuesta, es interpretado por Harrah como un juego (VÉASE) en el sentido de los juegos en los cuales se "aparea" la información dada con la requerida. A diferencia de Stahl, Harrah no usa el signo *'?'* como signo especial de la lógica erotética.

Desde el punto de vista que hemos llamado "existencial", la pregunta o, mejor dicho, el preguntar puede ser considerado como un modo de *ser* de la existencia humana. Este modo de ser se distingue de un modo de actuar en el cual se interroga por algo distinto del propio ser. No toda pregunta es, pues, existencial; sólo lo es aquella en la que la existencia se hace cuestión de sí misma al preguntar. La existencia se convierte con ello en "cuestionable". Que la pregunta por la propia existencia envuelva o no la pregunta por el ser (v.), ello depende del tipo de pensamiento "existencial" desarrollado. Por ejemplo, para Heidegger, el preguntar es fundamentalmente un preguntar por el ser; en alguna medida, todo preguntar (*Fragen*) es un "preguntar previo" o "pre-preguntar" (*Vorfragen*). Aquello por lo que se pregunta, además, determina de alguna manera la dirección del preguntar y la respuesta. Por eso sólo se puede preguntar por aquello que "se sabe" — con un "saber" que no es un "conocer" en el sentido de "tener información". En todo caso, "lo preguntado" ilumina la "pregunta". Heidegger ha insistido en la importancia del "preguntar" hasta el punto que ha podido decirse que su pensamiento es fundamentalmente "interrogativo". Es curioso, además, que las expresiones interrogativas abunden en la obra de Heidegger. También se hallan en otros autores para quienes el preguntar no es estrictamente "lógico"; así, por ejemplo, en Unamuno es frecuente la forma interrogativa — la cual alcanza plenitud y conciencia de sí en el poema *Aldebarán*. Pero la pregunta representa en Unamuno más bien la duda que acompaña a toda fe.

El pensar interrogativo de carácter más o menos "existencial" ha sido desarrollado sistemáticamente por Jeanne Delhomme (*op. cit. infra*). Según esta autora, el tono fundamental de la vida humana es el preguntar, el "ser interrogativo". Ello significa que la vida humana está enteramente abierta a lo que se presenta, a la vez que es una completa ausencia de sí misma. De hecho, la vida no es "nada". Nada, es decir, excepto preguntarse acerca de sí misma. Este preguntar radical puede asumir diversas formas; cada uno de los sentimientos —el temor, el amor, la angustia— es, en el fondo, de naturaleza "interrogativa". La pregunta o interrogación a la que se refiere Jeanne Delhomme no es, pues, simplemente aquella que desencadena una respuesta, sino aquella que remite a otra interrogación. No hay, así, un término último del interrogar, a menos que sea el completo silencio. Ello lleva a Jeanne Delhomme a sostener que "el ser es su propio anonadamiento" y, por tanto, a negar la existencia de un ser pleno, perfecto e infinito que representaría el límite de este incesante "anonadarse a sí mismo". "Sin modelo y sin precedentes, contingente por necesidad, trascendente y precario, insondable y siendo incesantemente otro, original e imprevisible, el ser finito es el absoluto, y todos los demás son sus formas, mitos o expresiones. El pensamiento se detiene en el umbral de ese abismo; su interrogación es siempre acuciadora, pero con la seguridad de que no sería nada sin ella (*op, referida*, pág. 114). Para expresar esta situación se necesita el lenguaje filosófico, el cual no es un "lenguaje-señal", sino un "lenguaje-sentido" donde la verdad, en vez de ser adecuación con la cosa, es "desenvolvimiento de sí mismo" (*ibid.*, pág. 211).

En relación con algunas de las ideas anteriores y siempre dentro del concepto "existencial" del preguntar se puede considerar el pensamiento filosófico no sólo, según a veces se ha hecho, como "pregunta fundamental" ("¿Qué es el ser?", "¿Por qué hay algo y no más bien nada?", etc.), sino como *el preguntar* mismo. Hay razones en favor de este modo de considerar la filosofía, por cuanto desde el momento en que se da respuesta a una pregunta, ambas parecen dejar de ser filosóficas. Sin embargo, aun en dicho

caso no debe considerarse que el preguntar en cuestión es un "preguntar por preguntar", ni tampoco que no se haga otra cosa en tal preguntar, excepto interrogar acerca de problemas insolubles. La idea de la filosofía como "un preguntar" está unida a la idea de abrir un "horizonte" (VÉASE) por medio de la pregunta; por tanto, preguntar es un resultado de la admiración (v.) filosófica, pero también un intento de "regresar" a cuestiones cada vez más fundamentales.

Sobre los diversos tipos de preguntas, véase QUAESTIO.

Sobre la lógica de las preguntas: M. y A. Prior, "Erotetic Logic", *Philosophical Review*, LXIV (1955), 43-54. — Gerold Stahl, "La lógica de las preguntas", en *Anales de la Universidad de Chile*, Nº 102 (1956), 71-5. — Íd., íd., "Preguntas y Respuestas", *Revista de Filosofía* [Santiago de Chile], VIII (1961), 3-9. — Íd., íd., "Un développement de la logique des questions", *Revue philosophie de la France et de l'Étranger*, Año LXXXVITI (1963), 293-301. — C. L. Hlamblin, "Questions", *Australasian Journal of Philosophy*, XXXVI (1958), 161-8. — H. S. Leonard, "Interrogatives, Imperatives, Truth, Falsity, and Lies", *Philosophy of Science*, XXVI (1959), 172-86. — David Harrah, "A Logic of Questions and Answers", *ibid.*, XXVIII (1961), 40-6.

El libro referido de Jeanne Delhomme es: *La pensée interrogative*, 1954.

PREHENSIÓN. En el artículo sobre Whitehead (VÉASE) nos hemos referido al término *prehensión* (que puede traducirse por 'prensión' y 'prehensión'; adoptamos el último vocablo para destacar el carácter peculiar del concepto y también por analogía con aprehensión'). Dicho término fue empleado por Whitehead en varias obras, y especialmente en *Science and the Modern World* (Cap. IV), *Process and Reality* (Parte III) y *Nature and Life*. Completaremos aquí la. información sobre dicho concepto proporcionada en el citado artículo.

Las prehensiones son lo que Whitehead llama también "sensibilidades" (*feelings*).No son, sin embargo, o no son exclusivamente, realidades o acontecimientos de carácter "psíquico". Por lo pronto, puede hablarse de "simples sensibilidades físicas"; luego de "sensibilidades orgánicas" o reacciones del organismo a su medio; finalmente, de las "sensibilidades" que se describen comunmente con los nombres de 'percepciones' y hasta de 'juicios'. Por consiguiente, las prehensiones o "sensibilidades" son modos de ser o, mejor, de "actuar" de elementos particulares; "cada proceso de apropiación de un elemento particular —escribe Whitehead— se llama una prehensión". La apropiación en cuestión es la que realiza lo que Whitehead llama "célula" o, más exactamente, el "complejo celular", el cual es una "unidad última de hecho" ulteriormente indescomponible. Whitehead indica que los elementos últimos del universo "apropiados" en la forma antedicha son las "entidades actuales" ya constituidas y los "objetos eternos". Todas las entidades actuales son "prehendidas positivamente", pero sólo parte de los "objetos eternos" lo son.

Las prehensiones "primarias" son las citadas "simples sensibilidades físicas", que son transmisiones de una forma de energía de un acontecimiento (*event*) al otro en el mundo físico. Tales simples sensibilidades físicas pueden ser a su vez simples y complejas. Whitehead habla al respecto de "pulsaciones de emoción primitiva" que caracterizan el mundo físico y que son equivalentes a los procesos de "prehensión". El llamar "primarias" a estas prehensiones no significa que ellas sean "componentes atómicos" de todos los elementos o, si se quiere, acontecimientos del universo. Whitehead señala que las prehensiones no son atómicas, que pueden dividirse en otras prehensiones y combinarse para formar otras prehensiones, y que en todo caso no son independientes entre sí. Pero aunque las "simples sensibilidades físicas" no sean prehensiones primarias en este sentido, son más "simples" que otras prehensiones — por ejemplo, que las prehensiones que constituyen la experiencia, y en particular las fases más elevadas de la experiencia.

Una de las características de la teoría de las prehensiones, de Whitehead, es que es una "teoría orgánica" (u organicista) destinada a acabar con el dualismo del mundo natural y el mundo orgánico, así como con todo dualismo de lo "material" y lo "psíquico". Por eso las prehensiones no son propiamente ni físicas ni psíquicas: son "orgánicas" en cuanto que las realidades pueden ser comparadas a organismos y a complejos de organismos.

PRELÓGICO. Véase LÉVY-BRUHL, PRIMITIVO.

PREMISA. Aristóteles llama premisa, πρότασις, a la expresión que afirma o niega algo de algo (*An. Prior.*, I, 24, a 16 sigs.). Esta expresión puede ser universal, particular o indefinida. Universal es, dice el Estagirita, la atribución o no atribución a un sujeto tomado universalmente; particular es la atribución o no atribución a un sujeto tomado particularmente o no universalmente; indefinida, la atribución o no atribución hecha sin indicación de universalidad o particularidad. Aristóteles distingue entre tres clases de premisas: la silogística, la demostrativa y la dialéctica. La premisa demostrativa se distingue de la dialéctica en que en la primera se toma una de las dos partes de la contradicción, en tanto que en la segunda se pide al adversario que elija entre las dos partes. Lo cual no significa que haya diferencia en la producción misma del silogismo, pues el silogismo (VÉASE) comienza siempre señalando que algo pertenece o no a otra cosa. De ello resulta una más clara noción de las tres clases de premisas. Una premisa silogística en general será la afirmación o negación de algo respecto a algo. Una premisa demostrativa será aquella cuya verdad sea obtenida por medio de los principios establecidos primitivamente, de los axiomas. La premisa dialéctica será, como explica en los *Tópicos*, aquella en la cual el que interroga pide al adversario que elija una de las dos partes de una contradicción, pero en la cual también desde el momento en que formula un silogismo establece una aserción sobre lo aparente y lo probable. En la estructura del silogismo se llaman premisas a los dos juicios anteriores de los cuales se deduce un tercer juicio. Las premisas son los antecedentes del raciocinio, que dan lugar al consecuente o conclusión. Las premisas son: (1) la mayor, que contiene el término mayor o término que sirve de predicado a la conclusión, y (2) la menor, que contiene el término menor o término que es sujeto de la conclusión.

PREMOCIÓN. El clásico conflicto entre las exigencias de la omnipotencia divina y del libre albedrío

humano recibió, entre otras soluciones, una que ejerció gran influencia: se trata de la doctrina de la *premotío physica* elaborada por el tomismo en estrecha relación con su teoría causal. Según ella, Dios promueve intrínsecamente y "físicamente" las causas segundas para la acción sin que con ello se suprima el libre albedrío de estas causas. En otros términos, las causas segundas dependen de la causalidad de la primera causa en toda su operación. El llamado influjo físico *previo* de Dios se considera entonces necesario, y el vocablo 'premoción' expresa tal condición de este *influxus.* La *premotio physica* no admite, por lo tanto, la teoría del influjo extrínseco y del concurso simultáneo y, por consiguiente, se opone a la solución dada por Luis de Molina, según el cual la causa primera y las segundas son causas parciales coordenadas de acuerdo con la ciencia media (VÉASE). También se opone a la solución ocasionalista, la cual acentúa demasiadamente (como lo expresa especialmente Malebranche en su escrito sobre la premoción física) la acción de la causa primera, inclusive con detrimento (y supresión en principio) de las causas segundas. Las dificultades a que ha dado lugar la teoría de la premoción física, dificultades que afectan especialmente la libertad de las causas segundas, han intentado ser resueltas por medio de una serie de distinciones. Así, Garrigou-Lagrange expresa en su artículo "Prémotion physique" (*Dictionnôtre de théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. XIII) que la *premotio physica* no es una moción que hace inútil o superflua la acción de la causa segunda, que no es una moción que necesita interiormente nuestra voluntad para elegir esto más bien que aquello, que no es simple *concursus simultaneus,* que no es moción indiferente, que no es asistencia puramente extrínseca de Dios. Positivamente, en cambio, se dice que la premoción física es una moción y no una *creatio ex nihilo,* que es física y no moral, que es premoción por prioridad (no de tiempo, sino de naturaleza y causalidad) y que es predeterminación causal (y no formal). El molinismo, a su vez, destaca las contradicciones de la premoción física y subraya continuamente que el conflicto citado no queda destruido con ella, pues la predeterminación, siempre que se tome intrínsecamente, mueve de un modo *determinado e irresistible* la voluntad.

PREPOLOGÍA. Véase BAUMGARTEN (ALEXANDER).

PRESENCIA. El término griego παρουσία (= "presencia"; nótese en dicho término el componente οὐσί [véase OUSÍA]) aparece en varios autores. Así, en Platón, cuando habla de la "presencia" de las ideas a las cosas que participan de ellas; la participación se efectúa porque las ideas están presentes *a* las cosas — a diferencia del estar presentes *en* las cosas, que no sería propiamente presencia, sino existencia o, mejor, co-existencia. Por otro lado, el concepto de presencia, con o sin el uso del término 'presencia', parece ser fundamental en todo el pensamiento griego, por lo menos en la opinión de Heidegger, que ha destacado la idea del estar presente *(Anwesen),* de las realidades presentes *(Anwesenden) y* de la presencia *(Anwesenheit).* Heidegger llama a los entes, οντά, "los presentes" (Cfr., entre otros textos, *Identität und Differenz,* págs. 62 y sigs.). La idea de presencia y de los entes presentes o de "los presentes" es especialmente básica, según Heidegger, en la filosofía griega, hasta el punto de que en ella puede hablarse del Ser como Presencia. Ernst Tugendhat (TI KATA TINOΣ. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffen,* 1959, *passim*) ha elaborado esta concepción de Heidegger y ha puesto de relieve de qué modo en algunos filósofos griegos —por ejemplo, en Parménides— el Ser está "todo él presente", por ser in-diferenciado y, por así decirlo, trans-parente. Ello plantea un problema y es el del sentido de la presencia de los fenómenos, a diferencia de la presencia, o el ser presencia, del Ser, pero dicho autor señala que mientras la presencia de los fenómenos es espuria, la del Ser es una pura y auténtica presencia. Ello desencadena la cuestión de la posible duplicidad del ser como presencia y la necesidad de interpretar toda presencia como el estar presente del ser.

El vocablo 'presencia' fue usado en sentido teológico por filósofos cristianos sobre todo en relación con el debatido problema de la presencia o no presencia real de Cristo en la Eucaristía. Los filósofos y teólogos escolásticos afrontaron el problema distinguiendo entre varias especies de presencia, entre las cuales se distingue el estar presente *circumscriptive*—o presencia de algo en otra cosa en toda su extensión— y el estar presente *definitive* — o presencia de algo en otra cosa no sólo en toda ella, sino también en cada una de sus partes. Se puede admitir un tipo de presencia y negar el otro. Por otro lado, los que niegan la presencia real tratan de afirmar otros tipos de "presencia" que para muchos autores no son propiamente una "presencia" — por ejemplo, la "presencia simbólica", que es más bien una "relación simbólica".

En tanto que designa un "estar ante", 'presente' (*praes-ens*) tiene por lo menos dos sentidos: el sentido corporal (*praesentia corporalis*) y el sentido temporal *(praesentia temporalis).* Estos dos sentidos se manifiestan en el uso, en español, de 'presente', que puede referirse a un estar algo ante algo o a un existir algo "en este momento". El vocablo 'presencia', en cambio, suele tener un sentido más bien "corporal", a diferencia de la expresión 'el presente', que tiene un sentido temporal. Pero los problemas que plantea el concepto de presencia son a la vez "corporales" y "temporales", siempre que se entienda 'temporal' en un sentido muy amplio, que incluye el ser "eterno". En rigor, no pocos autores han manifestado, explícita o implícitamente, que la verdadera presencia es eternidad (VÉASE), ya que mientras en lo temporal hay sucesión de presencias, en lo eterno todo es "presente". Por eso se ha hablado inclusive de lo eterno como el "eterno presente", que es el "estar presente siempre".

El concepto de presencia ha sido elaborado como concepto central pot varios filósofos contemporáneos; junto a Heidegger puede mencionarse a este respecto a Gabriel Marcel (por ejemplo, en *Présence et immortalité* [1959]; como "modo de ser del otro") y a Louis Lavelle. Nos hemos ocupado de algunas cuestiones relativas a dicho concepto en el artículo INSTANTE, que puede considerarse como una introducción, o un complemento, del presente artículo. Aquí nos limitaremos a precisar un poco más la noción de "presencia total" tal como ha sido

tratada por Louis Lavelle. A lo dicho en INSTANTE agregaremos que para Lavelle la "unidad del ser" se funda en la perfecta simplicidad de la "presencia real". Todas las "presencias particulares" son para Lavelle formas de la "presencia pura", la cual es el estar presente como tal. No hay objeto posible sin presencia, ni hay conciencia sin un estarle presente el objeto. La presencia es, pues, el ser. Ahora bien, la participación en el ser es posible, según Lavelle, sólo por medio del tiempo. La presencia puede existir como "dispersa", pero puede "volverse a encontrar". El medio de hallar de nuevo la presencia pura es partir del instante, pues "sólo hay que salir del instante para entrar en el presente" (*La présence totale,* 1934, pág. 229 [trad. esp.: *La presencia total,* 1961]).

En un sentido distinto de los anteriores Raymond Ruyer ha introducido la expresión 'informaciones de presencia' (véase "Les informations de présence", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXXXVII [1962], 197-218) para referirse a un tipo de informaciones que no pueden reducirse a la transmisión de señales; la "presencia" proporciona una información por su mero "estar presente" —como ocurre, por ejemplo, en la obra de arte; parte considerable, si no la parte fundamental, de la "información" que proporciona la obra de arte está constituida por su presencia y la aprehensión de la presencia al que la contempla.

PRESENTE. Véanse ETERNIDAD, INSTANTE, MOMENTO, PRESENCIA, TIEMPO.

PRESOCRÁTICOS. Es usual considerar como primer período de la filosofía griega el de los llamados *presocráticos.* Comprende todos los pensadores y escuelas filosóficas anteriores a Sócrates; por lo tanto, Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Diógenes de Apolonia, Pitágoras y los primeros pitagóricos (VÉANSE) (llamados también los viejos pitagóricos), Heráclito de Éfeso, Jenófanes de Colofón, Parménides de Elea, Zenón de Elea, Meliso de Samos, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito. Estos pensadores se agrupan, además, en diversas escuelas de las que hemos dado cuenta brevemente en los artículos sobre los jónicos, los milesios, los pitagóricos, los eleatas, los pluralistas, la Escuela de Abdera o atomismo. Una característica común de los presocráticos es su preocupación por el cosmos y por su realidad última —la φύσις —, por lo cual el período presocrático es llamado con frecuencia también *período cosmológico.* Sin embargo, hay que tener presente que, aunque justa, tal característica representa una cierta simplificación, por cuanto el problema del hombre y de su acción moral desempeña asimismo un papel importante en varios de los citados pensadores (Pitágoras y Demócrito, por ejemplo). A veces el período de los presocráticos es llamado también *período pre-ático,* por preceder al florecimiento de la especulación filosófica en el Ática, especialmente en Atenas, durante la época de los sofistas y Sócrates. Un rasgo común de los presocráticos es el hecho de que haya podido aplicárseles varios nombres, y todos ellos —como hemos visto en el artículo FILOSOFÍA— justificados: no sólo, pues, el nombre de filósofos, sino también el de sabios, el de físicos y el de fisiólogos. Otro rasgo común de los presocráticos es el haber suscitado, a través de sus especulaciones cosmológicas y cosmogónicas, muchos de los problemas capitales de la ulterior metafísica.

Entre los problemas que suscitan los presocráticos destacamos aquí dos.

1. Se ha preguntado con frecuencia si los sofistas (v.) deben o no ser incluidos entre los presocráticos. Algunos autores (principalmente con fines pedagógicos) contestan afirmativamente. Otros, en cambio, sostienen que hay grandes diferencias entre los presocráticos y los sofistas. Las razones principales de esta última respuesta son: (a) Los presocráticos se inclinan hacia los problemas cosmológicos; los sofistas, hacia las cuestiones antropológicas. En ello se basa la división, muy común, de la filosofía griega clásica en un período cosmológico (presocráticos), antropológico (sofistas, Sócrates y socráticos) y sistemático (Platón y Aristóteles). (b) Los presocráticos se hallan distribuidos en una ancha zona geográfica; los sofistas se van concentrando en Atenas. Nosotros seguimos la tesis de la separación entre presocráticos y sofistas, pero no ignoramos por ello los estrechos lazos que los unen y aun consideramos que la aparición de los sofistas representa una crisis dentro de la crisis que se manifestó ya con el advenimiento de la filosofía en la vida griega.

2. Se ha planteado el problema de si los presocráticos son o no los *primeros* filósofos y en qué sentido puede entenderse 'primeros'. He aquí varias respuestas.

(A) Los presocráticos son, efectivamente, los primeros filósofos; como tales, son anticipadores, ingenuos e inconscientes, de lo que solamente alcanzó madurez con Platón y Aristóteles.

(B) Los presocráticos fueron los primeros filósofos, pero no en un sentido de anticipación ingenua e inconsciente, sino en un sentido fundamental. En efecto, las posiciones fundamentales de la filosofía occidental (por lo menos en metafísica) fueron ya tomadas por los presocráticos, de modo que la posterior historia de la filosofía consiste substancialmente en repetir y refinar lo que los presocráticos formularon.

(C) Los presocráticos fueron los "primeros filósofos" en el sentido de ser los "filósofos originarios". Según esta opinión, la historia de la filosofía no es un progreso, sino una busca del Ser en la cual no hay perfeccionamiento al modo de la ciencia y de la técnica. Por lo tanto, todo regreso al fundamento del Ser es un regreso hacia los presocráticos. Ya Nietzsche había sostenido (en *La filosofía en la época trágica de los griegos)* que Sócrates destruyó la conexión necesaria entre la filosofía y el mito que seguía viva entre los presocráticos; la "abertura al Ser" de los presocráticos fue, por consiguiente, "cerrada" por Sócrates. Una opinión análoga mantiene Heidegger al indicar que la tarea de la filosofía consiste en "reposibilitar" la citada abertura mediante una destrucción de la historia de la ontología (según proponía en *Sein und Zeit)* y mediante un salto a la autenticidad que haga del hombre "el pastor del Ser" (según ha escrito en *Holzwege).* El regreso a los presocráticos es, pues, según estas tesis, algo muy distinto de la adopción de una filosofía anterior.

(D) No puede darse a los presocráticos el título de "primeros filósofos". Por un lado, no debe olvidarse la contribución del pensamiento "oriental" (Egipto, Asia Menor, Fe-

nicia, Mesopotamia). Por otro lado, hay otras manifestaciones filosóficas además de la de los presocráticos que pueden considerarse como orígenes de la filosofía (China, India).

Aparte los problemas indicados, han abundado las interpretaciones del pensamiento pre-socrático. Según E. Berti (*op. cit. infra*), hay las siguientes: la interpretación "clásica", bajo la forma científico-naturalista (P. Tannery, J. Burnet, L. Robin, G. S. Kirk y J. E. Raven, S. Samzursky) o la forma místico-religiosa (Nietzsche, Rohde, K. Joël, P.-M. Schuhl, F. M. Cornford, E. R. Dodds); la interpretación "neohumanista" y "neohumanista-metafísica" (B. Snell, W. Jaeger, J. Stenzel, R. Mondolfo); ciertas interpretaciones próximas a la neohumanista-metafísica, pero no reducibles a ella (G. Preti, L. Stefanini, E. Paci). Una interpretación nueva, y distinta de cualesquiera de las anteriores, es, según Berti, la de Heidegger (Cfr. *supra*).

Sobre las fuentes para el estudio de los presocráticos véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA GRIEGA y el comienzo del artículo FILOSOFÍA. La edición crítica hoy clásica de los presocráticos es la de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (texto griego y traducción alemana), Berlín, 1903; 2ª ed., 1910 (con índice por W. Kranz); 3ª ed., 1912; 4ª ed., 1922; 5ª ed., reelaborada por Kranz (se cita desde entonces como Diels-Kranz), 3 vols., I, 1934, II, 1935, III (índice), 1937; 6ª ed., [*íd.*], [reimpresión], I, 1951; II, III, 1952; 7ª ed., [*íd.*], 3 vols., 1954; 8ª ed. [*íd.*], 1957; 9ª ed., vol. I, 1960; vols. II, III, 1959. — En la bibliografía de los diversos filósofos presocráticos indicamos los capítulos correspondientes da la 5ª ed. (Diels-Kranz) y, entre paréntesis, los de la primera edición (H. Diels). Diels-Kranz contiene también textos de los antiguos sofistas y fragmentos de poesía cosmológica, astrológica y gnómica. Hay una edición reducida por W. Kranz, *Vorsokratische Denker*, 1939. Hay varias otras colecciones de textos de los presocráticos; apuntamos aquí sólo Ritter-Preller (R. P.), C. J. de Vogel, R. Mondolfo, J. Burnet (todos ellos mencionados en Filosofía griega), a los que pueden agregarse: *Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker*, introducción por E. Howald, trad. por M. Gründwald, 1949, y W. Capelle, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte* (trad. e introducción, 1953. — G. S. Kirk y J. E. Raven, *Presocratic Philosophy*, 1957. — Trad. esp. por J. D. Garcia Bacca a base de los textos de Diels-Kranz y Mullach (Didot): *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, s/L [1953]. — Sobre los presocráticos, además de los grandes repertorios de historia de la filosofía antigua (especialmente Zeller, Zeller-Mondolfo, Gomperz, Joël), de los libros sobre el espíritu griego (especialmente Wilamowitz-Moellendorff, R. Mondolfo, W. Jaeger, M. Pohlens, E. Nicol) y de estudios varios sobre los orígenes del pensamiento filosófico (J. Burnet, A. Diès, L. Robin, W. Nestle) —todos ellos mencionados en el citado artículo Filosofía griega—, véase especialmente: E. Hoffmann, "Die Denkform der vorsokratischen Philosophie", *Der philosophische Unterricht. Zeitschrift der Gesellschaft für philosophische Unterricht*, I 3 (1930). — G. Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 1926 (trad. inglesa, corregida y aumentada por el autor: *The Dawn of Philosophy*, 1951; no sólo en Grecia, sino también en la India y en la China). — F. Enriques y G. de Santillana, *Les Ioniens et la nature des choses*, 1935. — Íd., íd., *Le problème de la matière. Pythagoriciens et Éléates*, 1936. — Íd., íd., *Les derniers "Physiologues" de la Grèce*, 1936. — O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, 1945. — K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, 1946. — Íd., íd., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, 1948. — W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947 [Giffora Lectures, 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — E. Stenius, *Tankens gryning. En Studie över den västerländska filosofins ursprungskede*, 1953. — Giovanni di Napoli, *La concezione dell'Essere nella filosofia greca*, 1953. — H. Frankel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1955. — Enzo Paci, *Storia del pensiero presocratico*, 1957 [Letteratura e civiltà, 7]. — E. Berti, *L'interpretazione neoumanistica délia filosofia presocratica*, s/f. [1959] [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia délia Filosofia, 10]. — Íd., íd., *Interpretazioni contemporanee délia filosofia presocratica*, 1960. — A. Bonetti, *Il concetto nella filosofia presocratica*, 1960. — O. Vuia, *Remontée aux sources de la pensée occidentale: Heraclite, Parménide, Anaxagore*, 1961. — Jula Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 29]. — Stelio Zeppi, *Studî sulla filosofia presocratica*, 1962. — H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der Frühgriechischen Philosophie*, 1962.

PRESUPOSICIÓN. Véase PERIFILOSOFÍA, SUPUESTO.

PRETERNATURAL. Véase SOBRENATURAL.

PRICE (H[ENRY] H[ABBERLEY]) nac. (1899) en Neath (Sur de Gales), ha sido "Wykeham Professor" de lógica y "Fellow" de New College, en Oxford, de 1935 a 1959. H. H. Price es considerado a veces como uno de los filósofos ingleses que han apoyado el movimiento llamado "Neo-realismo" (v.), pero aun cuando hay algunas razones que abonan la inclusión de H. H. Price en tal movimiento, ello dice poco sobre la labor filosófica del filósofo. Es preferible poner de relieve que H. H. Price, influido por J. Cook Wilson y en parte por Bertrand Russell, se ha ocupado sobre todo de la llamada (en Inglaterra) *philosophy of mind*, que incluye descripciones por el propio Price llamadas "fenomenológicas" de la conciencia, análisis de carácter epistemológico y estudios de conceptos básicos que podrían calificarse, con las debidas reservas, de "ontológicos".

En su estudio de la percepción, H. H. Price acepta la tesis de que conocemos de manera inmediata los datos sensibles (sense-data) y la tesis de que tales datos pertenecen al objeto. Los datos sensibles no son, sin embargo, efectos de los objetos materiales, por lo que debe rechazarse la llamada "teoría causal de la percepción". Que haya cosas externas, no es una verdad que inferimos (o podamos inferir) pasando de los supuestos efectos (los datos sensibles) a las supuestas causas (las cosas).

Ahora bien, los datos sensibles no están aislados, sino que se hallan relacionados entre sí, agrupándose en "familias". Una familia de datos sensibles es una serie de datos convergentes sobre un objeto que, en la percepción visual, puede llamarse "el patrón sólido" (*the Standard Solid*), el cual es "patrón" justamente porque hay "desviaciones" del mismo en las percepciones. Ni el "patrón sólido" ni éste unido a sus series convergentes (efectivas y posibles) o "familia" es el objeto físico mismo; si lo fuera, habría que adherirse al fenomenismo, que H. H. Price rechaza entre otras razones

por estimar que hay en los objetos físicos ciertas cualidades (por ejemplo, y sobre todo, capacidad de resistencia y poder de producir efectos causales) que no se encuentran ni en el "patrón" ni en el "patrón con la familia [de datos sensibles]". Sin embargo, no parece poder decirse mucho del objeto físico mismo (el cual es, con la familia de datos sensibles, lo que llamamos comunmente "cosa"), por lo que el fenomenismo es preferible al representacionismo.

En su examen del proceso del pensar —que es en gran parte una "fenomenología del pensar"— H. H. Price defiende, contra lo que llama "la filosofía de los universales" (la teoría según la cual *universalia in rebus* o "conceptualismo"), pero en algún sentido estando más próximo a esta filosofía que a otras sobre los universales (realismo, nominalismo), lo que llama "la filosofía de las semejanzas últimas" o, simplemente, "la filosofía de las semejanzas" (*Resemblances*). *Grosso modo* consiste en sostener que las características (cualidades y relaciones) son reconocibles como tales en virtud de semejanzas, las cuales pueden ofrecer mayor o menor intensidad, o tener diversos grados (a diferencia de la teoría de los universales, que no distingue de intensidades y grados en las semejanzas). H. H. Price procede para probar su doctrina a una descripción de los procesos de reconocimiento y de los procesos por medio de los cuales se aprehenden significaciones. De este modo desarrolla una fenomenología del pensar que es una descripción del modo como efectivamente funcionan los conceptos. H. H. Price se opone a las teorías del pensar según las cuales pensar es aprehender o manejar símbolos (o signos), indicando que el conocimiento (en sentido originario de 'conocimiento', como algo previo a un 'reconocimiento') es "pre-simbólico, preverbal y pre-imaginal". El conocimiento de signos puede ser descrito como "comportamiento que responde a signos [presentados]". En suma, los conceptos que usamos pueden considerarse como "capacidades de reconocimiento de semejanzas".

Obras: *Perception*, 1932. — *Hume's Theory of the External World*, 1940. — *Thinking and Expérience*, 1953. — *Some Aspects of the Conflict between Science and Religión*, 1953. — Autoexposición en *Contemporary British Philosophy*, serie 3 (1956).

PRICE (RICHARD) (1723-1791) nació en Tynton (Glamorganshire, Inglaterra) y fue Pastor en Newington Green (Londres). Su principal contribución filosófica fue en el terreno de la filosofía moral, y especialmente en el terreno del examen de la naturaleza de lo justo y de lo obligatorio. Contra la llamada "ética del sentido (o sentimiento) moral" de Hutcheson (v.) y otros autores de su tiempo, Price defendió el carácter intelectual y, sobre todo, racionalmente inteligible de los conceptos morales básicos. La inteligibilidad básica de tales conceptos hace, según Price, que sean accesibles a la razón. No se trata, sin embargo, de una razón aumentativa, sino intuitiva. Ello no impidió a Price reconocer que los conceptos morales no son principios simples y supremos, análogos a los principios de la razón "especulativa"; en efecto, característico de los conceptos morales y del modo de realizarlos es el conflicto moral. Así, Price reconoció que el deber y el propio interés no siempre coinciden. Price investigó los problemas morales en gran parte a la luz de un examen de los hechos morales; su principal intención consistió en mostrar que hay que aceptar la diversidad de los últimos a la vez que la racionalidad de los conceptos morales. Price se ocupó asimismo de cuestiones económicas y políticas, simpatizando con las Revoluciones americana y francesa.

Escritos principales: *Review of the Principal Questions and Difficulties in Moráis*, 1758. — *Appeal to the Public on the Subject of the National Debt*, 1771. — *Observations on the Nature of Civil Liberty and the Justice and Policy of the War with America*, 1776. — *Letters on Materialism and Philosophical Necessity*, 1778.

Véase C. B. Cone, *Torchbearer of Freedom. The Influence of R. P. on the Eighteenth Century*, 1952. — Lennart Arqvist, *The Moral Philosophy of R. P.*, 1960.

PRICHARD (H[AROLD] A[RTHUR]) (1871-1947) fue profesor de filosofía moral en Oxford. Prichard fue uno de los principales miembros del grupo de pensadores realistas de Oxford a los cuales perteneció también J. Cook Wilson (v.), y uno de los más destacados defensores del llamado "intuicionismo" (v.) en ética, junto a W. D. Ross, H. W. Joseph y, antes, G. E. Moore. Sus ideas sobre teoría del conocimiento no fueron siempre, sin embargo, las mismas. Al principio atacó el idealismo tratando de mostrar que lo conocido no puede depender de su ser conocido por un sujeto; el ser conocido es una relación que desaparece cuando se elimina el objeto conocido. El idealismo subjetivo es, según Prichard, más consecuente que el idealismo objetivo, ya que reduce la existencia a estados mentales, pero no es menester aceptar el idealismo subjetivo ya que no es menester justificar el conocimiento. La "cuestión del conocimiento" es para Prichard "una cuestión ilegítima", pues el conocimiento es "inmediato" y no requiere justificación. Luego, Prichard llegó a la conclusión de que hay una diferencia básica entre percepción y conocimiento; por ejemplo, ver algo es tomar lo que se ve por algo distinto de lo que se ve. Lo que se ve son "apariencias" (colores, etc.). Pero aunque la apariencia es *de* algo, este algo (el "objeto") no es propiamente conocido. Por tanto, no conocemos lo que percibimos, y la percepción no es una forma de conocimiento.

En ética Prichard defendió una teoría análoga a la desarrollada en el problema del conocimiento. Si se entiende por 'filosofía moral' un conocimiento de por qué debemos cumplir con nuestro deber, entonces la filosofía moral "se basa en un malentendido". La cuestión moral, tal como se ha entendido umversalmente, es, proclama Prichard, "una cuestión ilegítima". No hay razones por las cuales lo que se declara obligatorio sea, en efecto, obligatorio. Así, el que algo sea obligatorio es una propiedad o cualidad última que no puede ser conocida, ni demostrada, sino a lo sumo intuida, es decir, vista claramente "cuando lo pensamos". Ninguna de las respuestas que se han dado a la pregunta acerca de por qué debemos cumplir con nuestro deber (porque promueve nuestra felicidad, o porque produce algún bien) es satisfactoria. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que aun la idea de que lo que puede llamarse "cualidad moral" es inmediatamente accesible o intuible fue puesta por Prichard en duda. Prichard se inclinó con ello considerablemente hacia una especie de "subjetivismo moral".

Obras: *Kant's Theory of Knowledge,* 1909. — *Duty and Interest,* 1928 [Lección inaugural en Oxford, 29-X-1928]. — *Moral Obligation. Essays and Lectures,* 1949 [recoge trabajos publicados entre 1912 y 1947, incluyendo el artículo "Does Moral Obligation Rest on a Mistake?", publicado antes en *Mind,* XXI (1912) y que inició las tendencias "intuicionistas" de Prichard]. — *Knowledge and Perception,* 1950 [colección de trabajos muchos de ellos publicados anteriormente en revistas].

Véase H. H. Price, H. H. A., en los *Proceedings of the British Academy* (1947). — E. F. Carritt, "Professor H. A. Prichard: Personal Recollections", *Mind,* LVII (1948), 146-8.

PRIESTLEY (JOSEPH) (1733-1804) nació en Fieldhead (Yorkshire, Inglaterra), y fue ministro "no conformista" en varias localidades (Weedham, Nantwick, Leeds, Birmingham), profesor en la "Academia no conformista" de Warrington y bibliotecario de Sir William Petty, Conde de Shelburn. Muy interesado en las ciencias naturales, especialmente en la química, se deben a Priestley varios descubrimientos, entre ellos la separación del oxígeno y la explicación del papel que desempeña en la combustión. Sin embargo, seguidor de la "teoría del flogisto", Priestley consideró que el oxígeno era "aire deflogisticado", opinión que le rebatió Lavoisier en su encuentro con Priestley en París. Priestley llevó a cabo otros numerosos experimentos con gases y se ocupó asimismo de cuestiones relativas a electricidad.

Desde el punto de vista filosófico, la contribución más importante de Priestley es su elaboración y desarrollo del asociacionismo de Hartley (VÉASE). Según Priestley, los fenómenos psíquicos o "mentales" están fundados en procesos fisiológicos y éstos se hallan además completamente determinados. El monismo materialista de Priestley era considerado por su autor como más acorde con la Biblia que otras doctrinas, especialmente el dualismo cartesiano. En realidad, Priestley estimaba que el monismo materialista y determinista podía constituir un mejor fundamento en la creencia en la divinidad, en la cual veía el fundamento último de la determinación de todos los fenómenos. Priestley polemizó a este respecto con Richard Price (v.), el cual combatió el materialismo y el "necesitarismo".

Obras principales: *Hartley's Theory of the Human Mind on the Principles of the Association of Ideas,* 1775. — *Disquisitions relating to Matter and Spirit,* 1777. — *The Doctrine of Philosophical Necessity,* 1777. — *Free Discussions on the Doctrine of Materialism,* 1778 [contra la obra de Price, *Letters on Materialism and Philosophical Necessity,* 1778, en la que Price se oponía a la *Doctrine of Philosophical Necessity,* de *Priestley*]. — *Letters to a Philosophical Unbeliever,* 1780. — *Additional Letters,* 1781-1787. — *A Continuation of the Letters,* 1794. — Priestley escribió asimismo varias obras de carácter político e histórico: An *Essay on the First Principles of Government,* 1768. — *Lectures on History and General Policy,* 1788. — De sus escritos científicos mencionamos: *The History and Présent State of Electricity,* 1767. — *Experiments and Observation on Différent Kinds of Air,* 6 vols., 1774-1786. — Sus numerosos escritos teológicos (postumos) fueron publicados en: *Theological and Miscellaneous Works,* 26 vols., 1817-1832, ed. J. Towil Rutt. — Hay que mencionar también: *Memoirs and* Correspondence, 2 vols., 1831-1832.

Véase J. Carry, *The Life of Joseph Priestley.*

PRIMA PHILOSOPHIA. Véase PHILOSOPHIA PRIMA.

PRIMER MOTOR. Según Aristóteles, todas las cosas están en movimiento. Este movimiento es, sin embargo, igual en todas las esferas de la realidad (véase DEVENIR). A medida que nos elevamos en la jerarquía de los entes el movimiento se va acercando cada vez más a la inmovilidad. Así, mientras el movimiento en la esfera sublunar incluye la generación y la corrupción, el movimiento de los cielos de las estrellas fijas es un movimiento local y de carácter circular. Ahora bien, todo lo que está en movimiento es movido por algo. Y como el primer motor que pone en movimiento el resto de la realidad no puede ser movido por nada, pues entonces habría todavía alguna realidad superior a él que lo moviera, hay que suponer que es inmóvil. Hay, pues, según Aristóteles, un motor inmóvil, un primer motor, πρῶτον κινοῦν, *primum mobile,* que es Causa del movimiento del universo. Aristóteles se refiere a esta concepción en varios lugares de sus obras; mencionamos al respecto el Libro VIII de la *Física,* el Libro V de la *Metafísica* y el Libro II del tratado *Sobre el cielo.*

Es tradicional describir este primer motor inmóvil mediante un cierto número de características. Ante todo, es una substancia simple y eterna. Luego, es pura forma (v.) y pura inteligencia. En tercer lugar, mueve como el objeto del deseo, mediante atracción. Finalmente, es un pensar que, a causa de su perfección, no tiene como contenido de su pensamiento más que sí mismo y es, por consiguiente, pensamiento de pensamiento, νόησις νοήσεως.

Una vez establecidas estas características, se suscitan, empero, una serie de problemas.

1. Según algunos, el primer motor es inmanente al mundo; aunque es el más externo de los cielos es, sin embargo, un cielo: el primero de ellos. Según otros, es trascendente al mundo, pues siendo inmaterial no puede ser equiparado a ninguno de los cielos. La primera doctrina ofrece la ventaja de que hace más fácil la comprensión de la impresión de movimiento a los demás cielos, pero tiene el inconveniente de que hace difícil entender cómo una realidad inmaterial puede "estar" en un punto dado. La segunda doctrina está de acuerdo con la índole inmaterial de tal realidad, pero choca con graves dificultades cuando se trata de explicar la transmisión efectiva del movimiento.

2. Según algunos, el primer motor es causa final. Según otros, es causa eficiente. Lo primero tiene el inconveniente de afirmar como realidad actual lo que debería aparecer solamente como momento final en el movimiento de la realidad. Lo segundo tiene el inconveniente de hacer del modo de acción propio del primer motor algo equiparable a las demás causas. Se ha indicado, en vista de ello, que el primer motor es a la vez causa final y causa eficiente. Es causa final en tanto que todo se pone en movimiento por la aspiración hacia ella. Es causa eficiente en tanto que todo se pone en movimiento en virtud de ella. En rigor, el primer motor es el modelo que el cielo supremo y más extenso imita a su manera por medio del movimiento circular. Este cielo es imitado por el cielo inferior a él y así sucesivamente, hasta llegar al tipo de movimiento ínfimo. Se

trata de una causa eficiente que opera de un modo análogo al de un General cuando pone en movimiento a un ejército dando órdenes a los oficiales inferiores y así sucesivamente, pero hay que tener en cuenta que en el caso del primer motor el concepto de mando debe ser sustituido por el de atracción.

4. Se ha discutido si el primer motor tiene solamente conocimiento de sí mismo o si lo tiene también del universo. Algunos comentaristas se han inclinado en favor de lo primero. Otros (especialmente los aristotélicos cristianos) se han adherido a lo segundo sobre todo al declarar que el primer motor tiene conocimiento del mundo *mediante* el conocimiento que posee de sí mismo. Esta cuestión está relacionada con otra: la de saber en qué medida puede decirse del primer motor que es una Providencia. Las sentencias a este respecto han sido respectivamente negativas o afirmativas de acuerdo con las dos concepciones antes mencionadas.

5. Algunos autores sostienen que el primer motor es una entidad impersonal. Otros, que puede ser interpretado en un sentido teísta. Importante al respecto ha sido la discusión entre Zeller —que se declaró en favor de la primera opinión— y Brentano — que abogó por la última. Ésta ha sido defendida por la mayor parte de los autores cristianos aristotélicos, si bien reconociendo en muchos casos que los propios textos del Estagirita no son siempre explícitos al respecto.

6. Lo usual es hablar del primer motor, suponiendo que hay solo *uno*. Sin embargo, en varios pasajes (*Phys.*, VIII 258 b 11; 259 a 6-28; *Met.*, Λ 8, 1074 a 31-38) Aristóteles se refiere a una pluralidad de primeros motores. Esta última opinión se debe a que Aristóteles llegó a estimar que cada uno de los cielos necesita un motor inmóvil, habiendo tantos motores inmóviles como cielos (o, mejor dicho, como tipos de movimiento). Eudoxo había propuesto 26 esferas; Calipo, 33; el Estagirita habla de 47 o 55. Se ha argüido que la teoría de la pluralidad de los primeros motores es física y astronómica y no metafísica. Jaeger ha puesto de relieve que especialmente el capítulo 8 del Libro Λ de la *Metafísica* es un cuerpo extraño en la obra, agregado posteriormente, siendo de estilo distinto del resto (con excepción de un pasaje dentro de él en el cual se menciona de nuevo la existencia de un motor inmóvil). Como subraya el citado autor, en el libro VIH de la *Física* se había llegado ya a la misma opinión, pero sin declararla de un modo tajante.

La mayor parte de las obras sobre Aristóteles mencionadas en la bibliografía del artículo sobre este filósofo se refieren a la teoría del primer motor. — Además, véase: E. Rolfes, *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Weh,* 1892. — A. Boehm, *Die Gottesidee bei Aristoteles,* 1915 (Dis.). — R. Mugnier. *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne,* 1930 (tesis). — Marcel De Corte, "La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne", *Revue d'histoire de la philosophie,* V (1931), 105-46. — Dario Composta, S. D. B., "Oggeto e aspetti délia prova dell'esistenza del motor immobile nel libro XII délia *Metafisica*", *Salesianum,* XIX (1957), 618-34. — Para la polémica entre Zeller y Brentano: K. Eiser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes,* 1893. — La tesis de Jaeger en *Aristoteles,* 1923 (trad. esp., 1946, Cap. XIV).

PRIMERIDAD. Véase CATEGORÍA, PEIRCE (C. S.).

PRIMITIVISMO. Véase PRIMITIVO.

PRIMITIVO. En la sociología contemporánea se ha tendido a efectuar una distinción entre los pueblos primitivos y los pueblos civilizados, pero la diferencia no consiste, como antes se suponía, en una diferencia de *grado* en el progreso supuestamente unitario y continuo, sino en la forma peculiar y relativamente cerrada de cada uno de estos orbes culturales. Mientras antes se consideraban como pueblos primitivos aquellos cuya cultura presentaba aparentemente los caracteres de la mayor simplicidad, hoy se admite que la cultura primitiva puede ser tanto o más complicada que la civilizada. Lo primitivo constituye, pues, dentro de la sociología, una categoría especial a la cual convienen formas culturales propias designándose así una concepción del mundo "irreductible" a otras.

La discusión en torno al hombre primitivo no ha quedado, sin embargo, confinada a los límites del conocimiento histórico o sociológico, sino que ha trascendido bien pronto hasta la esfera de la antropología filosófica. Ya Olivier-Leroy se había opuesto al pre-logismo de Lévy-Bruhl. Pero su refutación no alcanzaba todavía al campo filosófico-antropológico. Este es, en cambio, el terreno en que se mueve la refutación de Bergson. Lévy-Bruhl supone que la mentalidad primitiva se rige por un "pensamiento" pre-lógico que solamente puede entenderse en virtud de un principio de participación (VÉASE). Según esto, el primitivo no separa las cosas mentalmente, lógicamente; imagina que una cosa puede *ser otra* (que el tótem, por ejemplo, puede *ser* la tribu), o supone que una cosa puede actuar fuera de otra sin dejar de permanecer en ella (como la magia practicada sobre una figura con el fin de abatir a un enemigo). Bergson pone en duda las razones aducidas por Lévy-Bruhl, declarando lo siguiente: (1) El pensar pre-lógico y las prácticas "mágicas" pertinentes subsisten en la vida civilizada. (2) Si fuera cierto que hay una diferencia de esencia entre el primitivo y el civilizado, habría que admitir la problemática herencia de los caracteres adquiridos y aun la herencia de los caracteres espirituales adquiridos. Pero lo único que puede admitirse es la transmisión de costumbres por medio de órganos adecuados — ejemplos, instituciones, etcétera. Con ello se niega la existencia de un "alma primitiva" (Lévy-Bruhl) o de un "alma colectiva" (Durkheim), pues lo colectivo existe sólo en tanto que representación depositada en una institución o, como se dice técnicamente, en el espíritu objetivo. (3) Según Lévy-Bruhl, todo se presenta para el primitivo envuelto en una tupida red de participaciones y exclusiones místicas, dentro de un universo de "fuerzas ocultas". Mas: (a) estas influencias se refieren siempre a la realidad humana o a lo animado, de tal modo que cuando se piensa en lo inanimado se piensa en él en tanto que relacionado con lo animado; por otro lado, (b) la referencia antropomórfica no niega la causalidad mecánica: supone simplemente que tal causalidad está dirigida. En otros términos, la diferencia entre la causa principal o significación humana del hecho y la causa inmediata no anula jamás la presencia de ésta. A lo sumo, señala en el

pensamiento primitivo el predominio en la causa de una *intención.* Mas esta intención subsiste también en el alma civilizada. De esta suerte se puede declarar: (4) que hay identidad entre el primitivo y el civilizado en su pensar —y, por consiguiente, que hay una sola forma del pensamiento—, porque lo pre-lógico no es más que la atribución de intención a todo lo que concierne al hombre y el esfuerzo del hombre para conjurar esta intención. De esta suerte la propia expresión 'pre-lógico' puede llegar a resultar confusa e innecesaria. Ahora bien, según ha indicado Lévy-Bruhl, es excesivo esperar de una descripción del pensamiento primitivo como pensamiento pre-lógico lo que no está implicado en él. La expresión 'pre-lógico' —como, por lo demás, las expresiones 'mentalidad' y 'primitivo'— están lejos de ser ideales y hay que admitir que han sido mal escogidas al dar lugar a tantas malas interpretaciones. Mas la mala interpretación se desvanece tan pronto como negamos que 'pre-lógico' signifique 'extraño a los principios lógicos'. "*Prelógico* —dijo ya Lévy-Bruhl en su Herbert Spencer Lecture, de 1931 (las objeciones de Bergson fueron publicadas en 1932)— no quiere decir ni *alógico,* ni *antilógico.* Aplicado a la mentalidad primitiva, *prelógico* significa simplemente que tal mentalidad no se restringe, como la nuestra, a evitar la contradicción. No tiene siempre presentes las mismas exigencias lógicas. Lo que es para nosotros imposible o absurdo, es admitido a veces por la mentalidad primitiva sin percibir en ello la menor dificultad." Similarmente, Claude Lévi-Strauss ha manifestado que el "pensar salvaje" (o "primitivo") es de índole racional; es una "ciencia de lo concreto", fundada en una "lógica de las cualidades sensibles". Dicho pensar usa los métodos de clasificación y la explicación. Sin embargo, tiene un carácter "completo" y "cerrado" que no le permite evolucionar, cuando menos en el sentido del pensamiento de las "sociedades civilizadas". El "pensamiento salvaje" está determinado por la "necesidad" de mantener la estructura y el orden sociales existentes.

El carácter estático (o relativamente estático) del "pensamiento primitivo" ha sido afirmado también por Toynbee, el cual indica que tal carácter se debe al hecho de que la mentalidad primitiva ha limitado su repertorio de actos a un núcleo reducido que, además, tiende continuamente a cerrarse y sobre el cual, por lo tanto, pueden proliferar toda suerte de "complicaciones". De este modo, la diferencia entre el primitivo y el civilizado consistiría, no en una diferencia de mentalidad, sino de actividad, y del sentido dado a ella. La unidad esencial del hombre no quedaría escindida más que cuando se llamase la atención exclusivamente sobre el momento estático o sobre el momento dinámico, pero no cuando se estimasen los dos absolutamente indispensables para la constitución de la humanidad.

Tal fundamento filosófico del problema concerniente al hombre primitivo se revela también en el pensamiento de Heidegger, aun cuando el sentido mismo de sus proposiciones al respecto sea muy diferente. En efecto, en su analítica existenciaria, este autor señala que la *cotidianeidad* de la existencia no debe ser confundida con la primitividad. La primera es más bien un modo de ser de la Existencia, aun cuando ésta se encuentre en una cultura altamente desarrollada y diferenciada. Y, por otro lado, "la existencia primitiva tiene posibilidades de un no ser cotidiano y una específica cotidianeidad" *(Sein und Zeit,* § 11). De ahí la imposibilidad de deducir la cotidianeidad ontológica de una primitividad de la existencia humana tal como la que proporcionan las investigaciones sobre los pueblos primitivos, si bien no hay que desconocer que en algunas ocasiones estas investigaciones proporcionan alguna ayuda desde un punto de vista metódico-descriptivo.

En un sentido más propiamente histórico —perteneciente, en rigor, a la "historia de las ideas"— ha sido investigado el problema de lo primitivo y del primitivismo por Arthur O. Lovejoy y por George Boas. Este primitivismo se refiere al hecho de que algunos grupos culturales, sobre todo en épocas de crisis, consideran las formas primitivas de la existencia como mejores. La historia y la civilización son estimadas entonces no como un progreso, sino más bien como una degeneración. Las edades de oro clásicas, en el sentido de Hesíodo y de Píndaro, pueden considerarse como formas de primitivismo, especialmente de lo que Lovejoy llama primitivismo cronológico. Lo mismo podría decirse de algunas de las concepciones de Vico. El primitivismo cultural —en el cual se acentúa el mal esencial de toda civilización— se encontraría, en cambio, en Rousseau, para quien la idea de lo primitivo es de índole más bien ejemplar que propiamente histórica. En todo caso, el primitivismo parece referirse siempre a la posibilidad de una existencia humana todavía no pervertida y, por consiguiente, menos a un comienzo que a un fundamento, menos a una realidad histórica que existencial. Desde este ángulo la investigación del concepto de lo primitivo y del primitivismo podría enlazarse de nuevo con las cuestiones de índole filosófico-antropológica mencionadas al comienzo de este artículo.

Sobre psicología y concepción del mundo del hombre y de los pueblos primitivos, véase: Edward B. Tylor, *Primitive Culture,* 2 vols., 1874. — Leo Frobenius, "Die Völkerpsychologie der Naturvölker", *Beiträge zur Völks- und Völkerpsychologie,* VI (1898). — Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie,* 1900-1917 (trad. esp. del resumen de esta obra: *Elementos de psicología de los pueblos*). — Franz Boas, *The Mind of Primitive Man,* 1911. — Robert H. Lowie, *Primitive Society,* 1920. — R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen,* 1923. — Fritz Graebner, Das *Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölken,* 1924 (trad. esp.: *El mundo del hombre primitivo,* 1926). — Las ideas de Levy-Bruhl están expuestas en los libros mencionados en la bibliografía de este filósofo; las opiniones contrarias de Bergson en *Les deux sources de la morale et de la religion,* 1932 (trad. esp.: Las dos *fuentes de la moral y de la religión,* 1946); las de Olivier-Leroy en *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme,* 1926. — Las ideas de Claude Lévi-Strauss, en *La pensée sauvage,* 1962. — Las de Toynbee, en varias partes de su A *Study of History* (véase bibliografía de TOYNBEE [A. J.]). — El libro de Lovejoy y George Boas con desarrollo de la idea del primitivismo en la Antigüedad es *Primitivism and Related Ideas in Antiquity,* 1935. — Sobre este último aspecto véase, además: G. Boas, *Essays*

on *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, 1948. — Louis Whitney, *Primitivism and the Idea of Progress in the English Popular Literature of the Eighteenth Century*. 1934. — Edith Amélie Runge, *Primitivism and Related Ideas in Sturm und Drang Literature*, 1946. — Un ensayo de "derivar" una filosofía de un tipo de "pensamiento primitivo, es el de Placide Tempels, O. F. M. en su obra *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, 1961 [sobre la "filosofía" de los Baluba, del Congo].

PRINCIPIO. En la presente obra hemos dedicado artículos, o nos hemos referido, a cierto número de expresiones en las cuales se halla el vocablo 'principio'; así, por ejemplo: Principio de la menor acción; principio de contradicción; principio de identidad; principio de individuación; principio de razón suficiente, etc., etc. En este artículo no hablaremos de ningún principio en particular, sino únicamente del significado, o significados, de 'principio'.

Se traduce con frecuencia el término griego ρχή por "principio". A la vez se dice que en el supuesto de que algunos presocráticos —especialmente Anaximandro— hubiesen usado dicho término para describir el carácter del elemento al cual se reducen todos los demás, tal elemento sería, en cuanto realidad fundamental, "el principio de todas las cosas". En este caso αρχή o "principio" sería "aquello de lo cual derivan todas las demás cosas". "Principio" sería, pues, básicamente, "principio de realidad".

Pero en vez de mostrar una realidad y decir de ella que es el principio de todas las cosas, se puede proponer una razón por la cual todas las cosas son lo que son. Entonces el principio no es el nombre de ninguna realidad, sino que describe el carácter de una cierta proposición: la proposición que "da razón de".

Con ello tenemos dos modos de entender el "principio" y esos dos modos han recibido posteriormente un nombre. El principio como realidad es *principium essendi* o principio del ser. El principio como razón es *principium cognoscendi* o principio del conocer. En no pocos casos un pensamiento filosófico determinado puede caracterizarse por la importancia que dé a un principio sobre el otro; por establecer una separación entre los dos principios; o bien por considerar que los dos principios se funden en uno solo. En el primer caso se pueden proponer todavía dos doctrinas: si se da el primado al *principium essendi* sobre el *principium cognoscendi* tenemos un pensamiento filosófico fundamentalmente "realista", según el cual el principio del conocimiento sigue fielmente el principio de la realidad; si se da el primado al *principium cognoscendi* sobre el *principium essendi*, tenemos un pensamiento filosófico que calificaremos (entre comillas) de "idealista", según el cual los principios del conocimiento de la realidad determinan la realidad en cuanto conocida, o cognoscible. En el segundo caso, cuando se mantienen los dos principios separados, tenemos una doctrina según la cual aunque el "lenguaje" (el "decir", el "pensar", etc.) pueda dar de algún modo razón de la realidad, el "lenguaje" no pertenece en modo alguno a la realidad. En el último caso, cuando se funden los dos principios, tenemos una doctrina según la cual hay identidad entre la realidad y la razón de la realidad.

Las expresiones antes introducidas —*principium essendi y principium cognoscendi*— proceden de los escolásticos, pero éstos hablaron de otras diversas clases de principios. Aristóteles había ya dado varias significaciones de 'principio' (αρχή): punto de partida del movimiento de una cosa; el mejor punto de partida; el elemento primero e inmanente de la generación; la causa primitiva y no inmanente de la generación; premisa, etc. (*Met.*, Δ l, 1012 b 32 - 1013 a 20). Los escolásticos hablaron de "principio ejemplar", "principio consubstancial", "principio formal", etc., etc. Al mismo tiempo, Aristóteles y los escolásticos trataron de ver si había algo característico de todo principio como principio. Según Aristóteles, "el carácter común de todos los principios es el ser la fuente de donde derivan el ser, o la generación, o el conocimiento" (*ibid.*, 1013 a 16-18). Para muchos escolásticos, 'principio es aquello de donde algo procede', pudiendo tal "algo" pertenecer a la realidad, al movimiento, al conocimiento. Ahora bien, aunque un principio es un "punto de partida", no parece que todo "punto de partida" puede ser un principio. Por este motivo se ha tendido a reservar el nombre de "principio" a un "punto de partida" que no sea reducible a otros puntos de partida, cuando menos a otros puntos de partida de la misma especie o pertenecientes al mismo orden. Así, si una ciencia determinada tiene uno o varios principios, éstos serán tales sólo en cuanto no haya otros a los cuales puedan reducirse. En cambio, puede admitirse que los principios de una determinada ciencia, aunque "puntos de partida" de tal ciencia, son a su vez dependientes de ciertos principios superiores y, en último término, de los llamados "primeros principios", *prima principia*, es decir, "axiomas" o *dignitates*. Si nos limitamos ahora a los *principia cognoscendi*, podremos dividirlos en dos clases: los "principios comunes a todas las clases de saber" y los "principios propios" de cada clase de saber.

Varios problemas se plantean con respecto a la naturaleza de los citados principios y con respecto a la relación entre los principios primeros y los principios propios. En lo que toca a la naturaleza de los principios, y suponiendo que éstos siguen siendo *principia cognoscendi*, se puede preguntar si se trata de "principios lógicos" o de "principios ontológicos" (entendiendo estos últimos no como realidades, sino como principios relativos a realidades). Algunos autores manifiestan que sólo los principios lógicos (principios como el de identidad, no contradicción y acaso, si se admite, el del tercio excluso) merecen llamarse verdaderamente "principios", pero en este caso no parecen ser principios de conocimiento, sino principios del lenguaje o, si se quiere, de uno de los lenguajes —el más general de ellos, el lenguaje lógico— mediante los cuales se expresa el conocimiento. Otros autores indican que los principios lógicos son, en el fondo, principios ontológicos, ya que los principios lógicos no regirían de no estar de alguna manera fundados en la realidad. En cuanto a la relación entre principios primeros y los "principios propios" de una ciencia, puede tratarse de una relación primariamente lógica o bien de una relación asimismo fundada en la naturaleza de las realidades consideradas. Además, mientras algunos autores estiman que los principios de cada ciencia son irreductibles a los principios de cualquier otra ciencia —ya que, según dicen, una ciencia se determina por sus prin-

cipios—, no habiendo más relación entre conjuntos de principios que el estar todos sometidos a los "principios lógicos", otros autores indican que pueden ser irreductibles de hecho, pero que no necesitan serlo en principio. Justamente, la diferencia entre la tradición aristotélica y el cartesianismo en este respecto consistió en que mientras la primera defendía la doctrina de la pluralidad de los principios, Descartes trató de encontrar primeras causas, es deck, "principios" que llenasen las siguientes dos condiciones: el ser tan claros y evidentes que el espíritu humano no pudiese dudar de su verdad, y el ser principios de los cuales pudiese depender el conocimiento *de* las demás cosas, y de los cuales pueda deducirse tal conocimiento (*Princ. Phil.* "Carta del autor al traductor del libro, la cual puede servir de prefacio"). Tales principios serían las verdaderas "proposiciones máximas" (véase MÁXIMA).

PRISCIANO de Cesárea (Mauritania) [Priscianus Caesariensis] (*fl.*500) fue maestro de gramática en Constantinopla, probablemente en la Corte Imperial. Aunque gramático y no propiamente filósofo, la obra de Prisciano es también importante filosóficamente por la influencia que ejerció sobre muchos filósofos, por haber sido comentada por filósofos (como Remigio de Auxerre y Roberto Kilwardby), y, sobre todo, por haber constituido, junto con el Ars *grammatica*, de Donato (Aelius Donatus [*fl.* 333]), maestro de San Jerónimo, la base de muchos de los tratados escritos por los *modisti* y, por lo tanto, la base de gran parte de los trabajos de la llamada "gramática especulativa" (VÉASE).

Prisciano escribió varios tratados y manuales (como el *De figuris numerorum*, el *De metris fabularum Terentii y* los *Praeecercitamina*), pero su obra principal y más influyente fueron los 18 libros de las *Institutiones Grammaticae* (o *Institutio de arte grammatica).* Los primeros 16 libros de las *Institutiones,* llamados *Priscianus maior*, tratan de las partes de la oración; los dos últimos libros —más extensos que cualesquiera de los primeros 16, ya que ocupan ellos solos casi un tercio de la obra total—, llamados *Priscianus minor*, tratan de la sintaxis. Entre los comentarios a Prisciano destaca la influyente *Summa super Priscianum* (llamada también *Commentum super Priscianum*), de Pedro de Elias [Petrus Heliae] (*fl.* 1150).

Ediciones de obras: *Opera* (Roma, *ca.* 1475); Venecia, 1496-1497; Leipzig, 2 vols., 1819-1820; Leipzig, 7 vols., ed. H. Keili, 1855-1880 [las *Institutiones,* en vols. II y III].

PRIVACIÓN. Según Aristóteles, la oposición comprende la contradicción, la contrariedad, la relación y la privación (στέρησις). Esta última se entiende en varios sentidos: (1) "Cuando un ser no tiene uno de los atributos que debe poseer naturalmente; por ejemplo, se dice de una planta que no tiene ojos." (2) "Cuando debiendo encontrarse naturalmente una cualidad en un ser o en su género, no la posee; así, es muy distinto el hecho de que se hallen desprovistos de vista el hombre ciego y el topo; para éste la privación es contraria al género animal; para el hombre es contraria a su propia naturaleza normal." (3) "Cuando un ser que debe poseer naturalmente una cualidad no la tiene; así, la ceguera es una privación, pero no se dice de un ser que es siempre ciego, sino sólo que lo es cuando, habiendo alcanzado la edad en que debería poseer la vista, no la tiene." (4) "Se llama ciego a un hombre si no posee la vista en las circunstancias en que debería tenerla." La privación se opone, pues, a la posesión, pero sólo es privación auténtica en el último caso, esto es, cuando no existe la cualidad de que se trata concurriendo todas las circunstancias necesarias para que exista. Precisa distinguir la privación de la mera ausencia; ésta es no existencia de una cualidad con independencia de su posibilidad o imposibilidad, de su adecuación o inadecuación, de su contradicción o conformidad. Sólo cuando hay posibilidad, adecuación y conformidad con las circunstancias dadas puede una no existencia o no posesión ser definida.

Para otros aspectos del problema de la privación, véase lo dicho en los artículos NADA y NEGACIÓN. En el artículo sobre la noción de OPOSICIÓN, nos hemos referido a la oposición aristotélica de la privación a la posesión y a la llamada *oposición privativa* de los escolásticos.

PROBABILIDAD. En la Antigüedad se llamaba con frecuencia *probable,* ἔνδοξον, εὔλογον, a lo que, según (todas o la mayor parte de) las apariencias, puede ser declarado verdadero o cierto. La probabilidad tiene varios grados según su mayor o menor acercamiento a la certidumbre. Esta doctrina de lo probable es de índole gnoseológica y es la que ha ejercido mayor influencia hasta época relativamente reciente; dentro de su marco se origina el probabilismo (VÉASE), defendido por los escépticos moderados. Junto a la misma puede formularse una doctrina ontológica, que consiste en considerar la probabilidad como un concepto aplicable a las cosas mismas. En el primer caso se dice que un juicio es probable; en el segundo se dice que un acontecimiento es probable. La concepción gnoseológica es llamada también *subjetiva;* la concepción ontológica, *objetiva.* Aunque la primera ha predominado hasta tal punto que una de las definiciones más habituales de 'probabilidad' en la literatura filosófica de todos los tiempos ha sido 'grado de certidumbre', la segunda no ha sido totalmente olvidada. A veces inclusive se ha mantenido la primera, porque se daba por supuesta, consciente o inconscientemente, la segunda. Se ha argüido, sin embargo, que la noción de probabilidad no puede ser enteramente subjetiva (o interna) ni enteramente objetiva (o externa). En efecto, si fuese sólo lo primero, la probabilidad consistiría en una falla del conocimiento. Si fuese, en cambio, sólo lo segundo, el juicio sobre lo probable no podría ser un juicio cierto. Por tal motivo se ha propuesto en algunas ocasiones una concepción de la noción de probabilidad que oscilara entre el concepto interno y el concepto externo: la probabilidad sería en tal caso un grado mayor o menor de certidumbre sobre un acontecimiento o un grupo de acontecimientos afectado por un índice de probabilidad.

El examen del concepto de probabilidad ha entrado en un más seguro camino en las investigaciones llevadas a cabo por matemáticos y filósofos durante los últimos doscientos cincuenta años. Aunque ya en el siglo XVI comenzó a estudiarse la cuestión de la probabilidad en relación con la teoría del juego, solamente en el siglo XVII (Fermat, Pascal y sus

trabajos sobre la ruleta) y a comienzos del siglo XVIII, con la publicación del tratado de Jacob Bernoulli titulado *Ars Conjectandi* (1713) se atacó en forma rigurosa la cuestión aquí planteada. Tanto la citada obra como los escritos posteriores de Pierre-Simon Laplace (1749-1827: *Théorie analytique des probabilités*, 1812. — *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814) tenían una característica común: la de considerar la doctrina de la probabilidad como el arte de juzgar sobre la mayor o menor admisibilidad de ciertas hipótesis a base de los datos poseídos. La noción de probabilidad estuvo por ello estrechamente relacionada con la de inducción (v.); podemos hablar, por consiguiente, al respecto de una *probabilidad inductiva*. Junto a ella se ha trabajado, especialmente durante los últimos ciento cincuenta años, sobre otro concepto de probabilidad: la llamada *probabilidad estadística*, recientemente elaborada por R. von Mises y H. Reichenbach. Uno de los conceptos fundamentales usados por esta última probabilidad es el de frecuencia. Por otro lado, ha habido diversos intentos de combinar los dos tipos de probabilidad. Con ello han surgido diversas clasificaciones de teorías probabilitarias.

Una de las clasificaciones es la proporcionada por Thomas Greenwood, para el cual hay las siguientes teorías sobre la probabilidad:

(1) Teorías según las cuales la probabilidad se define como una medida o grado relativo de creencia en hechos o enunciados. Se trata de una consideración análoga a la que hemos llamado subjetiva o interna, pero que, cuando es tratada matemáticamente, puede dar origen a las investigaciones antes referidas bajo el nombre de probabilidad inductiva.

(2) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como la relativa frecuencia de los acontecimientos. Se trata de una consideración análoga a la que hemos llamado objetiva o externa.

(3) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como la frecuencia en valor de verdad de tipos de argumentos. Se trata de la probabilidad cuando es referida a las proposiciones.

(4) Teorías según las cuales la probabilidad se define como el enlace entre una noción primitiva y su evidencia. Un ejemplo de estas teorías es la de J. M. Keynes, quien defendió una nueva versión de la probabilidad inductiva.

(5) Teorías según las cuales la noción de probabilidad es una noción operacional. No son incompatibles con varias de las anteriormente mencionadas.

(6) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como un límite de frecuencias, de tal modo que la probabilidad de un acontecimiento es igual a su frecuencia total.

(7) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como una magnitud física determinada por axiomas.

Una clasificación más simple —y, a nuestro entender, más rigurosa que la anterior— es la proporcionada por Maurice Fréchet, el cual señala que hay tres campos posibles de investigación de la probabilidad que dan origen a otras tantas teorías:

(1a) Problemas relativos a juegos. Han proporcionado el material esencial para la escuela a veces llamada *a priori*, según la cual las condiciones aprióricas —basadas en la naturaleza de la prueba y no mediante inducción y logro de los resultados— conducen a igual posibilidad de algunos acontecimientos. Una vez clasificados y distribuidos los resultados posibles en casos mutuamente exclusivos e igualmente posibles, tenemos que la probabilidad de un acontecimiento fortuito, E, es definido como una razón entre el número de casos favorables a E y el número de casos igualmente posibles.

(2a) Problemas demográficos, económicos y de seguros. Constituyen la inspiración de la escuela estadística. La fórmula general que rige el cálculo enuncia que la frecuencia de E en n pruebas es la razón $\frac{r}{n}$ entre el número *r* de casos "favorables" a E y el número total de pruebas. Esta escuela estadística se subdivide en dos:

(Ea) Escuela que concibe la probabilidad como un límite de frecuencia. Se trata de una interpretación análoga a la [6] de la clasificación anterior. Ha sido elaborada y corregida por von Mises por medio de su tesis de la "secuencia colectiva" de los resultados supuestos en las pruebas, secuencia que tiene lugar o cuando la frecuencia total del acontecimiento, E, en la secuencia E existe, siendo llamado su valor, *p*, la probabilidad de E en el colectivo, o cuando la misma propiedad se mantiene con el mismo límite *p* si la secuencia es sustituida por cualquier secuencia extraída de ella.

(Eb) Escuela que concibe la probabilidad como magnitud física medida por frecuencias. Se trata de una interpretación análoga a la [7] de la clasificación anterior. Según Fréchet es una "definición axiomática modernizada" de la probabilidad.

(3a) Estudios de naturaleza lógica. Conciben la probabilidad como grado de creencia adscrito a una serie de fenómenos, de tal suerte que la probabilidad de un acontecimiento E es medida por el grado de creencia en su ocurrencia.

Una clasificación más restringida —pues se refiere solamente a los trabajos sobre la probabilidad realizados por positivistas lógicos o pensadores afines a *ellos*— es la de J. R. Weinberg. Según este autor, hay tres doctrinas probabilitarias:

(1b) La concepción de la probabilidad como límite de frecuencias, propuesta por von Mises y revisada por Wald.

(2b) La concepción de la probabilidad según la cual las expresiones 'es verdadero' y 'es falso' designan casos límites de una serie continua de valores de probabilidad, propuesta por Reichenbach.

(3b) La teoría según la cual el estudio de la probabilidad constituye una rama de la lógica (Wittgenstein, Carnap, Waismann).

Observemos, por nuestro lado, que esta última teoría representa, en rigor, un rasgo común a muchas de las modernas doctrinas probabilitarias, las cuales han alcanzado singular claridad sobre el problema por haber llegado al convencimiento de que es indispensable para cualquier doctrina sobre la probabilidad un análisis lógico de esta noción. La pertenencia del problema de la probabilidad a la lógica, que fue defendida ya por Venn, fue puesta de relieve con particular insistencia por Peirce, al escribir en su artículo "The Doctrine of Chances" (*Popular Science Monthly*, marzo de 1878) lo siguiente: "Hay dos certidumbres concebibles

respecto a cualquier hipótesis: la certidumbre de su verdad y la de su falsedad. Los números 1 y 0 son apropiados, en este cálculo, para designar estos extremos de conocimientos, mientras que las fracciones que poseen valores intermediarios entre ellos indican, si se nos permite una expresión vaga, los grados en los cuales la evidencia se inclina hacia uno u otro. El problema general de las probabilidades consiste en determinar a partir de un estado de hechos dado, la probabilidad numérica de un hecho posible. Esto equivale a investigar hasta qué punto los hechos dados pueden ser considerados como una prueba para demostrar el hecho posible. Y así el problema de las probabilidades es simplemente el problema general de la lógica."

Las anteriores clasificaciones tenían como principal objeto mostrar la variedad de opiniones que se han mantenido sobre la cuestión de la probabilidad durante los últimos decenios. Poco a poco, sin embargo, se ha aclarado el panorama cuando se ha visto que, en último término, las dos tendencias principales han sido las mencionadas al principio: la concepción de la probabilidad como un concepto inductivo y su concepción como un concepto estadístico. Observemos que estas dos concepciones no se excluyen, pues ambas pueden y deben ser empleadas en la ciencia. La diferencia principal entre ellas es que mientras la probabilidad estadística se refiere a fenómenos objetivos, la probabilidad inductiva se refiere a las proposiciones sobre tales fenómenos. La primera es usada en la ciencia; la segunda, en la metodología de la ciencia. La primera predice frecuencias; la segunda analiza las certidumbres posibles en relación con las hipótesis establecidas.

El contraste mencionado ha sido establecido con toda claridad por R. Carnap, quien ha llevado a cabo, en el libro mencionado en la bibliografía (primera parte de una obra titulada *Probability and Induction)*, el análisis más completo efectuado hasta la fecha de los problemas relativos a la probabilidad inductiva. Según Carnap, hay que eliminar de su investigación el concepto de probabilidad como frecuencia relativa para atenerse al concepto de probabilidad como grado de confirmación (o concepto semántico). El estudio de la probabilidad inductiva coincide, por lo tanto, con el estudio del concepto de grado de confirmación. Así, todo razonamiento inductivo (en el amplio sentido de razonamiento no deductivo o no demostrativo) es un "razonamiento en términos de probabilidad". Pero como todos los principios y teoremas de la lógica inductiva son analíticos, "la validez del razonamiento inductivo no depende de presuposiciones sintéticas, tales como el debatido principio de la uniformidad del mundo". El sistema de Carnap de la lógica inductiva adopta la forma de un sistema interpretado y pertenece, por lo tanto, a la semántica. Entre las novedades importantes introducidas por Carnap figura un método de distribución estadística de probabilidades en grupos que permite asignar probabilidades a acontecimientos futuros a base de la frecuencia con que tales acontecimientos han tenido lugar en el pasado. El principio de indiferencia (VÉASE), que no puede ser usado en la probabilidad estadística, y según el cual si la evidencia obtenida no contiene nada que favorezca un acontecimiento posible más bien que otro entonces los acontecimientos poseen probabilidades iguales relativas a esta evidencia, desempeña un papel fundamental, porque no solamente es aplicado indiferentemente a los casos posibles, sino que es aplicable a los grupos de distribución estadística. Otra importante contribución de Carnap consiste en su proposición de que para cada significado de 'probable' hay tres conceptos: el concepto clasificatorio (el usual en la división lógica en sentido clásico); el concepto cuantitativo (concepto numérico o métrico), y el concepto comparativo (concepto topológico o concepto de orden, sin empleo de valores métricos). Estos tres conceptos son de fundamental importancia en *todos* los usos, tanto los pre-científicos como los científicos, de la noción de probabilidad. Otra novedad, finalmente, lo constituye el análisis y rechazo del psicologismo, no sólo en lógica deductiva (lo que es ya generalmente aceptado desde Frege y Husserl), *sino también en lógica inductiva,* donde ha parecido dominar siempre el subjetivismo. Carnap reconoce que el sentido subjetivo psicológico en que puede ser usado el vocablo 'probabilidad' como concepto del grado de creencia efectiva —a diferencia de la creencia racional—, es importante para la teoría del comportamiento humano en todos los órdenes y para las ciencias correspondientes, pero afirma que *no* puede servir de base para la lógica inductiva o el cálculo de probabilidades en tanto que éste constituye un *instrumento* general de la ciencia.

Para más información sobre los dos conceptos (frecuencial e inductivo) de probabilidad, véase INDUCCIÓN. Véase también CONFIRMACIÓN.

Sobre el término 'probable' en la filosofía medieval: M. D. Chenu y Th. Deman, "Notes de lexicographie philosophique médiévale. *Sufficiens. Probabilis", Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXII (1933), 251-90. — Historia: Eduardo H. del Busto, Los *fundamentos de* ftj' *probabilidad de Laplace a nuestros días,* 1955. — Obras con análisis filosóficos, y especialmente análisis lógicos, de la noción de probabilidad: Anathon Aall, "On Sansynliget og dens bettydning logisk betraktet", *Tidskrift for Mathematik og Naturvidenskab* (1897) ("Sobre la probabilidad y sus condiciones desde el punto de vista lógico"). — K. Marbe, *Naturphilosophische Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1899. — S. Lourié, *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung; eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils,* 1910. — O. Sterzinger, *Logik und Naturphilosophie der Warscheinlichkeistlehre; ein umfassender Lösungsversuch,* 1911. — A. von Meinong, *Ueber Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit,* 1915. — T. M. Keynes, A *Treatise on Probability*, 1921, nueva ed., 1962 [con "Introducción" por N. R. Hamson]. — O. Czuber, *Di» philosophischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1923. — Rudolf von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit,* 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad,* 1948). — H. Reichenbach, R. von Mises, Paul Hertz, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, "Wahrscheinlichkeit und Kausalität", *Erkenntnis,* I (1930-1931), 158-285. —Zygmunt Zawirski, "Ueber das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung", *Studia philosophica,* I (1935), 407-42. — Hans Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre,* 1935 (trad. inglesa con adiciones y correcciones: *Theory of Probability,* 1949). — Íd., íd., *Expérience and Prédiction,* 1938. — Eino Kaila,

Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik. Ueber das System der Wahrscheinlichkeitsbegriffe (*Annales Universitatis Fennicae Aboensis*, ser. B. vol. IV, Nº 1 [1926]). — M. Fréchet, "The Diverse Definitions of Probability", *Erkenntnis - The Journal of United Science*, VIII (1939-1940), 7-23. — E. Nagel, *Principies of the Theory of Probability*, 1939. — Harold Jeffreys, *Theory of Probability*, 1939. — Olaf Helmer y Paul Oppenheim, "A Syntactical Definition of Probability and of Degree of Confirmation", *The Journal of Symbolic Logic*, X (1945), 25-60. — Varios autores, "Symposium on Probability", *Philosophy and Phenomenological Research*, V (1945), 441-532; VI (1946), 11-86, 590-622. Véase también el número de la revista *Dialectica* [9/10, 1949] dedicado al tema "el conocimiento probable"). — Sobre la probabilidad e inducción: R. M. Cohén y E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934, Cap. XIV. — N. Goodman, "A Query on Confirmation", *The Journal of Philosophy*, XLIII (1946), 383-6. — Íd., íd., *Fact, Fiction, and Forecast*, 1955. — W. C. Kneale, *Probability and Induction*, 1949. — Pius Servien, *Hasard et probabilité*, 1949. — Lancelot Hogben, *Chance and Choice. An Introduction to Probability*, 1949. — Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability*, 1950, 2ª ed., rev., 1962. — I. J. Good, *Probability and the Weighting of Evidence*, 1950. — G. H. von Wright, *A Treatise on Induction and Probability*, 1951. — Varios autores (R. von Mises, M. Fréchet, G. Hirsch y otros), *Théorie des Probabilités. Exposés sur ses fondements et ses applications*, 1953. — Sobre probabilidad y ley: Ernest Mally, *Warscheinlichkeit und Gesetz*, 1938. — Sobre las probabilidades y la vida: E. Borel, *Les probabilités et la vie*, 1943. — Sobre probabilidad y cuantos: P. Servien, *Probabilité et quanta*, 1948. — Sobre juicio probable: J. G. Gendre, *Introduction à l'étude du jugement probable*, 1947. — Obras sobre el cálculo de probabilidades: L. Bachelier, *Calcul des probabilités*, I, 1912. — E. Borel, *Traité du calcul des probabilités*, 1924. — Íd., íd., *Éléments de la théorie des probabilités*, 1950. — R. von Mises, *Wahrscheinlichkeitsrechnung*, 1931, 2* ed., 1951. — A. N. Kolmogoroff, *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, 1933. — Maurice Fréchet, *Recherches théoriques modernes sur le calcul des probabilités*, I, 1937. — G. Castelnuovo, *La probabilité dans les différentes branches de la science*, 1937. — J. H. Baptist, *Analyse des probabilités*, I, 1947. — J. Cohen y M. Hansel, *Risk and Gambling; the Study of Subjective Probability*, 1956. — S. Spencer Brovvn, *Probability and Scientific Inference*, 1957. — P. Nolfi, *Idee und Wahrscheinlichkeit*, 1957. — J. P. Day, *Inductive Probability*, 1961. — H. Kyburg, Jr., *Probability and the Logic of Rational Belief*, 1961. — H. Leblanc, *Statistical and Inductive Probabilities*, 1962. — Véase, además, la bibliografía de los artículos AZAR, CONFIRMACIÓN, CONTINGENCIA, ESTADÍSTICA, INDUCCIÓN y MODALIDAD.

PROBABILÍSIMO se llama usualmente a la doctrina según la cual es posible solamente conocer las cosas de un modo aproximado, excluyendo por principio toda pretensión a un saber absolutamente cierto y seguro. En la esfera práctica, el probabilismo es la norma que manda actuar de acuerdo con lo más probable o verosímil, lo que equivale a regirse por "lo conveniente", "lo adecuado (a las circunstancias)", "lo plausible". Estas dos formas de probabilismo no permanecen por fuerza separadas; por el contrario, es habitual la adhesión a un doble probabilismo práctico y teórico y, sobre todo, como aconteció en la Antigüedad, la adhesión a un probabilismo teórico en virtud precisamente de ciertas experiencias que recomendaban un probabilismo moral o práctico. Así, en la historia de la filosofía, se consideran en general como probabilistas las doctrinas de las Academias media y nueva (Arcesilao, Carnéades, Clitómaco), es decir, aquellas doctrinas que se oponen tanto al dogmatismo como al escepticismo radical y que acentúan la teoría de la verosimilitud en el dominio físico y moral. Según estas doctrinas ninguna proposición puede ser admitida como absolutamente cierta. Por otro lado, no existiendo el criterio de lo absolutamente cierto, no puede existir tampoco el criterio de lo absolutamente falso. En efecto, una proposición absolutamente falsa es la negación de una proposición absolutamente cierta. Además, decir de una proposición que es absolutamente falsa equivale a decir que es absolutamente cierto que es absolutamente falsa. Por consiguiente, todo criterio de verdad (o falsedad) es simplemente "creíble", πιθανόν. El fundamento de esta "mera probabilidad" de cualquier proposición no es, sin embargo, para la mayor parte de los probabilistas antiguos, un razonamiento lógico, sino más bien la idea de que toda representación de una cosa la representa sólo parcialmente.

En oposición a toda forma de dogmatismo surgieron durante el Renacimiento varias teorías probabilistas (Montaigne, Sánchez, etc.). En algunas ocasiones, estas teorías fueron modificaciones del escepticismo pirrónico.

En otro sentido se habla de probabilismo para referirse a ciertas doctrinas morales desarrolladas durante el siglo XVII, especialmente por algunos autores jesuitas, los cuales siguieron las sugestiones del dominico Bartolomé Medina (nac. en Medina del Ríoseco [Valladolid]: 1528-1580). En su *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris d. Thomae Aquinatis* (1577) y en su comentario a la *Tertiam Partem* (1578), Medina indicó que cuando hay en cuestiones morales una opinión fundamentalmente probable, puede admitirse esta opinión inclusive en el caso de que la opinión opuesta sea más probable. El probabilismo moral del siglo XVII adoptó diversas formas. Si llamamos simplemente "probabilismo" a la doctrina formulada por Bartolomé Medina, podremos llamar "probiliorismo" (de *probabilior* — "más probable") a la doctrina según la cual entre varias opiniones en cuestiones morales hay que aceptar y seguir "la más probable", y "casuismo" a la doctrina según la cual en muchos de los problemas de naturaleza moral se presentan no "principios", sino "casos", a los cuales hay que adaptar los "principios".

En la época actual el probabilismo ha sido tratado sobre todo desde el punto de vista de las teorías de la ciencia. Desde este ángulo, no puede calificarse al probabilismo epistemológico ni de escepticismo moderado ni tampoco de simple convencionalismo. Es, por ejemplo, lo que sucede con la epistemología de Meyerson, que desemboca a veces en un "plausibilismo". Es lo que ocurre también con el "probabilismo" de Gastón Bachelard. Este autor afirma, en efecto, que el conocimiento filosófico, y aun el científico, de lo real es siempre aproximado. El "conocimiento aproximado" dilucidado en el *Essai sur la connaissance approchée* (1927)

puede, sin embargo, coincidir hasta lo máximo con una idea absoluta de lo real tal como la postulan, con diferentes supuestos, el idealismo y el realismo naturalista cuando en vez de limitarse a forjar para cada realidad una determinada idea producen un "grupo" de ideas; el perspectivismo (VÉASE) podría ser, de consiguiente, la definición más propia de este "aproximacionismo" que encuentra en la citada forma de conocer no un defecto, sino la manifestación de su vitalidad.

Véase A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, 1904. — Además, el t. III de la obra de E. Baudin citada en la bibliografía del artículo PASCAL.

PROBLEMA. En *Top.*, I, 4, 101 b 29, Aristóteles escribe: "La diferencia entre el problema y la proposición depende del modo como se plantea la cuestión Si se dice, por ejemplo: ¿No es verdad que *animal pedestre y bípedo* es la definición del hombre?', tenemos una proposición. Si se dice, en cambio: '¿Es o no la definición del hombre, *animal pedestre* y *bípedo*?', tenemos un problema."

Estas palabras de Aristóteles muestran que mientras una proposición (o una definición propuesta) son algo "dado" —son una "tesis"—, que se trata de aceptar o rechazar, probar o refutar, etc., un problema no es propiamente una proposición (o una definición), por lo menos en el sentido usual de estos términos — aunque puede llamarse "proposición" en cuanto que es algo que se "propone". En el problema se admiten dos tesis distintas y opuestas y, de consiguiente, no puede, en rigor, aceptarse o rechazarse, probarse o refutarse lo que se presenta como un problema. Sólo puede aceptarse o rechazarse el problema mismo — por ejemplo, declarando que carece de significación, o que es insoluble, o que es absurdo, o que es insignificante, etc., etc. Siguiendo a Aristóteles, podemos distinguir entre el problema y lo que propone el problema.

Esta distinción no es mantenida siempre en el uso del término 'problema'. Es frecuente, en efecto, entender un problema como una "cuestión" — modo de entender 'problema' que procede seguramente de la idea de *quaestio* medieval. Por lo general, un problema es una cuestión que se trata de aclarar o resolver — o en algunos casos resolver aclarando. El problema puede compararse a un nudo (en el cual están estrechamente ligadas dos o más tesis posibles); lo que se trata de hacer con él es "resolverlo" o "disolverlo"; en todo caso, "deshacerlo" o "desatarlo".

El problema suele tener (explícita o implícitamente) la forma de una pregunta (v.), pero no toda pregunta es necesariamente un problema; en rigor, hay muchas preguntas que no son problemas.

Varios son los modos de considerar los problemas. Puede hablarse, por ejemplo, de "problemas subjetivos" —cuando lo que se trata de hacer es resolverlos "para nosotros"— y "problemas objetivos" — cuando aquello de que se trata es un problema en sí mismo. Esta distinción es análoga, si no idéntica, a la que se establece cuando se usan respectivamente las expresiones *quoad nos y per se.* También puede hablarse de problemas teóricos y prácticos; dentro de los teóricos, filosóficos, científicos, etc., etc. Estas clasificaciones no son inútiles; la última de ellas puede ser importante, porque es muy probable que cada modo de saber tenga sus propios problemas — lo que se llama "una problemática".

Se ha reconocido con frecuencia que el planteamiento de los problemas es una de las mayores tareas de la filosofía, hasta el punto de haberse dicho para la filosofía (y también para la matemática, y acaso para algunas ciencias) que lo más importante es plantearse los problemas adecuadamente. Bergson ha dicho *(op. cit.* en bibliografía) que "en filosofía un problema bien planteado es un problema resuelto". En todo caso, como indica Emile Bréhier (art. cit. en bib.), "la actividad de los mayores pensadores, de Kant por ejemplo, ha consistido sobre todo en cambiar la posición [el planteamiento] de los problemas". Bréhier habla de una "metaproblemática", que sería similar a la *Problematik* de que han hablado algunos autores alemanes, pero que, en vez de limitarse, como la última, a coleccionar problemas, tiene que consistir en trazar el marco dentro del cual los problemas adquieren sentido y ofrecen perspectivas de solución. Según ello, los problemas filosóficos deben plantearse solamente cuando hay un conjunto de nociones, ideas, intuiciones, etc. que les otorguen sentido.

De la diferencia que establece Gabriel Marcel (y de la que habló asimismo Unamuno) entre "problema" y "misterio", nos hemos ocupado en el artículo MISTERIO.

Véanse asimismo los artículos PROBLEMÁTICO y PROBLEMATICISMO.

H. Bergson, "De la position des problèmes", en *La pensée et le mouvant*, 1934, — Hermann Wein, *Untersuchungen über das Problembewusstsein*, 1937 [en el sentido de Nicolai Hartmann]. — Emile Bréhier, "La notion de problème en philosophie", *Théorie*, XIV (1948), 1-7, reimp. en *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 10-16. — Michael Landmann, *Problematik, Nichtwissen und Wissensverlangen im philosophischen Bewusstsein*, 1949. — Varios, autores, *Nature des Problèmes et Philosophie*, 3 vols., 1949 [reseña de los "Debates de verano" celebrados en Lund, en 1937: un volumen sobre los problemas en filosofía general; otro, sobre los problemas en la lógica y las ciencias de la Naturaleza; un tercero, sobre los problemas en las ciencias del espíritu]. — Augusto Cecchini, *Problematicità e problemi*, 1957 [Filosofia della scienza, 8].

PROBLEMATICISMO. La tendencia de la filosofía italiana llamada *problematicismo* corresponde, por un lado, a una situación específica del pensamiento filosófico de Italia, y por el otro lado a un cierto estadio de la filosofía contemporánea europea. Frente al idealismo actualista y al neoescolasticismo, se habían manifestado en Italia corrientes crítico-racionalistas del tipo de las de Antonio Banfi; estas corrientes, mezcladas con ciertas tendencias actualistas, fueron desarrolladas especialmente por Ugo Spirito en una filosofía calificada de "problematicista", es decir, en un pensamiento filosófico para el cual la única "salvación" y "justificación" de la actividad filosófica consistía en renunciar a medirla con el patrón de los demás saberes, y en particular con el patrón de las ciencias. En efecto, mientras éstas, según el problematicismo, tienden a resolver problemas, la filosofía tiene como misión principal, y acaso única, la problematización de todo lo que se le presenta, de la realidad tanto como de las proposiciones sobre ella. En otros términos, lo único que puede hacer la filosofía es ver los

(problemas como problemas, es decir, examinar la significación de todos los problemas y de todo lo problemático. Y como lo más problemático es la filosofía misma, ella se convierte en su principal problema. Una concepción tal de la filosofía, opina el problematicismo, hace imposible por principio su disolución en las demás ciencias. De hecho, sólo parecen poder disolverse aquellos saberes que agotan su misión en la resolución de cuestiones, esto es, que poseen un contenido propio. El problematicismo enlaza, así, con el historicismo, y especialmente con los diversos intentos realizados para resolver la cuestión planteada por el escepticismo historicista. Pero a la vez que con éste, el problematicismo se vincula, conscientemente o too, con los diversos intentos realizados para reducir la filosofía a una actividad "aclaradora". Pues la filosofía es, según el problematicismo, una especie de "conciencia suprema de toda crisis en cuanto crisis", una actividad ella misma crítica, perpetuamente "abierta" frente a cualquier acfción o a cualquier pensamiento. En otras palabras, la problematización equivale a la vivificación y por eso la filosofía problematizante resulta no sólo justificada, sino enteramente "inevitable". Ahora bien, es obvio que el problematicismo tiene por lo menos dos caras. Por un lado, puede ser «na actividad aclaradora y analítica. Por otro lado, puede ser una actitud ante la realidad. En el primer caso, él problematicismo coincide con el análisis (VÉASE) y hasta con ciertos postulados del empirismo lógico. En el segundo caso, se aproxima al existencialismo. La reducción de toda filosofía y aun de toda vida (Cfr. Ugo Spirito, *La vita come riccrca*, 1937; *La vita come arle*, 1941) a "investigación" permite las dos interpretaciones, aunque es más plausible que el mayor acento personal del problematicismo haya empujado constantemente a la segunda, con lo cual la filosofía ha sido para el problematicismo menos un "análisis de significaciones" que una "crisis permanente", menos «na "actividad" en el sentido de Wittgenstein que un "compromiso" en el sentido de Jaspers o de Sartre.

Observemos que también Mario M. Rossi ha elaborado una concepción de la filosofía como "problematicismo" en su libro *Per una concezione attivistica della filosofia* (1927) (véase también HISTORICISMO).

También de Ugo Spirito, véase: *Il problematicismo*, 1948. Además, los libros de Gustavo Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, 1947 y *Dal problematicismo alla metafisica*, 1953.

PROBLEMÁTICO. En Sistema (VÉASE) hemos estudiado la actitud problemática en filosofía a diferencia de la actitud sistemática. Referencias a la distinción entre problema y misterio en el sentido de Marcel, en Misterio (v.). La radical tendencia problemática en filosofía ha sido analizada en Problematicismo (v). Aquí nos referimos sólo al término 'problemático' como adjetivo del juicio.

Los juicios problemáticos son, según Kant, los que expresan una de las modalidades: la de la contingencia. Así, los juicios problemáticos se refieren a la posibilidad de los *actos* del juzgar. Se ha criticado a Kant a causa de tal interpretación y se ha argüido que en las modalidades aristotélicas se habla de la relación (posible o necesaria) expresada en los juicios. Así ocurre efectivamente. Ahora bien, es plausible suponer que el sentido que da Kant al juicio problemático (y a todos los juicios de su tabla) es un sentido epistemológico y no lógico ni tampoco "subjetivo". Por lo tanto, el término 'problemático' *no* designa en Kant lo mismo que las modalidades aristotélicas; por eso puede mantenerse el uso de tal término precisamente en sentido kantiano a diferencia de los otros antes aludidos. La aplicación de 'problemático' al juicio ha sido admitida por muchos tratadistas lógicos de los siglos XIX y XX. En la lógica simbólica no hay referencias a los juicios problemáticos en el sentido tradicional, ni tampoco a proposiciones problemáticas. Lo que se examina en ella de la cuestión se trata en la lógica modal (véase MODALIDAD.).

PROCESIÓN. La relación entre lo Uno y las realidades de él emanadas, así como, en general, entre las realidades de orden superior y las de orden inferior, es, según Plotino, como una irradiación, περίλαμψις. Lo superior irradia, en efecto, sobre lo inferior sin perder nada de su propia substancia, al modo de la luz que se derrama sin perderse o del centro del círculo que apunta, sin moverse, a todos los puntos de la periferia. Como dice en las *Eneadas* (V, i, 7), todos los seres producen necesariamente a su alrededor, por su propia esencia, una realidad que tiende hacia lo exterior y depende de su poder actual. Se trata, pues, de una proyección en forma de una "imagen". Esta forma especial de comunicación y proyección es la procesión, πρόοδος según la cual se realiza la emanación de las hipóstasis. Esta procesión es, en cierto modo, una "desviación" (*En.*, I, viii, 7), o, si se quiere, un "debilitamiento por transmisión". Sin embargo, no debe interpretarse siempre como una "caída" en el sentido del gnosticismo (VÉASE), sino a lo sumo como un descenso, es decir, como una disminución de la tensión en que la hipóstasis superior consiste. "El término *procesión* —escribe Bréhier— indica el modo como las formas de la realidad dependen unas de otras; la idea que evoca es comparable, por su generalidad e importancia histórica, a la idea actual de evolución. Los hombres del final de la Antigüedad y de la Edad Media piensan las cosas bajo la categoría de procesión, como los de los siglos XIX y XX las piensan bajo la categoría de evolución" (*La philosophie de Plotin*, 1922, IV, pág. 35). Así, lo inverso de la procesión es la conversión o reversión, ἐπιστροφή, y es justamente la contraposición y el juego de la procesión y de la conversión o reversión lo qus puede explicar todo el movimiento y generación del universo. Como escribió Proclo, toda reversión se realiza mediante semejanza de los términos revertidos con lo que constituye el final del proceso de reversión (*Institutio theologica*, prop. 32), y toda procesión se realiza mediante semejanza de lo secundario con lo primario (*op. cit.*, prop. 29). Ahora bien, aunque desarrollada especialmente en el neoplatonismo, la noción de procesión no es exclusiva de él ni queda tampoco confinada a los sistemas emanatistas. A este respecto puede admitirse que la noción de procesión fue durante mucho tiempo tan general como Bréhier lo ha indicado. Por ejemplo, la teología cristiana, especialmente la teología católica de inspiración helénica, elaboró con particular detalle y ahonde, el concepto de procesión. En verdad, la noción de procesión —no reducida

entonces a un solo concepto ni relegada a sistemas como el de Escoto Erigena y, en general, a sistemas de sesgo panteísta— es una de las que permiten tener un acceso intelectual al misterio de la Trinidad. En todo caso, la procesión es *una* de las maneras posibles de producción, juntamente con la transformación, la emanación (VÉASE) y la creación (VÉASE). Ya se ve, pues, con esto, que emanación y procesión no se hallan forzosamente en el mismo plano. Pero tal procesión no tiene tampoco una significación unívoca. Si nos referimos por el momento sólo a las cosas creadas, veremos que la procesión puede entenderse de dos modos o, mejor dicho, veremos que puede entenderse de dos maneras diferentes el *modo* de procedencia de una cosa de otra. En primer lugar, la producción puede ser una operación (llamada *processio operationis*), del tipo de la volición respecto al sujeto que quiere. En segundo lugar, la procesión puede ser el término (llamado *processio operati*), del tipo de una obra "exterior" cualquiera realizada. Pues bien, mediante una consideración analógica podremos ver de qué manera sería posible entender la procesión dentro de Dios si partimos del concepto de la *processio operati*. Ésta puede ser, en efecto, de dos tipos: la procesión *ad extra*, llamada también transitiva, que tiene lugar cuando el término o la obra pasan, por así decirlo, afuera del que lo produce; y la procesión *ad intra*, llamada también inmanente, que tiene lugar cuando el término permanece en su principio. En este último caso tenemos un concepto de la procesión —la *processio operati ad intra*— que se aproxima a la definición tradicional de comunicación completa sin división de substancia de una naturaleza inmutable a varias personas. En efecto, la procesión en cuestión es la que tiene lugar en la relación del Espíritu Santo y del Hijo con el Padre; la que, por analogía, tiene lugar con la relación entre el Verbo mental y la inteligencia (y tal vez por esto, el Logos [VÉASE] pueda ser interpretado en un sentido muy parecido al de la Palabra con que los hebreos designaban la comunicación). Desde el punto de vista filosófico, habrá que limitarse aquí a subrayar la necesidad de no confundir procesión y emanación, y de distinguir no sólo entre diversas formas de procesión, sino inclusive de distinguir cuidadosamente entre la operación y el principio operante. Precisamente esta última distinción permite hasta cierto punto determinar que en Dios la procesión no puede ser de operación. Por otro lado, dentro de la operación no puede confundirse el acto operante con la potencia por la cual se realiza. En el caso de la distinción entre Dios y sus facultades (distinción por supuesto no equivalente a la que hay simplemente entre el sujeto y sus potencias) las facultades por las cuales se producen las operaciones serían, en la teología, el modo de relacionar procesualmente —en una procesión de término *ad intra*— las Tres Personas sin negar en el Padre el Principio y admitiendo, por consiguiente, su singular "no procedencia".

PROCESO. Se ha equiparado a veces 'proceso' *(processus)* a 'procesión' *(processio);* lo que hemos dicho sobre el último concepto podría, pues, aplicarse al primero. Al mismo tiempo, mucho de lo que se ha dicho sobre 'proceso' podría aplicarse a 'procesión'. Así, por ejemplo, se ha entendido a veces 'procesión' (proemio) como "derivación de algo 'principiado' de su 'principio'", y esta derivación (*eductio*) puede entenderse tanto en sentido metafísico o teológico como lógico. En ocasiones el concepto de "proceso" ha sido equiparado al concepto de "razonamiento"; tal ocurre cuando se ha hablado de un *processus ad impossibile* (o prueba indirecta; prueba por lo absurdo), o de un *"processus compositivus* (analítico) o *resolutivus* (sintético) (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO).

En la época contemporánea el concepto de "proceso" ha sido empleado más bien como concepto contrapuesto al de "substancia". Se ha hablado al respecto de un "procesualismo" (o "procesalismo"), equivalente a un "funcionalismo" (véase FUNCIÓN, *ad finem*). El "procesualismo" se ha manifestado principalmente en dos esferas: en la concepción del mundo a base de una teoría general de la evolución, y en la concepción del espíritu o, mejor dicho, de la "psique", como sucede en varias de las tendencias que han subrayado "el flujo de las vivencias", "la corriente de conciencia", etc. En ocasiones, el "procesualismo" ha aparecido como una doctrina metafísica, u ontológica, que aspira a abarcar todas las formas de "proceso". Ejemplo de este tipo de doctrina es la filosofía de W. H. Sheldon a la que nos hemos referido en el artículo sobre este autor y también en el artículo POLARIDAD. Según Sheldon, el proceso es el "opuesto polar" de la propia polaridad, y es lo que hace posible para la polaridad por decirlo así "ponerse en marcha". El proceso es "el gran remedio de la Naturaleza, la poción terapéutica que suplementa las imperfecciones que empañan el orden polar... La misión del principio del proceso es eliminar el choque y el conflicto entre los opuestos polares... El proceso interviene para ayudar a la polaridad, y con ello se ayuda a sí mismo" *(Process and Polarity*, 1944, págs. 11 y 118).

Con frecuencia el procesualismo ha supuesto, o implicado, una doctrina de los valores, aunque no fuera sino porque el proceso ha sido considerado "superior" a la substancia, que era una mera parte del devenir y, por consiguiente, algo menos valioso que éste. De ahí la necesidad de una rigurosa discriminación en los sentidos del término 'proceso'. Por una parte, el proceso necesita diferenciarse de la evolución, que es el paso de un estado a otro según una ley de desarrollo o desenvolvimiento; por otra, ha de distinguirse del progreso, que puede considerarse como un proceso o una evolución en los cuales van incorporados valores. Esta distinción entre proceso y progreso ha sido puesta de relieve particularmente por Manuel García Morente *(Ensayos sobre el progreso*, 1934), y corresponde en gran medida, dentro de la filosofía contemporánea, a la distinción entre las corrientes evolucionistas afectas al naturalismo y las nuevas corrientes de la evolución (VÉASE), para las cuales, en último término, el modelo ejemplar de la realidad que evoluciona es el "espíritu" o la "conciencia". Sin embargo, dentro de cada una de estas corrientes no se ha efectuado siempre explícitamente la distinción mencionada, justamente porque cada una de ellas implicaba, bien que desde un punto de vista opuesto, el desenvolvimiento evolutivo o el avance hacia el valor. Así, mientras el evolucionismo naturalista suponía que el proceso implicaba

progreso, el neoevolucionismo supone generalmente que todo desenvolvimiento de una realidad de tipo "espiritual" tiene que efectuarse mediante un proceso. Las llamadas "filosofías procesualistas" siguen esta misma vía. Algunas de ellas, de tendencia idealista, reducen el proceso al desenvolvimiento de un absoluto o a la serie de posiciones de un puro acto. Otras, como las diversas formas de realismo y de pragmatismo, admiten que toda la realidad se da bajo el aspecto de un proceso, pero esto no implica forzosamente que este proceso tenga que seguir una sola y única dirección; proceso puede significar entonces el modo mismo como está constituida cualquier realidad, sea ésta material, espiritual o de naturaleza monadológica. Con lo cual se vuelven a identificar de alguna manera proceso y progreso, pues se desvanece toda distinción propia entre lo físico y lo espiritual, entre el mundo de la Naturaleza y el de la cultura. Lo que hay de común en todas las direcciones mencionadas es, de consiguiente, lo mismo que se halla en Bergson: el renovado intento de sustituir la metafísica de la substancia por la metafísica de la fluencia. Así lo reconoce explícitamente Whitehead, que representa una filosofía de carácter decididamente procesualista. Este filósofo señala que hay dos tipos de fluencia, ya descubiertos en el siglo XVII: aquel que alude a la constitución real interna de algo particular existente (concreción), y aquel que alude al paso de algo particular existente a otro algo particular existente (transición). Estos dos significados aparecen unificados en la teoría de las "entidades actuales", las cuales sustituyen a las "cosas" hipostasiadas o substancializadas de la "antigua" metafísica, y designan simplemente la radical individualidad y novedad de cada cosa en su concreción "absoluta". De ahí dos especies de proceso: el proceso macroscópico o transición de una "actualidad alcanzada" a la "actualidad en el alcanzarse", y el proceso microscópico, o conversión de las condiciones que son meramente reales en una actualidad determinada. El primer tipo es el proceso que va de lo actual a lo meramente real; el segundo, el que va de lo real a lo actual. Lo primero es, pues, de naturaleza eficiente; lo segundo, de índole teleológica (*Process and Reality, an Essay in Cosmology,* 1929, Cap. X, sección 5; trad. esp.: *Proceso y realidad,* 1956). La filosofía del proceso es, por lo tanto, una "filosofía del organismo", pero este organismo debe entenderse en un sentido dinámico y no estático, de tal suerte que entonces "cada entidad actual resulta por sí misma descriptible sólo como un proceso orgánico, describiendo en el microcosmo lo que es el universo en el macrocosmo" (*loc. cit.*).

Observemos que William A. Christian (An *Interpretation of Whitehead's Metaphysics* [1959], págs. 28 y sigs.) distingue cuatro sentidos del término 'proceso' (*process*) en Whitehead: (1) El mundo temporal o el mundo de las cosas finitas que transcurren (*Process and Reality,* pág. 33; *Science and the Modern World,* 102; *Modes of Thought,* 131); (b) La actividad o "vida" (*Science and the Modern World,* 247; *Modes of Thought, passim*); (c) El crecimiento o cambio interno; (d) El cambio de estado en relación con otras cosas. Según Christian, los sentidos (1) y (2) son "presistemáticos" y, en cierto sentido, "verbales" e incidentales; en cambio, los sentidos (3 y (4) son "sistemáticos". En el sentido (3) el proceso es "la actividad que tiene lugar *dentro* de una entidad actual [real, efectiva]; en el sentido (4) es "la transición entre una ocasión actual [real, efectiva] y lo que sigue a ella" (Christian, *op. cit.,* pág. 29).

Los escritos sobre la noción de proceso han sido mencionados en el texto del artículo. Sobre la noción de progreso: Georges Sorel, *Les illusions du progrès,* 1908. — Jules Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle,* 1910. — Antonio Dellepiane, *Le progrès et sa formule,* 1912. — L. Weber, *Le rythme du progrès,* 1913. — J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin and Growth,* 1920. — W. R. Inge, *The Idea of Progress,* 1920 [Romanes Lecture]. — F. Tönnies, *Fortschritt und soziale Entwicklung,* 1926. — P. Mouy, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier,* 1927. — Charles Lalo, *L'idée du progrès dans les sciences et dans les arts,* 1930. — Georges Friedmann, *La crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées (1895-1935),* 1936. — Varios autores, *La notion de progrès devant la science actuelle* (VI Semaine Internationale de Synthèse, Paris, 1938). — Alois Dempf, *Die Krisis des Fortschrittsglaubens,* 1947. — Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment,* 1948. — Ernest Lee Tuveson, *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress,* 1949. — N. Berdiaev, E. Mounier, E. d'Ors *et al.*, *Progrès technique, progrès morale,* 1948. — J. Baillie, *The Belief in Progress,* 1950. — Morris Ginsberg, *The Idea of Progress,* 1953. — Carl August Emge, Das *Problem des Fortschritts. Was müssten Gedanken über Fortschritt, Weltkritik und Weltverbesserung voraussetzen, damit sie richtig sein können?,* 1958. — Raffaello Franchini, *Il progresso. Storia de un Idea,* 1960. — Michelangelo Ghio, *L'idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco, e Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia,* 1962.

PROCLO (410-485) de Constantinopla fue, en Alejandría, discípulo de Olimpiodoro, y, en Atenas, de Siriano. Siguiendo en parte a sus predecesores de la llamada escuela ateniense del neoplatonismo —Plutarco de Atenas, Siriano y Domnino—, pero, en realidad, abarcando en su especulación todas las influencias aristotélicas, platónicas y neoplatónicas, especialmente tal como fueron unificadas por Plotino y Jámblico, caracteriza a su doctrina propia una precisión lógica y una sutileza que le ha hecho ser considerado como el mayor escolástico del neoplatonismo. Su punto de partida parece ser el propósito de solucionar la oposición entre la trascendencia de la unidad suprema y las hipóstasis subordinadas. Tal oposición es resuelta por Proclo mediante el establecimiento de tres momentos en el proceso de la producción emanante de los seres: por un lado, hay la identidad, lo que subsiste por sí mismo y no participa; por otra, la diversidad, lo que es distinto de aquello en lo cual participa, pero a la vez participante, es decir, reducible a él; finalmente, la vuelta a lo idéntico. La jerarquía de los seres, desde la unidad suprema, que se halla por encima de todo ser y es completamente impredicable, hasta lo inferior, tiene lugar mediante una relación de mayor a menor generalidad, en donde la unidad como tal es el término superior por comprender en su identidad toda diversidad. Pero, al mismo

tiempo, lo que participa de la idea adquiere cierta superioridad en tanto que contiene en sí mismo todos los términos de las especies superiores. La serie de las emanaciones se efectúa, a partir de lo Uno, no por las tres unidades de Jámblico, sino por una multiplicidad de unidades, de hénadas (v. HÉNADA), que son también dioses. Lo Uno, el Ser, la Vida, la Inteligencia y el Alma constituyen así series, cada una de las cuales abarca la serie entera de seres que van desde la suprema Unidad al Alma, pues si lo Uno contiene potencialmente las series inferiores y abarca dentro de él todas las hénadas, el Alma comprende asimismo todos los caracteres de los géneros superiores. Pero tal participación en los caracteres de lo superior tiene lugar no sólo en cada una de las citadas series, sino en las emanaciones de ellas, que llegan, en última instancia, hasta la singularidad. La estructura del universo así concebida es, por otro lado, inmutable; como en todo el neoplatonismo, no hay en esta complicada jerarquía de seres ni temporalidad ni, desde luego, creación.

Los escritos filosóficos de Proclo pueden ser agrupados del modo siguiente (según la clasificación de E. R. Dodds en su edición de la *Institutio theologica*): 1. Comentarios, conservados, sobre la *República*, *Parménides* [el final del original griego se perdió; se conserva trad. latina descubierta por R. Klibansky y publicada en *Plato Latinus*, III], *Timeo* y *Alcibíades I;* comentario —sólo parcialmente conservado— sobre el *Cratilo*, probablemente sacado de anotaciones de un alumno. Se han perdido comentarios sobre el *Fedón*, sobre los *Oráculos Caldeos*, y posiblemente otros. 2. La *Teología platónica*, en gran parte exegética; se han perdido, en este grupo, la *Teología órfica*, y la *Armonía de Orfeo, Pitágoras y Platón* que, por lo demás, parecen ser recopilaciones hechas por Proclo. 3. Varias obras perdidas sobre el simbolismo religioso, sobre la teurgia, contra los cristianos, sobre el mito de Cibeles. 4. Varios ensayos (*Sobre el lugar, Sobre las tres mónadas*), tres de los cuales —el *De decem dubitationibus circa providentiam*, el *De providentia et fato* y el *De malorum subsistentia*— que son conocidos sobre todo por la versión latina medieval de Guillermo de Moerbeke. 5. Los dos manuales: *Elementos de Teología* (Στοιχείωσις Θεολογική) y *Elementos de Física*, este último conocido antiguamente con el nombre de Περὶ κινήσεως. Las primeras ediciones de Proclo son del siglo XVI (*Sobre el movimiento* o *Física*, 1531) y XVII (*Sobre la teología platónica y Elementos de teología*, 1618). Victor Couson editó: *Procli opera inédita*, 6 vols., 1820-1825, 2ª ed., en un volumen, 1864, reimp., 1962 (incluyendo *De dubitationibus circa providentiam, De providentia et jato, De malorum subsistentia, Commentarius in Platonis primum Alcibiadem, Commentarius in Platonis Parmenidem*). Entre las ediciones de obras separadas mencionamos la de la *Institutio physica*, por A. Ritzenfeld; los *Comentarios al Cratilo*, por G. Pasquali, 1908; el *Comentario al Parménides*, junto con un comentario anónimo sobre las siete últimas hipóstasis, trad. de A. E. Chaignet, 3 vols., 1901-1903, reimp., 1961; Comentario al *Primer Alcibíades*, por L. G. Westerink, 1954; los tratados sobre el sacrificio y la magia, G. Kroll, 1901; los tres tratados antes mencionados en la trad. latina de Guillermo de Moerbeke (*Procli Diadochi Tría Opuscula: De Providentia, libértate, malo*), y con texto griego de la colección de escritos de Isaac Sebastocratos (1884), ed. H. Boese, 1864, nueva ed. crítica, 1960 [Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, I]; y, sobre todo, la importante edición de E. R. Dodds antes mencionada, de la Στοιχείωσις Θεολογική (Oxford, 1933) que había sido editada por A. Portus (1618) y por F. Creuzer (3 vols., 1820-1822) junto con otras obras. — Véase A. Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine*, 1840. — H. Kirchner, *De Procli neoplatonici metaphysica*, 1846. — M. Altenburg, *Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklos*, 1905 (Dis.). — Nicolai Hartmann, *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den zwei ersten Büchern des Euklidkommentars dargestellt*, 1909. — Rinaldi Nazzari, *La dialettica di Proclo e il sopravvento délia filosofia cristiana*, 1921. — H. F. Müller, *Dionysos, Proklos, Plotin*, 2ª ed., 1926. — Laurence Jay Rosan, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, 1949. — G. Martano, *L'uomo e Dio in Proclo*, 1952. — E. Elorduy, "El problema del mal en Proclo y el Pseudo Areopagita", *Pensamiento*, IX (1953), 481-99.

PROCOPIO de Gaza (Palestina) (465-529), hermano de Zacarías (v.) de Mitilene, y como éste de la llamada "Escuela de Gaza" (véase GAZA [ESCUELA DE]), escribió comentarios al Viejo Testamento (al *Génesis, Êxodo, Números, Deuteronomio, Josué, Libro de los Reyes, Proverbios*, etc.) a base del examen y crítica de previos comentarios; se trata, así, de una interpretación o hermenéutica, ἑρμηνεία. Durante un tiempo se atribuyó a Procopio un escrito titulado *Refutación de los Elementos* (los *Elementos de teología*, de Proclo), pero se ha probado que este escrito procede de Nicolás de Meton (siglo XII). Como Zacarías y Eneas (v.) de Gaza, Procopio defiende la doctrina de la creación del mundo por Dios contra la idea de la eternidad del mundo. Según Procopio, la inspiración, el don de profecía, el éxtasis y el pensamiento racional son manifestaciones igualmente valiosas del estado de perfección humana.

Edición de los citados *Comentarios (in Genesin, Exodum, Números*, etc.) en *Migne*, PG. LXXXVII, Edición de *Cartas* en R. Hercher, *Epistolographi graeci*, 1873, págs. 533-98. — Véase J. Dräkese, "Nicholaos von Metone als Beistreiter des Proklos", *Theologische Studien und Kritiken* [Hamburgo], LXVIII (1895), 589-616. — Id., íd., "Prokop von Gaza Wiederlegung des Proklos", *Byzantinische Zeitschrift* [Leipzig], VI (1897), 55-91. — J. Stiglmayr, "Die Streitschrift des Prokops von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos", *ibid.*, VIII (1899), 263-301. — G. Westerink, "Proclus, Procopius, Psellus", *Mnemosyne*. Tertia Series, X (1941-1942), 275-80. — Véase también bibliografía de GAZA (ESCUELA DE).

PRÓDICO, de Queos, era de la misma edad que Hippias de Elis y parece haberse dedicado, como la mayor parte de los sofistas, a la enseñanza de la dialéctica, especialmente en su aspecto gramatical. Sus propias concepciones eran pesimistas y escépticas en materia religiosa, hasta el punto de afirmar que los hombres divinizan todo lo que necesitan. El mito de Hércules en la encrucijada, que a veces se atribuye a Antístenes por los muchos rasgos cínicos que contiene, presenta a Hércules vacilando entre la virtud y el vicio; el escrito parece tener un fin estrictamente moral, unido a cierto eudemonismo al considerarse que la elección de la virtud representa la consecución de los bienes deseados. De Pródico parece proceder también el argumento contra el temor a la muerte que fue posteriormente tan utilizado por los epicúreos: la muerte

no debe ser temida, pues quien vive no ha muerto todavía, y quien ha muerto ha dejado de poseer sensaciones.

Fragmentos en Diels-Kranz 84 (77). — Karl Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, t. II, 1901. — Franz Riedl, *Der Sophist Prodikos und die Wanderung seines "Herakles am Scheidewege" durch die römische und deutsche Literatur*, 1908.— Johann Alpers, *Hercules in bivio*, 1912 (Dis.). — H. Mayer, "Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen" (*Rethorische Studien*, ed. E. Drerup, Cuad. l, 1913). — Amoldo Momigliano, "Prodico da Ceo e la dottrina sul linguaggio da Democrito ai Cinici" en *Atti délia Academia délie Scienze di Torino*, LXV (1930). — W. Nestle, "Die Hören des Prodikos" *Hermes* LXXI (1936), 151-70. — G. Cataudella, "Intorno a Prodico di Ceo", en *Studî di antichità classica*, 1940.

PRODUCCIÓN. Véase CREACIÓN, EMANACIÓN y PROCESIÓN.

PRODUCTO. El término 'producto' es usado en lógica principalmente en tres respectos.

En el álgebra de clases se dice que una clase C es el producto de las clases A y B, cuando C es la clase compuesta de todas las entidades que pertenecen a la vez a A y a B. El símbolo del producto lógico de clases es ' Π ', de modo que 'A Π *B*' se lee 'El producto lógico de las clases A y *B*'. Ejemplo de producto lógico de clases es la clase de las zapatillas rojas, que es el producto lógico de la clase de las zapatillas y de la clase de las entidades rojas. El producto lógico de relaciones se define del siguiente:

$$A \Pi B = \text{def. } \chi (\chi \varepsilon A . \chi \varepsilon B).$$

En el álgebra de relaciones se dice que una relación *Ç* es el producto de dos relaciones, R y S, cuando *Q* es la relación de todas las entidades χ a todas las entidades *y* tal, que *R* relaciona χ con *y* y S relaciona χ con *y*. El símbolo del producto lógico de relaciones es también ' ∩'. Ejemplo de producto de relaciones es la relación *ciudadano honorario de*, que es el producto de las relaciones *ciudadano de* y *honorado por*. El producto lógico de relaciones se define del modo siguiente:

$$R \Pi S = \text{def. } \chi y (\chi R y . \chi S y).$$

El producto anterior es llamado a veces *producto absoluto*. El adjetivo 'absoluto' se emplea con el fin de distinguir tal producto del llamado *producto relativo*. Se llama, en efecto, *producto relativo* de una relación S a la relación de todos los χ con todos los *y* tales, que $(\exists z)(x R z . z R y)$. El símbolo del producto relativo es '|'. El producto relativo de dos relaciones se define del modo siguiente:

$$R \mid S = \text{def. } \chi y (\exists z) (x R \chi . z R y).$$

El producto '|' no es siempre conmutativo, es decir:

$$(H \mid S) = (S \mid R)$$

no es siempre válido. Pero el producto '|' es asociativo, es decir:

$$((R \mid S) \mid \rho) = (R \mid (S \mid Q))$$

es válido.

PROGRESO. Véase PROCESO.

PRÓJIMO. Véase COMUNICACIÓN, CUERPO, INTERSUBJETIVO, OTRO (EL).

PROPIEDAD, PROPIO. En el artículo Predicables (VÉASE) hemos visto que la propiedad (o lo propio) es uno de los modos de relación entre el sujeto y el predicado: aquel en el cual la relación es convertible y no esencial. Aristóteles dilucida la noción de propiedad o lo propio, ἴδιον, en *Top.*, I 5, 102 a 18-30, donde escribe que "lo propio es lo que sin expresar la esencia de la cosa pertenece a esta cosa sola y puede reciprocarse con ella". Así, es una propiedad del hombre ser capaz de aprender la gramática. La reciprocidad o convertibilidad de sujeto y predicado en el anterior ejemplo puede mostrarse, siguiendo al Estagirita, del siguiente modo: "Si A es un hombre, es capaz de aprender la gramática; si es capaz de aprender la gramática, es un hombre". La pertenencia a esta cosa sola se muestra mediante el ejemplo del dormir, pues aunque es evidente que el hombre duerme, que algo duerma no significa necesariamente que sea un hombre. El carácter no esencial de la relación se muestra, finalmente, en el hecho de que, a diferencia del género o de la especie, la propiedad no expresa la esencia de la cosa considerada.

En la misma obra (V 1, 128 b 15 sigs.) Aristóteles analiza con más detalle la propiedad y sus diferentes formas. Se trata, en suma, de conocer cuáles son los "lugares comunes" de la propiedad con el fin de determinar si un predicado dado es o no un propio. Así, la propiedad puede ser o por sí y siempre, o relativamente a otra cosa y por un tiempo. Por ejemplo, es propiedad *en si* del hombre el ser un animal naturalmente suave; es propiedad *relativa* la del alma con respecto al cuerpo, pues una es capaz de mandar y el otro de obedecer; es propiedad *perpetua* o de siempre la que posee Dios al decirse de él que es un ser viviente inmortal, y es una propiedad *temporal* o por un tiempo la que tiene un hombre de pasearse por las calles.

Porfirio recogió la doctrina de Aristóteles y la elaboró dentro de su teoría de las cinco voces o predicables. Según Porfirio, hay cuatro sentidos de lo propio. En primer lugar es lo que pertenece accidentalmente a una sola especie, aun sin pertenecer a toda la especie (ejercer la medicina para el hombre). En segundo término, es lo que pertenece accidentalmente a la especie entera, sin pertenecer a ella sola (ser bípedo para el hombre). En tercer lugar es lo que pertenece a una sola especie, a toda ella y sólo en un momento determinado (volverse blancos los cabellos al llegar a la vejez). En cuarto término, es la concurrencia de todas estas condiciones: pertenecer a una sola especie, a toda ella, y siempre (como el reír en el hombre). Según Porfirio, hay en la noción de propiedad algo que es común a las demás voces: el ser un término atribuido a una pluralidad de objetos. Hay también caracteres comunes entre el género y lo propio: el ser lógicamente posteriores a las especies, el ser atribuido el género por sinonimia a las especies propias, así como lo propio lo es a aquello de que es propio. Hay diferencias entre el género y lo propio, como el hecho de que el género sea anterior y lo propio posterior. Hay caracteres comunes entre la diferencia y lo propio: el que los seres que participan de ellos lo hacen del mismo modo; el que diferencia y propiedad están siempre presentes en el sujeto entero. Hay una diferencia fundamental entre lo propio y la diferencia, y es que mientras el primero solamente se aplica a una sola especie —aquella de la cual es propiedad—, la segunda se aplica con frecuencia a una pluralidad de especies. Hay caracteres comunes en-

tre la especie y lo propio, como el de poder atribuirse recíprocamente uno al otro. Hay diferencias entre la especie y lo propio, como, por ejemplo, el que la primera puede ser género de otros términos, mientras que es imposible que lo propio sea propiedad de otros términos. Hay caracteres comunes a lo propio y al accidente (inseparable); por ejemplo, el que sin ellos los sujetos en los cuales se consideran no pueden subsistir. Hay diferencia entre lo propio y el accidente, pues el primero está presente solamente en una sola especie, en tanto que el accidente (inseparable) no está presente solamente en una sola especie.

Los escolásticos adoptaron por lo común la doctrina de Porfirio y trataron la noción de propiedad tanto lógica como ontológicamente. Lo propio (*proprium* o *proprietas*) es definido como lo que tiene la capacidad de estar en (*inesse*) varios sujetos y puede predicarse de ellos de un modo necesario. Si la expresión 'lo que' designa un término, la teoría de lo propio forma parte de la lógica; si designa un ente, forma parte de la ontología.

Para las diferencias y similaridades entre la noción de propiedad y la de clase, véase CLASE. Véase asimismo el artículo PREDICADO.

PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS. Los escolásticos consideran que los términos pueden funcionar de diversos modos dentro de la proposición; estas diversas funciones son las propiedades de los términos. Las principales propiedades que tienen los términos son las siguientes: la suposición (*suppositio*), la copulación (*copulatio*), la apelación (*appelatio*), la ampliación (*ampliatio*), la restricción (*restrictio*), la transferencia (*alienatio*), la disminución (*diminutio*) y lo relativo (*relativus*).

Hemos dedicado un artículo especial a la más importante de estas propiedades: la suposición (VÉASE). Diremos ahora unas palabras sobre las propiedades restantes.

La copulación es el modo como se entienden los predicados o verbos en una proposición. Es corriente tratar la copulación en la doctrina de las suposiciones, por cuanto ésta se refiere asimismo a la función significativa de los predicados.

La apelación es una clase de las suposiciones; se refiere a veces a la suposición de términos que denotan individuos efectiva y actualmente existentes, y a veces a la suposición de términos que imponen (o reimponen) una cierta determinación a otro término de la proposición. Ejemplo del primer caso es el término 'Anthony Eden'; ejemplo del segundo es el término 'hábil' en la proposición 'Graham Greene es un hábil escritor'.

La ampliación es una propiedad por la cual se amplía la extensión de un término o, mejor dicho, el número de individuos significados por un término. Ejemplo es la ampliación del número de individuos significados por 'plantas' en la proposición. 'Todas las plantas tienen la función clorofílica' cuando 'Todas las plantas' se refiere a plantas efectivas o posibles, frente a la misma proposición cuando 'Todas las plantas' se refiere solamente a plantas efectivas y actualmente existentes.

La restricción es la propiedad inversa a la anterior. Un término es usado con propiedad restrictiva cuando limita el número de individuos; así 'alto' al restringir el alcance de 'edificios' en la expresión 'Edificios altos'.

La transferencia es una propiedad por la cual se transfiere un término desde su uso propio a un uso impropio. Ejemplo es 'Goethe' en 'Goethe está pintado al óleo'.

La disminución es una propiedad por la cual un término funciona como poseyendo menor extensión que el mismo término sin la propiedad. Ejemplo: 'Todo hombre' en 'Todo hombre es malicioso'.

Lo relativo es una propiedad de ciertos términos que se refieren a otros. Es el caso de términos como 'este', 'su', 'mi', etc.

PROPOSICIÓN. Estudiamos en este artículo (I) las diferencias entre *proposición* y *juicio;* (II) la estructura y división de las proposiciones en la lógica tradicional; (III) la estructura de las proposiciones en la fenomenología (incluyendo los precedentes de Bolzano, Meinong y otros autores); (IV) la estructura y división de las proposiciones en la logística; (V) la clasificación epistemológica de las proposiciones; (VI) el problema de la interpretación existencial (y no existencial) de varias proposiciones, y (VII) la cuestión de la distinción entre la lógica de los términos y la de las proposiciones.

I. *Proposición y juicio.* La lógica llamada *clásica* o *tradicional* (por la que entendemos, muy *grosso modo,* la de inspiración aristotélico-escolástica) distingue entre la proposición y el juicio (VÉASE). Mientras el juicio es el acto del espíritu por medio del cual se afirma o niega algo de algo, la proposición es el producto lógico de dicho acto, esto es, lo pensado en dicho acto. A veces se usa, en vez del término 'proposición', el vocablo 'enunciado' (v.). A veces se emplean indistintamente los dos. En algunos manuales escolásticos, la doctrina de la proposición se presenta así: *De enuntiatione seu propositione.* Con frecuencia 'enunciado' designa la proposición *en tanto que forma parte del silogismo.* A veces (como en Santo Tomás: 1 *anal,* 5 b) 'proposición' se toma en sentido más estrecho que 'enunciado': este último constituye el aspecto objetivo (en sentido clásico de 'objetivo') de la proposición. Sin embargo, el propio Santo Tomás equipara a veces 'proposición' con 'enunciado' (S. *theol., I,* q. III, 4 a 2). En ocasiones se usa 'enunciado' en un sentido neutral, indicándose que el juicio es su aspecto subjetivo (en el sentido moderno de 'subjetivo') y la proposición su aspecto objetivo (en el sentido moderno de 'objetivo'). Nosotros empleamos con frecuencia el término 'enunciado' con esta significación. En cuanto a la proposición, la distinguiremos siempre del juicio (v.), así como de la inscripción (v.) y de la sentencia (v.).

La distinción entre proposición y juicio, y entre proposición y enunciado, no aparece siempre claramente destacada entre los filósofos. El propio Aristóteles se refiere a veces a enunciados en el sentido de proposiciones, προτάσεις, en *Top. y* en An. *Pr.* En cambio, en An. *Post.* hay consideraciones de índole psicológico-epistemológica en donde los enunciados son considerados como juicios, δοξαί, formulados por un sujeto. En *De int.* la definición dada de la proposición, a que nos hemos referido en Apofántica (v.), y la división de las proposiciones, puede interpretarse en uno y en otro sentido, aunque lo más cercano a la mente del autor es probablemente la interpretación "ob-

jetivista". Ello muestra que (como han indicado Maier y Ross) si ha habido confusión de la proposición (objeto lógico) con el juicio (objeto psicológico), no puede imputarse siempre a Aristóteles. No creemos que pueda imputarse tampoco a los comentaristas de Aristóteles y a los escolásticos, quienes recogieron y desarrollaron la interpretación objetivista (en sentido moderno de Objetivo') de la proposición, dando pie a la distinción entre proposición y juicio tal como hoy día se admite. En cambio, en la época moderna ha habido varios ejemplos de confusión entre los dos términos. Uno es el de la *Lógica de Port-Royal* (VÉASE). Otro, el de Kant. Otro, el de los idealistas. Otro, el de algunos autores nominalistas (como Hobbes). Sin embargo, no siempre cabe interprétai tal confusión como un desconocimiento *completo* de la naturaleza de uno y otro conceptos. En el caso de la *Lógica de Port-Royal* hay que observar que si bien se *definía* en ella la proposición como un acto de juzgar, se *usaba* casi siempre como el contenido significativo de tal acto. En el caso de Kant, las objeciones que se le han dirigido al respecto pierden parte de su valor cuando se tiene presente que el filósofo no empleaba dichos términos como lógico, sino como epistemólogo. En el caso de los idealistas (como Bradley), deben tenerse presente sus intenciones; los argumentos por ellos forjados contra la distinción antedicha, y la afirmación del "primado del juicio", se deben a que la base de su doctrina es metafísica y no lógica. En el caso de los nominalistas, la falta de distinción obedece a que se consideraban proposición y juicio como igualmente contrapuestos a sentencia. Así, puede acusarse de falta de distinción sólo a los lógicos psicologistas del siglo XIX, en quienes no se dan —cuando menos en apariencia— argumentos extra-lógicos para apoyarla. Contra ellos se dirigieron ya en el mismo siglo varias críticas. Entre ellas mencionamos las formuladas por Bolzano, por la escuela de Meinong, por la fenomenología, por la neoescolástica y por la logística. Todas ellas, al criticar el psicologismo en la lógica, han subrayado que el acto por el cual se afirma o niega algo de algo no es equivalente a la afirmación o a la negación mismas. La logística, además, no admite las ideas tradicionales acerca de la estructura de las proposiciones y evita el uso del término 'juicio'. Este término se conserva, pues, *con sentido lógico*, sólo en los tratados de las escuelas neoescolástica y fenomenológica, y en lo que queda de la lógica en parte psicologista, en parte normativista y en parte epistemologista del siglo XIX.

II. *La estructura y división de las proposiciones en la lógica clásica.* La proposición se define, siguiendo a Aristóteles, como un discurso (v.) enunciativo perfecto que expresa un juicio y significa lo verdadero o lo falso. La proposición es enunciativa, en tanto que el juicio es judicativo. La primera expresa la verdad o la falsedad *per modum repraesentationis*; el segundo las expresa *per modum assensus*. Un ejemplo simple de proposición es:

Maximiliano es bueno,

cuyo esquema en la lógica clásica es:

S es P.

Se trata de una proposición categórica atributiva donde se atribuye un predicado (P) al sujeto (S) por medio de la cópula (v.) verbal 'es'. La proposición en sentido clásico tiene, pues, sujeto, verbo (cópula) y atributo. Cuando el verbo no es expresado mediante 'es', se reduce a 'es'. Así,

Juan fuma,

se reduce a:

Juan es fumador.

La proposición en el sentido de la lógica clásica *tiende* a seguir el modelo anterior atributivo, pero lo que se llama *división de las proposiciones* muestra una gran variedad de éstas. Dentro de los autores escolásticos se observan dos tipos generales de clasificación. Uno de estos tipos parte de la división en proposiciones simples y proposiciones compuestas. Las simples se dividen por razón de la materia, de la forma, de la cantidad y de la cualidad. Las compuestas se dividen en evidentemente compuestas y ocultamente compuestas. El otro tipo incluye la división de las proposiciones en simples y compuestas dentro de las proposiciones por razón de la forma. Nosotros seguiremos el primer tipo. La clasificación aquí presentada se basa en los rasgos más comunmente aceptados por los tratadistas escolásticos.

Proposiciones simples.

Son las proposiciones donde un concepto (P) se une a un concepto (S) por obra de la cópula verbal. Se llaman también *categóricas, predicativas* o *atributivas.* Hay cuatro razones de división de estas proposiciones.

1. *Por razón de su materia* ('materia' — 'los términos en su relación mutua, con anterioridad a la enunciación efectiva formulada en el juicio') se conocen las razones diversas por las cuales P conviene a S. Siendo la materia triple (necesaria, contingente, remota), las proposiciones en cuestión se subdividen en:

(a) *Necesarias,* en las que se enuncia algo que no puede ser de otro modo ('S es P' en la proposición 'La planta es un ser viviente');

(b) *Contingentes,* en las que se enuncia algo que puede ser de otro modo ('S es P' en la proposición 'La planta es verde');

(c) *Imposibles,* en las que se enuncia algo que no puede ser de ningún modo ('S es P' en la proposición 'La planta es racional').

Como se advierte, el esquema 'S es P' no basta por sí solo para determinar de qué clase de proposiciones se trata. Hay que agregar, si se conserva el esquema, los términos determinantes: 'S es necesariamente P', 'S es contingentemente [o posiblemente] P', 'S no puede ser P'. Cuando se usan ejemplos, se supone que los términos indican la naturaleza de la proposición, pero es obvio que ello puede dar origen a ambigüedades. Algunos autores dan ejemplos en los cuales no interviene la partícula 'es'. Para (a): '2 + 3 — 5'; para (b): 'El agua hierve a los 100° centígrados'; para (c): '2 + 3 — 4'. Desde otros ángulos, las proposiciones (a) y (b) pueden ser llamadas respectivamente *analíticas* y *sintéticas,* aun cuando no en todos los ejemplos que pueden darse se cumple tal condición. Como (a), (b) y (c) atienden a los modos son expresiones de la modalidad (v.).

2. *Por razón de la forma* ('forma' = 'unión del predicado y el sujeto por medio del enunciado del juicio'), o bien de la cópula que manifiesta la composición o la división, puede conocerse el nexo entre P y S.

Las proposiciones resultantes de esta consideración pueden ser:

(a1) *Afirmativas* ('S es P');

(a2) *Negativas* ('S no es P').

Puede hablarse también de proposiciones:

(c1) *Indefinidas,* en las cuales se afirma: 'S es no P'. Estas proposiciones son, empero, reducibles a las afirmativas (como 'El hombre no es falible' se reduce a 'El hombre es infalible').

La razón de la división por la forma es una razón de la *cualidad esencial,* distinta de la *cualidad accidental.*

Algunos autores incluyen como subdivisión de [2] las proposiciones categóricas (simples) y las proposiciones hipotéticas (compuestas). Otros consideran que la modalidad puede considerarse como un aspecto de la forma. La estructura y división de las proposiciones modales ha sido tratada en Modalidad (v.), donde nos referimos a la división de las proposiciones en proposiciones in *esse o* absolutas y proposiciones modales.

3. *Por razón de la cualidad,* las proposiciones se dividen en:

(a2) *Verdaderas* ('S es P' en 'Los cuerpos son extensos');

(b2) *Falsas ('S* es P' en 'El hombre es un número primo').

Afirman muchos lógicos que los términos de la proposición permiten ver si es verdadera o falsa, pero destacamos asimismo las ambigüedades a que puede dar origen el uso de un mismo esquema para representar las dos proposiciones. La división por razón de la cualidad se refiere, de hecho, a los predicados metalógicos agregados a la proposición. Deberían, pues, usarse los esquemas: 'S es P' es verdadero' y "S es F es falso' respectivamente.

4. *Por razón de la cantidad* o *extensión,* las proposiciones se dividen en:

(a3) *Universales* ('Todos los S son P');

(b3) *Particulares* ('Algunos S son P');

(c3) *Singulares* ('Este S es P').

Algunos autores agregan a estas proposiciones las:

(d3) *Indefinidas* o *Indeterminadas* ('S es P' en 'El hombre es risible').

Las *proposiciones* por razón de la cantidad se combinan con las proposiciones por razón de la forma. *Hay autores que llaman cualidad a la forma de la proposición.* Esta terminología, hoy muy difundida, hace que se hable casi siempre de las proposiciones obtenidas por la combinación de la cantidad y de la cualidad. Estas proposiciones son de cuatro tipos:

(1) *Proposiciones universales afirmativas,* representadas por medio de la letra 'A'. Ejemplo: 'Todos los hombres son mortales'.

(2) *Proposiciones universales negativas,* representadas por medio de la letra 'E'. Ejemplo: 'Ningún hombre es mortal'.

(3) *Proposiciones particulares afirmativas,* representadas por medio de la letra 'I'. Ejemplo: 'Algunos hombres son mortales'.

(4) *Proposiciones particulares negativas,* representadas por medio de la letra 'O'. Ejemplo: 'Algunos hombres no son mortales'.

Como esquemas de dichas proposiciones se usan también respectivamente: 'SaP', 'SeP', 'SiP' y 'SoP'. En la sección IV del presente artículo indicamos la traducción simbólica empleada actualmente para los ejemplos de las proposiciones de tipos A, E, I, O. Mayores aclaraciones sobre este punto en el artículo Cuantificación, Cuantificacional y cuantificador (v.). Para las relaciones entre las proposiciones en cuestión véase el artículo OPOSICIÓN.

Proposiciones compuestas.

Son las que resultan de combinar proposiciones simples con otras proposiciones simples o con otros términos. Algunos autores consideran estas proposiciones bajo el nombre de *proposiciones por materia remota,* a diferencia de las *proposiciones por materia próxima.* Otros autores incluyen entre las proposiciones compuestas las modales. Nosotros seguimos la clasificación de las proposiciones compuestas más universalmente aceptada entre los escolásticos. Se basa en dos grandes tipos.

1_1. *Proposiciones manifiestamente* (o evidentemente) *compuestas* (llamadas también *formalmente hipotéticas*). Son las proposiciones cuya estructura manifiesta la presencia de dos proposiciones. Se subdividen en:

(a_1) *Copulativas* o *conjuntivas,* en las cuales interviene la conectiva 'y': 'P es S y Q';

(b_1) *Disyuntivas,* en las cuales interviene la conectiva V: 'P es S o Q', 'P es o S o Q';

(c_1) *Condicionales,* en las cuales interviene la conectiva 'si... entonces': 'Si P es S, entonces P es Q'.

Algunos autores agregan a ellas las:

(d_1) *Causales: 'S* es P, porque es Q';

(e_1) *Relativas*: 'Tal S, tal P'.

2_1. *Proposiciones ocultamente compuestas,* llamadas también *virtualmente hipotéticas.* Son las proposiciones cuya estructura es aparentemente simple, pero en realidad compuesta. Se subdividen en:

(a_2) *Exclusivas,* en las cuales interviene 'sólo': 'Sólo S es P';

(b_2) *Exceptivas,* en las cuales interviene 'excepto': 'Todo S, excepto So, es P';

(c_1) *Reduplicativas,* en las cuales interviene 'en tanto que': 'S, en tanto que S, es P';

(d_1) *Comparativas,* en las cuales interviene 'más que' o 'menos que': 'S es más cognoscible que P', 'S es menos cognoscible que P';

(e_1) *Exponibles,* en las cuales interviene 'ninguno que no': 'S es P; ningún S que no sea S, es P'.

Hay autores que agregan a la clasificación anterior una división de *proposiciones por razón del origen.* Las proposiciones son entonces *analíticas* o *sintéticas.* Otros indican que esta división no es lógica, sino epistemológica. Desde el punto de vista lógico, tales proposiciones son equiparadas por muchos lógicos de tendencia clásica a las descritas en 1 (a) y 1 (b).

Como muchas de las adoptadas en la lógica tradicional, las clasificaciones anteriores se basan primariamente en la estructura del lenguaje ordinario.

III. *La proposición en la fenomenología* (y precedentes de ella). No obstante las diferencias que pueden establecerse entre las doctrinas acerca de la proposición formuladas por la fenomenología y sus precedentes (especialmente Bolzano y Meinong), hay algo común en ellas: es el hecho de que se subraye el aspecto *objetivo* de la proposición. Es el sentido que tiene la noción de proposición en sí *(Satz an sich)* en la *Wissenschaftslehre,* de Bolzano. Este autor define la proposición en sí como aquella noción *(Rede)* en la cual se expresa o se afirma algo como siendo verda-

dero o falso: 'Dios es omnipotente', 'Un cuadrado es redondo', etc. No importa, pues, que la proposición sea verdadera o falsa para que sea proposición; basta que algo sea representado *(vorstellt)* en ella. Así, 'Un cuadrado es redondo' es una proposición, pero 'Un cuadrado redondo' no lo es *(op.* cit., § 19, ed. Höfler, 1914, Band I, Teil I, Erstes Hapstück). Se ve en seguida que la noción de *proposición en* sí no equivale *por lo pronto* a un realismo de las proposiciones. Bolzano mantiene su idea dentro de la esfera estrictamente lógica, siempre que se entienda ésta en un sentido suficientemente amplio. Ahora bien, la noción de *proposición en sí* no era una novedad completa. El propio Bolzano indicaba *(op. cit.*, § 21) que varios autores habían empleado el término 'proposición' en un sentido parecido al suyo. Algunos, como Aristóteles (en las nociones de πρότασις, ἀπόφανσις, λόγος ἀποφαντικός), de un modo impreciso; otros, como Leibniz (en el análisis de las conexiones *inter verba et res y* en la idea de proposición como *cogitatio possibilis*), de un modo claro; otros como Herbart (Cfr. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* [1813], $ 52), como consecuencia de las polémicas contra las "confusiones" del idealismo coetáneo. De hecho, empero, estos precursores fueron más numerosos de lo que Bolzano pensaba. La "purificación" del concepto de proposición se había alcanzado en otras ocasiones además de las supuestas por dicho autor, y a veces, como ocurrió entre los estoicos y varios lógicos medievales, en forma muy precisa y madura.

En dirección *análoga* a la de Bolzano se realizaron algunas de las investigaciones de Meinong sobre la proposición. Meinong recibió las influencias de Bolzano especialmente a través del examen de la doctrina bolzaniana realizado por Twardowski en su obra *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894). Fue decisiva al respecto la distinción establecida entre la idea de un objeto y el objeto (con el corolario de que *puede* tenerse una idea a la que *no* corresponda ningún objeto). Si un objeto no existente puede convertirse en un objeto de pensamiento, la noción de proposición que expresa tal "idea" podrá ser definida de un modo riguroso: 'proposición' significará 'lo que se dice o puede decirse acerca de cualquier ser que "sea" (que "sea" existente o subsistente)' 'Cfr. "Ueber Gegenstandstheorie", en las *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie,* 1904). Sería largo exponer los análisis de Meinong sobre este problema; muchos de ellos se hallan complicados con cuestiones psicológicas y epistemológicas. Lo que hemos dicho en otros lugares (v. MEINONG, "OBJEKTIV") es suficiente para nuestro propósito. Observemos que la doctrina de Meinong fue aceptada por Russell en una de las primeras fases de su pensamiento (hacia 1903). Una doctrina análoga fue mantenida por Höfler, por Marty (en "Ueber subjektlose Sätze", 1884) y por Stumpf, aunque debe tenerse en cuenta que el término *Sachverhalt* usado por este último autor no coincide con el vocablo *Objektiv* en el sentido de Meinong.

Siguiendo la doctrina husserliana de la posibilidad de expresiones verbales diversas de las "intenciones significativas", Pfänder ha desarrollado en su *Lógica* la doctrina fenómenológica de la proposición. Según Pfänder, "la proposición verbal *enunciativa* consta de palabras que, a su vez, se componen de letras. Es un producto del lenguaje, constituido por estos elementos" *(op. cit.*, trad. J. Pérez Bances, 1938, pág. 41). El juicio, en cambio, no consta de palabras, y sus elementos —los conceptos— no se componen de letras. Así, una misma proposición puede expresar juicios muy diferentes, y un mismo juicio pueda expresarse mediante distintas proposiciones. La relación entre la proposición y el juicio es de tal índole, que mientras la proposición expresa el juicio, éste no expresa la proposición. Por lo tanto, la proposición es "lo exterior", mientras el juicio es "lo interior". Sólo el juicio puede ser verdadero o falso.

IV. *La proposición en la logística.* La logística (v.) (el nombre que, siguiendo la tradición en nuestra lengua, usamos para designar la lógica simbólica) no admite que la proposición haya de componerse de sujeto, verbo y atributo, y menos aun que el verbo tenga que ser siempre la cópula 'es' o reducirse a la cópula 'es'. Durante mucho tiempo se combatió tal estructura alegándose que era una consecuencia de la "inadmisible metafísica de la substancia-accidente". Hoy día se ha abandonado este tipo de crítica. Se indica simplemente que el esquema 'S es P' representa sólo la traducción lingüística de *una* de las muchas formas posibles de proposición. La logística afirma que en la proposición no hay tres, sino dos elementos: el *argumento* (sujeto) y el *predicado* (verbo). El modelo de la proposición es un esquema cuantificacional atómico que se compone de *letras predicados* —'*F*', '*G*', '*H*'— y *letras argumentos* — '*w*', '*x*', '*y*', V En tal esquema se afirma un predicado de un argumento. Así

$$F(x)$$

es un esquema cuantificacional atómico. Puede leerse 'Pedro corre' si V reemplaza a 'Pedro' y 'F' reemplaza a 'corre', o bien 'Pedro es bueno' si V reemplaza a 'Pedro' y V reemplaza a 'es bueno'. Las letras argumentos pueden ser una o más de una. Así,

$$F(x, y)$$

es un esquema cuatificacional que puede leerse 'Pedro ama a María' si '*x*' reemplaza a 'Pedro', '*F*' reemplaza a 'ama' e '*y*' reemplaza a 'María', Este ejemplo puede también representarse, empero, mediante el esquema cuantificacional '*F(x)*' si '*F*' reemplaza a 'ama a María'. Nos hemos extendido sobre estos esquemas en el artículo Cuantificación (v.).

En el cálculo proposicional las proposiciones se simbolizan mediante las letras minúsculas cursivas '*p*', '*q*', '*r*', '*s*', '*p*'', '*q*'', V ', V ', etc., llamadas *letras proposicionales.* Advertimos, sin embargo, que en la lógica contemporánea lo usual es tomar los enunciados en el nivel lingüístico. Por este motivo tales letras funcionan como letras sentenciales y el cálculo establecido es un cálculo sentencial. Las proposiciones son entonces lo que se expresa por medio de la serie de símbolos que se llaman *sentencias* (V. SENTENCIA).

Durante mucho tiempo no ha habido dentro de la logística gran acuerdo en lo que respecta a la *interpretación* del término 'proposición'. Mencionamos a continuación algunas de las definiciones dadas.

Para Russell, la proposición es "la clase de todas las sentencias que poseen la misma significación que una

sentencia dada". Según Wittgenstein, la proposición es la descripción de un hecho o "la presentación de la existencia de hechos atómicos". También se ha definido la proposición como una sentencia declarativa. Según Carnap, la proposición es una clase de expresiones. Éstas pueden ser proposicionales (no lingüísticas) o no proposicionales (lingüísticas). Las expresiones proposicionales no lingüísticas (o proposiciones como tales) no están, pues, ni en el nivel del lenguaje ni en el de los fenómenos mentales; son algo objetivo que puede ser o no ser ejemplificado en la Naturaleza. Las proposiciones son, como las propiedades, de naturaleza conceptual (usando 'conceptual' en sentido objetivo).

Las definiciones anteriores son solamente algunas de las muchas que han sido forjadas en las últimas décadas. El cuadro al pie de esta página da una idea de los sentidos en que se emplea 'proposición' y otros términos relacionados con ella en la mayor parte de los textos contemporáneos.

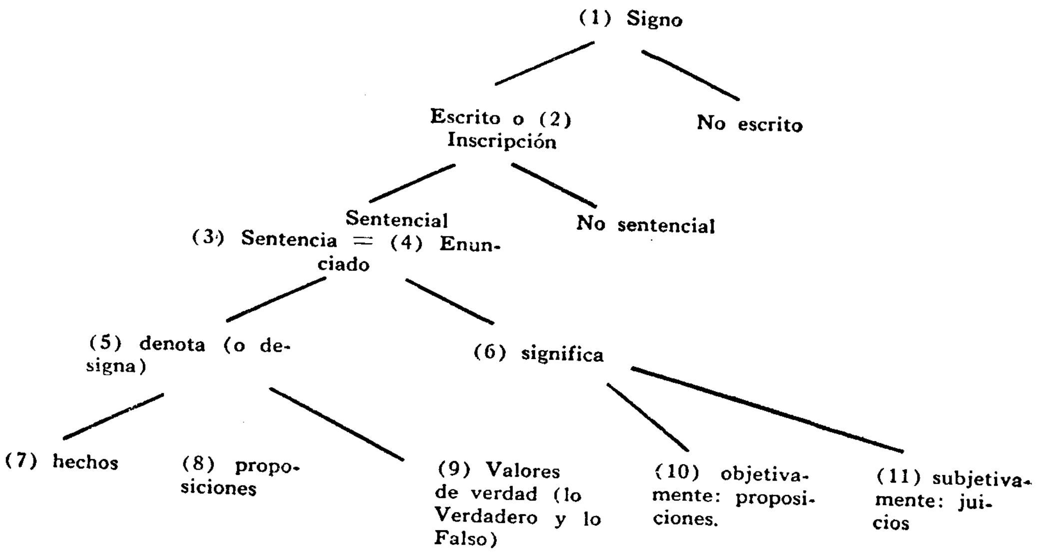
A veces (10) se emplea como equivalente —o como interpretación— de (3) o de (4). (11) es poco usado en la lógica formal moderna, pero no excluido en principio. (9) expresa la concepción de Frege y Church. La distinción entre (5) y (6) es análoga a la establecida por Frege entre *Sinn* y *Bedeutung* (V. DENOTACIÓN). Algunos autores excluyen enteramente (5) alegando que las sentencias solamente significan. Otros admiten (5) y (6), pero de (5) eligen entre (7), (8) o (9). (8) es usado en sentido bastante ambiguo, pero no se identifica siempre exactamente con (3). Para (1), (2) y (3) debe tenerse en cuenta lo que se dice en los correspondientes artículos (V. SIGNO, INSCRIPCIÓN, SENTENCIA). Algunos autores (Russell) consideran que (10) tiene una propiedad llamada *forma lógica*. Otros autores (Donald Kalish) estiman que la forma lógica es una propiedad de (3).

En los tratados actuales no se dedica capítulo especial a la división de las proposiciones, pero se admiten diversos tipos de ellas (que corresponden a los tipos admitidos de sentencias). Citamos las más habituales.

Las proposiciones pueden ser *atómicas* o *moleculares*. Las proposiciones atómicas no incluyen conectivas (V. CONECTIVAS); las proposiciones moleculares las incluyen. Ejemplo de proposición atómica es: 'Zacarías medita'. Ejemplo de proposición molecular es: 'Si Zacarías medita, Elena tiembla'. La distinción de las proposiciones en atómicas y moleculares se *aproxima* a la división clásica de las proposiciones en simples y compuestas. Las proposiciones pueden ser también *cuantificadas* y no *cuantificadas*. Las cuantificadas pueden ser *particulares* y *generales*. Nos hemos extendido sobre este punto en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR (v.).

V. *La clasificación epistemológica de las proposiciones.* Algunos de los tipos de proposiciones a que nos hemos referido en (II) son de índole epistemológica más bien que lógica. El primado de lo epistemológico sobre lo lógico surge, por lo demás, en todos los casos en los que el fundamento de la división es el origen o la validez de las proposiciones. Conviene, sin embargo, distinguir entre la razón lógica y la razón epistemológica. En esta sección nos referiremos a la última.

La división epistemológica más común es la siguiente: proposiciones *a priori* (v.) y proposiciones *a posteriori*. Cada una de estas proposiciones puede subdividirse en otros varios tipos. Una clasificación muy completa es la establecida por C. D. Broad en el artículo "Critical and Spéculative Philosophy" (*Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, Serie I, 1924, págs. 85-86). Resumimos aquí sus caracteres principales. Según Broad, hay tres tipos fundamentales de proposiciones: (1) Proposiciones *a priori*, subdivididas a su vez en *inferidas* y en *no inferidas* —y estas últimas en *premisas* y *principios*—; 2) Proposiciones *empíricas*, subdivididas en *inferidas* —las cuales pueden ser *puramente inductivas* y *parcialmente deductivas*— y en *no inferidas* —las cuales pueden ser *inspectivas* y *perceptuales*—; (3) Proposiciones *postuladas*. He aquí definiciones de varios tipos de proposiciones. Una premisa *a priori* expresa una conexión entre dos universales, conexión que se considera necesaria por medio de una reflexión sobre



ciertos casos y que no necesita deducirse de nada más (como, por ejemplo, la proposición 'El color no puede existir sin extensión'). Un principio *a priori* es un principio según el cual pasamos de afirmar una proposición a afirmar otras, como ocurre en el principio del silogismo. Una proposición inferida *a priori* es una proposición que puede ser deducida de premisas *a priori* por medio de principios *a priori* (como la proposición V no es un número racional'). Una proposición inspectiva empírica es una proposición que afirma de algo particular existente conocido por el sujeto alguna propiedad que el sujeto puede comprobar mediante inspección (como en la proposición 'mi dolor de cabeza es intermitente'). Una proposición perceptual es la proposición basada en existentes particulares sobre los cuales pueden formularse juicios inspectivos, pero que abarcan aserciones que van más allá de tales existentes y de sus propiedades (como en la proposición 'un hombre me habla'). Una proposición empírica inferida es una proposición que se deriva de un cierto número de proposiciones perceptuales, ya sea directamente (por medio de una pura generalización inductiva), ya sea indirectamente (por medio de la deducción de una o más generalizaciones inductivas de la primera clase, tal como en la proposición 'la molécula de bencina tiene seis grupos de CH dispuestos en los ángulos de un hexágono regular').

Según S. Körner *(Conceptual Thinking* [1955], págs. 18 y sigs.), las proposiciones pueden clasificarse en tres tipos: reglas (o normas), proposiciones lógicas, y proposiciones relativas a hechos. No es esta la única clasificación posible, indica dicho autor, pero es la que mejor permite llevar a cabo el análisis del pensamiento conceptual propuesto.

VI. *El problema de la interpretación existencial y no existencial de varías proposiciones.* En el artículo Oposición (v.) hemos indicado que la relación subalterna entre las proposiciones ha dado origen a varias sentencias. Nos extenderemos a continuación sobre este punto, pero antes procederemos a expresar en el lenguaje simbólico de la lógica actual los esquemas de las proposiciones de tipos A, E, I, O.

El esquema de las proposiciones de tipo A es: $(x)\ (Fx \supset Gx)$ (1)

El esquema de las proposiciones de tipo E es: $(x)\ (Fx \supset \sim Gx)$ (2)

El esquema de las proposiciones de tipo I es: $(\exists x)\ (Fx\ .\ Gx)$ (3)

El esquema de las proposiciones de tipo O es: $(\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Gx)$ (4)

(1) y (2) pueden ser interpretados de dos modos: existencial y no existencialmente. La interpretación existencial es la propia de la lógica clásica; la no existencial, la propia de la logística. Según la interpretación existencial los ejemplos de (1) y de (2) no son verdaderos si no hay χ que satisfagan 'F'. Esta interpretación ofrece un inconveniente: el de que es válida para ejemplos tales como:

Todos los suecos son hombres,

pero no válida en ejemplos como:

Todos los estudiantes cumplidores serán recompensados,

el cual debe ser considerado, empero, como verdadero sin necesidad de que haya estudiantes cumplidores. Por este motivo, la logística propone la interpretación no existencial de A y de E, y restablece la validez del cuadro aristotélico de oposición agregando a (1) la cláusula existencial '$(\exists x)\ Fx$'.

La doctrina de la logística al respecto ha sido criticada por varios filósofos. Mencionamos aquí dos críticas: una procedente de autores escolásticos, y otra procedente de algunos pensadores del llamado grupo de Oxford (v.).

Para autores neoescolásticos (como J. Maritain), la diferencia presentada entre la interpretación existencial y la interpretación no existencial de A y de E no es correcta. Ante todo —arguye Maritain— el asunto no pertenece a la *Lógica Minor*, sino a la *Lógica Major* (o lógica material). Según esta última, hay que distinguir en cuanto a la forma dos tipos de proposiciones: las proposiciones en *suppositio materialis*, donde el P es esencial al S, y las proposiciones en *suppositio accidentalis*, donde el P es accidental al S. Las primeras expresan una verdad eterna y no necesitan la existencia del S para ser verdaderas (el S no tiene necesariamente un alcance existencial). Las segundas expresan una verdad contingente y requieren la existencia del S para ser verdaderas. Ahora bien, cada uno de tales casos puede ser realizado tanto para A como para I. Así, hay proposiciones de tipo A en las cuales el P es accidental al S (y tiene, por lo tanto, alcance existencial) y también proposiciones de tipo A cuyo predicado es esencial al S (y *pueden* ser también entendidas como poseyendo alcance existencial). A la vez, hay proposiciones de tipo I cuyo P es esencial al S (y no tienen alcance existencial), y proposiciones de tipo I cuyo P es accidental al S (y *pueden* no tener alcance existencial).

Para algunos de los filósofos del grupo de Oxford, el cuadro aristotélico de oposición es válido sin que haya necesidad de introducir la cláusula existencial antes mencionada. Especialmente Strawson y Hart arguyen al respecto que un enunciado tal como:

Todos los funcionarios son poco amables

presupone, pero no afirma, que haya funcionarios. De hecho, sostienen dichos pensadores, ninguno de los enunciados de tipos A, E, I y O es correctamente expresado mediante la introducción de cuantificadores. Se trata, en el vocabulario de Strawson, de enunciados que "refieren" y que "caracterizan". Por lo tanto, no es necesario ni siquiera elegir entre una interpretación existencial y otra no existencial. Las discusiones de los lógicos clásicos y de los lógicos modernos son posibles sólo porque no prestan atención al uso (v.) de los enunciados.

VI. *Lógica de los términos y lógica de las proposiciones.* Desde los primeros trabajos históricos de Łukasiewicz (1923; Cfr. especialmente el más conocido artículo "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis*, V. [1935], 111-131), se ha observado que hay en la lógica antigua dos tendencias: una (la aristotélica) *orientada* hacia los términos, y otra (la megárico-estoica), *orientada* hacia las proposiciones. Estas últimas fueron llamadas por los estoicos a veces, ἀξιοματα y fueron consideradas como formas completas de los λεκτά (o "cosas dichas'' en tanto que "significadas", es decir, en tanto que "expresando la compr

Dürr, Bochenski, Bohner, Clark y

otros autores han destacado que lo mismo ocurre en la lógica medieval. Se creyó primero que la lógica de los términos se había impuesto completamente sobre la lógica de las proposiciones, pero se ha reconocido luego que el asunto es más complejo y que existen en rigor muchas mezclas de las dos tendencias. El propio Łukasiewicz ha mostrado, por ejemplo, que Aristóteles usó (cuando menos intuitivamente) ciertas leyes de la lógica proposicional en las pruebas de silogismos imperfectos dadas en An. *pr.*, II, 4, 57 b 3). Desde el punto de vista histórico, sin embargo, la diferencia entre las dos lógicas es muy iluminativa y puede mantenerse. Diremos, así, que hay una *dirección hacia* una lógica de los términos en autores como Aristóteles y Santo Tomás y una *dirección hacia* una lógica de las proposiciones en los megárico-estoicos, con *tendencias* a mezclar las dos lógicas en autores como Boecio y Pedro Hispano. La diferencia entre la lógica de los términos y la de las proposiciones se manifiesta con frecuencia en el vocabulario empleado. Aristóteles empleó para designar la proposición el término πρότασις; los estoicos usaron el vocablo λῆμμα y también la citada voz ἀξιώματα.

PROPOSICIONES MODALES. Véase MODALIDAD.

PROPOSICIONES PRIMITIVAS. Véase SIGNOS PRIMITIVOS.

PROSILOGISMO. Véase SILOGISMO.

PROTÁGORAS (*ca.* 480-410 antes de J. C.) de Abdera, amigo de Péneles y de Eurípides, fue acusado de impiedad por su obra *Acerca de los dioses*, la cual comenzaba, según transcribe Diógenes Laercio, con las siguientes palabras: "De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohiben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida humana." Obligado a salir de Atenas, pereció en su huida a Sicilia. Sus enseñanzas oratorias y dialécticas se desenvolvieron en diversas ciudades griegas dentro del espíritu de los sofistas; influido, según dice Platón, por Heráclito, Protágoras se manifestaba de completo acuerdo con la doctrina que sostiene la perpetua fluencia de las cosas, pero de ella no derivaba sino la imposibilidad de conseguir una verdad universal y absoluta para todos los hombres. Tal relativismo subjetivista se manifiesta ante todo en lo que se considera como el principio fundamental de Protágoras, expresado en su obra *Acerca de la verdad:* "El hombre es la medida de todas las cosas (πάντων χρημάτων), de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son." El ser la medida de todas las cosas, es decir, de todos los bienes, no significa que haya tampoco un criterio de verdad para cada hombre; en cada hombre varía, en efecto, la medida según sus propias circunstancias, según el tiempo y el espacio en que se halla colocado. De ahí que el bien y el verdadero comportamiento del sabio consista, según Protágoras, en adecuarse siempre a la circunstancia presente, en juzgarlo todo según la medida proporcionada por la ocasión y el momento. Pero, a la vez, tal relativismo no significa para él la negación de toda verdad, sino más bien de toda falsedad; lo que es afirmado en el momento tomando como medida el hombre que lo juzga, es siempre verdadero. Así la crítica relativista y a la vez absolutista de Protágoras se dirigía, desde un punto de vista sensualista, contra todos los que pretendían verdades invariables y universales, especialmente contra los geómetras. Véase HOMO MENSURA.

Diels-Kranz, 88 (74). — Ed. de textos con int. y notas, un estudio sobre "La vita, le opere, il pensiero e la fortuna" (págs. 217-412) y bibliografía (págs. 415-30), por Antonio Capizzi, *Le testimonianze e i frammenti*, 1955 [Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 4]. — H. Geist, *De Protagorae sophistae vita*, 1827. — Sobre Protágoras: L. F. Herbst, "Protágoras Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt" en *Philologische-historische Studien*, ed. Petersen, I, 1832. — J. Frei, *Quaestiones Protagorae*, 1845.— O. Weber, *Quaestiones Protagorae*, 1950.—A. J. Vitringa, *De Protagorae vita et philosophia*, 1852. — Emil Wolff, *Num Plato, quae Protagoras de sensuum et sentiendi ratione tradit, recte exposuerit*, 1871. — Friedrich Lange, *Ueber den Sensualismus des Sophisten Protagoras und die dagegen von Plato im I. Teile des Theätet gemachten Einwürfe*, 1873 (Dis.). — W. Halbfass, "Die Berichte des Platons und Aristoteles über Protágoras, mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie kritisch untersucht", *Jahrbuch für klasische Philologie*, XIII Supplbd. (1882). — A. Harpf, *Die Ethik des Protágoras und deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht*, 1884. — O. Gratzy, *Ueber den Sensualismus des Philosophen Protágoras und dessen Darstellung bei Plato*, 1883. — F. Sattig, "Der protagoreische Sensualismus" un seine Um- und Fortbildung durch sokratische Begriffsphilosophie", *Zeitschrift für Philosophie* (1885), 275-320, (1886), 1-44, 230-59. — Th. Gomperz, "Die Apologie der Heilkunst, eine griechische Sophistenrede des 5, vorchristlichen Jahrhunderts bearbeitet übersetz und eingeleitet" (*Sitzungsber. der Ak. der Wiss.* Vol. 120), 1890, 2ª ed., 1910. — J. J. Jagodinsky, *El sofista Protágoras* (en ruso), 1900. — Illmann, *Die Philosophie des Protágoras nach der platonischen Darstellung*, 1908. — Rudolf Engel, *Die "Wahrheit" des Protagoras*, 1910. — E. Brodero, *Protagora*, I, 1914. — H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, 1921. — Pierre Salzi, *La genèse de la sensation dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Protágoras, Platon et Aristote*, 1934. — D. Loinen, *Protagoras and the Greek Community*, 1941. — G. M. Sciacca, *Gli dei in Protagora*, 1958. — S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, 1961 [Pensatori antichi e moderni, 58].

PROTESTANTISMO. Véanse CALVINO (JUAN), CRISTIANISMO (especialmente *ad finem*), CUÁQUEROS, LUTERO (MARTÍN), PIETISMO, ZWINGLIO (ULRICO). Véanse asimismo artículos sobre diversos conceptos de alcance filosófico-teológico: ALBEDRÍO (LIBRE), GRACIA, PREDESTINACIÓN, etc.

PROTOFILOSOFÍA. El término 'protofilosofía' denota el estudio de todos aquellos supuestos de los cuales el filósofo parte, explícita o implícitamente, para su reflexión filosófica. Ahora bien, los citados supuestos pueden entenderse de varios modos. Pueden ser una concepción del mundo, en cuyo caso la teoría de las concepciones del mundo sería llamada protofilosofía. Pueden ser también una ideología, y entonces la investigación de la ideología y de las bases histórico-sociales de las formas de pensamiento coincidiría con la dilucidación protofilosófica. Pueden ser asimismo un conjunto de enunciados de carácter lógico, o bien el resultado de unas ciertas convenciones lingüísticas, en cuyo caso la protofilosofía será la sintaxis lógica del lenguaje. En verdad, sin embargo, lo

que se llama protofilosofía aspira a no reducirse a ninguna de las citadas bases, por constituir justamente el intento de reunirías en un conjunto peculiar, en todo aquello que el filósofo "da por entendido" o "da por sabido". En varios escritos, y especialmente en su estudio "The Rôle of Protophilosophies in Intellectual History" (*The Journal of Philosophy,* XLV [1948], 673-84), George Boas ha insistido precisamente sobre la necesidad de un amplio desarrollo de la protofilosofía no reducido a ningún particular supuesto filosófico. Por eso Boas señala que una protofilosofía no consiste sólo en premisas de las cuales puedan extraerse deducciones mediante procesos lógicos, sino también en los siguientes elementos: 1) Una serie de metáforas básicas (del tipo del *élan vital* bergsoniano, o de la Voluntad schopenhaueriana); 2) un conjunto de reglas sintácticas de acuerdo con las cuales se realiza el pensamiento de un hombre, reglas no reducibles simplemente a la sintaxis lógica del lenguaje, sino comprendiendo supuestos del tipo de la máxima atribuida a Occam acerca de la necesidad de no multiplicar los entes más de lo necesario; 3) un factor o una serie de factores pragmáticos; 4) el uso preponderante de ciertos instrumentos (incluyendo los órganos biológicos y psíquicos), y 5) las exigencias de la sistematización.

Como es natural, el problema del supuesto de una filosofía dilucidado en la llamada protofilosofía puede, a su vez, revertir sobre sí mismo, no sólo porque puede preguntarse por los supuestos protofilosóficos de la protofilosofía, sino también, y muy especialmente, porque la cuestión de la protofilosofía parece haber surgido justamente en un cierto momento de la historia de la filosofía que debe ser explicado protofilosóficamente. En otros términos, la cuestión protofilosófica parece implicar, al mismo tiempo, una cierta idea de la filosofía, idea según la cual una filosofía sería un "producto histórico". Para evitar el historicismo, la protofilosofía parece tener que mantenerse dentro de la sintaxis lógica del lenguaje. Pero como, a la vez, la sintaxis lógica del lenguaje depende en gran parte de factores de carácter histórico, resulta que la protofilosofía —y cuanto más la protofilosofía de la protofilosofía— se ve obligada a pasar de continuo de un campo a otro y a buscar una composición ecléctica de diversos elementos como la que hemos puesto anteriormente de relieve.

Dentro del concepto de la protofilosofía, aunque sea *a posteriori,* podrían alojarse los diferentes ensayos realizados en el curso de la historia con el fin de encontrar una disciplina fundamental previa —si no cronológica, cuando menos lógicamente— a cualquier otra disciplina filosófica. Cierto que esto nos apartaría bastante del concepto de una protofilosofía como examen de supuestos. Pero en la medida en que consideráramos la protofilosofía como una fundamentación filosófica *dentro* del cuerpo de la filosofía misma, no habría inconveniente en ampliar su significación hasta este punto. Desde este ángulo, pertenecerían también a la protofilosofía los esfuerzos para definir la metafísica, la ontología, la teoría del conocimiento, la lógica, la ideología o la psicología como disciplinas filosóficas fundamentales. De un modo muy *explícito* ha acontecido esto en los últimos cien años, cuando se han intentado considerar como disciplinas fundamentales la ideología o la ontología, y, en tiempos más recientes, cuando se ha otorgado el carácter de fundamentales (en el sentido apuntado) a disciplinas tales como la fenomenología (Husserl), las ciencias "gignomenológicas" (Ziehen), la "doctrina fundamental" (Rehmke), etcétera. Uno de los más recientes intentos de esta índole es el de Rudolf Zocher (nac. 1887: *Die philosophische Grundlehre,* 1939 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 6]), al estimar como fundamental la gnoseología trascendental.

La noción de protofilosofía puede entenderse también en otros sentidos. Uno de ellos es el de la filosofía primera o metafísica (VÉASE) en la forma propuesta por Aristóteles. Otro es el de la filosofía "regresiva", tal como ha sido formulado por Ch. Perelman (Cfr. "Philosophies premières et philosophie régressive", *Dialéctica,* III [1949], 175-91; reimpreso en el volumen de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et Philosophie,* 1952, págs. 85-109). Según Perelman, la mayor parte de las filosofías habidas hasta ahora han sido, conscientemente o no, filosofías primeras, es decir, metafísicas que se han propuesto determinar los primeros principios o condiciones del ser, del conocimiento y del valor. Carácter común a tales filosofías es el hecho de que todas se han atenido a un "criterio último" o "instancia legítima". Paradójicamente podría decirse, pues, que las "filosofías primeras" *no* son realmente protofilosofías. En cambio, una "filosofía regresiva" o una "filosofía abierta" podría ser protofilosófica, pues si se opone a la metafísica no es para contraponer una "filosofía primera" a otra "filosofía primera", sino para hallar una metafísica que se oponga a toda "filosofía primera". La "filosofía regresiva" es, en rigor, "anterior" a todo filosofar, constituyendo el "principio" de éste, aunque en un sentido distinto del que tiene el vocablo 'principio' en la filosofía primera tradicional.

PROTOCOLARIOS (ENUNCIADOS). Dentro del Círculo de Viena (VÉASE), del empirismo lógico y, sobre todo, del fisicalismo (VÉASE) se llaman enunciados protocolarios (*Protokolsätze, protocol Statements*) y también, según la expresión de K. R. Popper y A. J. Ayer, proposiciones o sentencias básicas, a los que formulan los resultados de observaciones, es decir, a los que se obtienen en el "protocolo" del laboratorio y, en general, de todo "observatorio" científico. Un enunciado protocolario es el que indica simplemente la "presencia observada" de un fenómeno en determinadas condiciones, especialmente las que se refieren al punto del espacio y al momento del tiempo en que aparece. Tal enunciado debe ser o no susceptible de verificación empírica, de confirmación o de un cierto grado de confirmabilidad. Ahora bien, teniendo que ser todos los enunciados con significación —que no pertenezcan al orden lógico-tautológico— verificables en principio empíricamente, se plantea el problema de cómo sea posible que tal verificación sea algo más que la mera confirmación por un solo observador de un fenómeno que a él aparece. Como hemos señalado ya (véase INTERSUBJETIVO, FISICALISMO), la objetividad de las proposiciones científicas hace necesario que los enunciados protocolarios sean traducibles a un lenguaje intersubjetivo, pues de lo contrario un enunciado protocolario solamente

podría ser confirmado por otro enunciado protocolario, y aun por otro enunciado formulado por el mismo observador. La solución dada al solipsismo por medio del fisicalismo y de la sintaxis lógica del lenguaje permite, al entender de algunos empiristas lógicos, solventar la mencionada dificultad, si bien, como reconoce Carnap, las sentencias básicas en ningún momento pueden incluir dentro de su traducibilidad a un lenguaje intersubjetivo ninguna cuestión relativa a la realidad misma y ni siquiera ninguna cuestión relativa a la estructura de los *sensa* en el sentido del neo-realismo (VÉASE). Por eso los enunciados protocolarios son puntos de partida para la confirmabilidad y la traducibilidad intersubjetiva, pero no vías de acceso a una supuesta "realidad en sí", desenmascarada como pseudo-problema y como esencialmente no equipolente con una sentencia descriptiva.

Otto Neurath, "Protokolsätze", *Erkenntnis*, III (1932-1933), 204-14. — R. Carnap, "Ueber Protokolsätze", *ibid.*, 215-28. — R. B. Braithwaite, E. Tranekjaer, Rasmussen, Kurt Grelling, "Énoncés protocolaires" en *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, V (1935). — Carl G. Hempel, "On the Logical Positivists'Theory of Truth", *Analysis*, 2 (1934-1935), 49-59. — Bent Schulzer, *Observation and Protocol Statement*, 1938. — Bertrand Russell, An *Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (trad. esp.: *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1945).

PROTOLOGÍA. El matemático, físico y filósofo italiano Ermenegildo Pini (nacido en Milán: 1739-1825) usó el término 'protología' (*protologia*) en su obra *Protologia analysim scientiae sistens ratione prima exhibitam* (3 vols., 1803). Con este nombre designaba Pini una doctrina o "ciencia" fundamental que tenía que servir de fundamento a todas las ciencias; la "protología" era "la proto-razón" o "la razón fundamental" de toda intelección. Esta razón reside en la Unidad suprema y se halla por encima de la realidad humana; la Unidad suprema, o Dios, no es propiamente objeto de la inteligencia humana, sino que es más bien la causa de esta inteligencia. Propiamente no se comprende "la razón fundamental", sino que ésta se comprende a sí misma y proyecta su luz sobre toda inteligencia. Gioberti (VÉASE) adoptó el término 'protología' para designar "la ciencia del Ente inteligible intuida por medio del pensamiento inmanente". (*Protologia*, 2 vols., 1857-1858, ed. G. Massari; véase también *Nuova protologia*, 1912, ed. G. Gentile). La protología es dividida por Gioberti en tres partes o ramas: teología primera, lógica primera y cosmología primera.

El término en cuestión ha sido usado asimismo por Pierre Thévenaz (*protologie*) en su trabajo "La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl", en *Problèmes actuels de la phénoménologie* (1951), ed. H. L. van Breda, págs. 11-30, para designar la fenomenología como "ciencia fundamental".

PROTON PSEUDOS. La expresión griega πρῶτον ψεῦδός es traducida a veces por "primer error" o "primera falsedad", pero es común usar simplemente la transcripción *protón pseudos*. Para Aristóteles (An. *pr.*, II, 18, 66 a 17-24) el *protón pseudos* es una premisa mayor falsa en un silogismo o en un prosilogismo, que da como consecuencia una conclusión falsa. "Estando constituido un silogismo de dos o [un prosilogismo] más premisas, si la conclusión falsa se deriva de dos premisas, una de ellas, o inclusive ambas, son necesariamente falsas, ya que, según hemos dicho [*op. cit.*, II, 2, 53 b, 11-25], no se puede formar un falso silogismo a base de premisas verdaderas".

De un modo más general se puede definir el *protón pseudos* como cualquier proposición inicial falsa en un sistema deductivo y, de un modo más general todavía, como cualquier proposición o tesis básica falsa. Un *protón pseudos* vicia, pues, radicalmente, toda argumentación.

PROTOTÉTICA. S. Lesniewski (VÉASE) ha dado el nombre de "prototética" a una lógica de proposiciones, conectivas de proposiciones, "functores" capaces de engendrar conectivas, etc. La prototética de Lesniewski es una de las tres partes en que se divide su sistema de lógica. Es la parte fundamental, en la cual se apoya la ontología (v.) y la mereología (v.). La prototética incluye una teoría de la deducción. Leśniewski ha fundado la prototética en un axioma que usa la coimplicación como única constante no definida del sistema. Del axioma fundamental de la prototética de Lesniewski se deriva la lógica de tautologías y contradicciones con las constantes de la negación, condicional, conjunción y disyunción.

PROUDHON (JOSEPH) 1809-1865), nacido en Besançon, quiso, como Fourier y Saint-Simon, hacer del pensamiento filosófico una norma para todos los actos humanos, dirigidos principalmente a una reorganización de la sociedad según principios de justicia. Igualmente alejado del individualismo atomista y del socialismo estatal, Proudhon concibió la justicia como una armonía universal, un principio general no sólo de los actos y pensamientos humanos, sino inclusive de las propias relaciones físicas. En nombre de la justicia es inadmisible todo dominio de un grupo humano sobre otro y por eso deben sustituirse las formas actuales de la relación económica y moral, que tienden a la destrucción del equilibrio esencial de la sociedad humana, por nuevas formas apoyadas en el mutualismo, entendido como una cooperación libre de las asociaciones y, por consiguiente, con la completa supresión del poder coercitivo del Estado. De esta manera queda abolida no solamente la coacción estatal, sino el absolutismo del individuo, que conduce necesariamente a la arbitrariedad y a la injusticia.

Obras: *Qu'est ce que la Propriété?*, 1840. — *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique*, 1843. — *Système des Contradictions économiques ou philosophie de la misère*, 1846 (véase la respuesta de Marx en la bibliografía sobre este último). — *La Révolution sociale*, 1852. — *Philosophie du Progrès*, 1853. — *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, 3 vols., 1852 (2ª edición, aumentada, 1860). Hay que mencionar asimismo las colaboraciones en las revistas fundadas por él: *Le Représentant du Peuple* (desde 1847), *Le Peuple* (desde 1848), La *Voix du Peuple* (desde 1848). Edición de correspondencia en 14 vols., 1875. — *Carnets*. Texto integral, con notas y aparato crítico por Pierre Haubtmann. Vol. I (1843-1845), 1961; Vol. II (1847-1848), 1961. — Edición de obras completas, 26 vols., 1867-1870. — Edición de *Oeuvres complètes*, con notas de Bougie y J.-L. Puech, e introducción extensa de Guy-Grand, 1922 y sigts. — La edición más reciente es la de Th. Ruyssen, Jules L.-

Puech y otros: 1946 y sigs. Hay trad. esp. de las obras capitales en varias ediciones. — Véase E. de Mirecourt, *Proudhon,* 1856. — Sainte-Beuve, *Proudhon, sa vie et sa correspondance,* 1872. — Putlitz, *Proudhon, sein Leben und seine positive Ideen,* 1881. — K. Diehl, *Proudhon, seine Lehre und sein Leben,* 3 vols., 1888-1896. — A. Desjardins, *Proudhon, sa vie, ses oeuvres et sa doctrine,* 2 vols., 1896. — Von Stockhausen, *Die Wertlehre Proudhons in neuer Darstellung,* 1898. — A. Mülberger, *Proudhon, Leben und Werke,* 1899. — E. Droz, *Proudhon,* 1909. — A. Berthod, *Proudhon et la propriété, un socialisme pour les paysans,* 1910. — Célestin Bougie, *La sociologie de Proudhon,* 1911. — A. G. Boulon, *Les idées solidaristes de Proudhon,* 1912. — Varios autores, *Proudhon et notre temps* (Paris, 1920). — Chen-Kui-Si, *La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon,* 1936. — Armand Cuvillier, *Proudhon* (trad. esp., 1939). — L. Maury, *La pensée vivante de Proudhon,* 2 vols., 1942. — H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme,* 1945. — A. Marc, *Proudhon,* 1947. — Peter Heintz, *Problemática de la autoridad en Proudhon,* 1963. — Biografías, D. Halévy, *La vie de Proudhon,* 1948. — G. Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon,* 1956.

PROTOTÉTICA. Véase LEŚNIEWSKI (S.), ONTOLOGÍA, TESIS.

PPtOTOTIPO. Véase PLATÓN, TIPO.

PROVIDENCIA. Véase DESTINO, DETERMINISMO, FATALISMO, OCASIONALISMO, PREDESTINACIÓN.

PROYECCIÓN SENTIMENTAL. Véase ENDOPATÍA, SIMPATÍA.

PROYECTO. La noción de proyecto ha adquirido importancia en varias filosofías contemporáneas. Tal sucede en Heidegger al introducir en *Sein und Zeit* el vocablo *Entwurf* (especialmente en la forma sincopada *Ent-wurf).* El proyecto no es aquí simplemente un plan, por la sencilla razón de que no se trata de planear, disponer o proyectar lo que se va a hacer. Se trata más bien de proyectarse a sí mismo, o, si se quiere, de "planearse a sí mismo". Por eso se puede hablar, para referirse al *Dasein* (VÉASE) de un "ser como proyecto". En otros términos, más que de vivir proyectando se trata de vivir como proyecto. El proyecto es, pues, una anticipación de sí mismo. El *Dasein* no es *una realidad proyectante;* es más bien *el* proyectarse. Por eso el *Dasein* proyecta en la medida que existe — lo que viene a ser lo mismo que decir que existe en la medida que proyecta. La proyección de sí mismo, esto es, el proyecto no es, sin embargo, para Heidegger, un vago anticiparse a sí mismo. El proyecto aparece dentro de lo que Heidegger llama la "comprensión" (VÉASE) (*Verstehen*), la cual es el original ser dado como una posibilidad o, mejor dicho, como un "poder ser" *(Seinkönnen).* El proyecto en este sentido es inclusive anterior a la posibilidad — cuando menos en tanto que "posibilidad vacía". En efecto, sólo porque hay proyecto hay posibilidades. En suma, el *Dasein* no elige en su proyecto entre lo que es dado, sino que se elige a sí mismo en su proyectarse.

La idea del proyecto en sentido no sólo existencial, sino también, y primariamente, "ontológico", se halla asimismo en Ortega y Gasset, especialmente en sus abundantes referencias a la vida como "programa vital" y como "el problema de sí misma". Hay en este respecto diferencias entre Heidegger y Ortega y Gasset en las que no podemos entrar aquí; digamos sólo que mientras Heidegger entiende el proyecto dentro del marco ya indicado de la "comprensión", Ortega lo entiende como manifestación de la "auto-decisión". Para Ortega, en efecto, la vida tiene que decidir a todo instante lo que va a ser y en este sentido hay grandes analogías entre las opiniones de Heidegger y Ortega. Pero, a diferencia de Heidegger, Ortega entiende este quehacer en que consiste la vida como algo más concreto: el proyecto como quehacer es "lo que hay que hacer" y éste está de algún modo condicionado por una situación concreta. No basta decir que en el proyecto uno se anticipa a sí mismo; hay que agregar *qué* sí mismo concretamente tiene que proyectarse. Además, Ortega indica repetidamente que "entre las *cosas* que se pueden hacer *con algo,* hay *una* que es *la que hay que hacer".* Así, el proyecto no es, por así decirlo, "hacer cualquier cosa mientras uno se haga a sí mismo", porque uno no se hace a sí mismo haciendo cualquier cosa, sino justamente la que hay que hacer.

Mucho más similar a la idea heideggeriana de *Entwurf* es la idea sartriana de *projet* (o *pro-jet*). Para Jean-Paul Sartre, hay un "proyecto inicial" que está constantemente abierto a toda modificación, de modo que se trata, en rigor, de un proyecto que es siempre, por decirlo así, "pre-proyecto". El proyecto no está nunca constituido, porque si tal ocurriera dejaría de ser proyecto; el proyecto es tal sólo porque es conciencia de libertad absoluta.

Los vocablos 'proyectar' y 'proyección' han sido empleados asimismo en sentido lógico y epistemológico, especialmente al analizarse los llamados "términos disposicionales". Nos hemos referido a estos sentidos en los artículos DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL, e INDUCCIÓN.

Para la proyección de sí mismo en otro o en otra cosa, véase ENDOPATÍA, INTROYECCIÓN.

PRUEBA. En el artículo sobre la demostración (VÉASE) nos hemos referido de un modo general a las varias definiciones y doctrinas sustentadas acerca de dicho concepto. Hemos excluido, empero, los problemas que presenta la demostración lógica y matemática de acuerdo con los trabajos realizados al respecto durante los últimos decenios. Procederemos ahora a referirnos a ellos al analizar el significado del término 'prueba'.

Los trabajos en cuestión tienen de común el rehuir todo psicologismo en el problema de la prueba. Ya Husserl, en su intento de purificar la lógica de toda implicación realista o psicológica, había señalado que solamente puede hablarse de demostración (o prueba) cuando hay deducción intelectiva o posiblemente intelectiva. La demostración se distingue así, a su entender, de la mostración en la cual se señala o apunta simplemente, mientras que la demostración va siempre acompañada de intelección (*Einsicht*) o "evidencia apodíctica". No obstante, hay todavía en la tesis de Husserl ambigüedades (por ejemplo, las derivadas del uso del vocablo 'intelección') que es necesario evitar en una teoría rigurosa de la prueba. Nos referiremos a esta última teoría en dos sentidos: el lógico y el metalógico.

En lógica se llama prueba al proceso mediante el cual se establece que la conclusión se sigue de las premisas. Algunos autores incluyen en el significado de 'prueba' la *derivación* puramente formal que se llama *deducción;* otros restringen el significa-

do a la demostración de la corrección de la conclusión. Con el fin de efectuar una prueba en cualquiera de los sentidos apuntados es necesario utilizar ciertas reglas de inferencia. En ningún caso la prueba se basa en una "intuición" de la verdad de una proposición. Es usual en la lógica proceder a la derivación de unas fórmulas a partir de otras mediante el uso de reglas de inferencia y/o tautologías. El proceso de la prueba es formalizado en el cálculo lógico (véase CÁLCULO).

En metalógica, la prueba es una noción introducida con el fin de definir el concepto de teorema. Una definición efectiva de la locución '*x* es una prueba en C' (donde 'C' designa un cálculo abstracto) es: '*x* es una secuencia de fórmulas bien formadas cada una de las cuales es un axioma de C o se sigue de uno o más miembros previos de dicha secuencia mediante aplicación de una regla de inferencia de C'. Con ello resulta que un teorema puede definirse como la última fórmula bien formada de una prueba en un cálculo dado. Un problema capital en un cálculo es el de si una fórmula dada puede ser o no probada como un teorema. El problema de la prueba está, pues, intimamente relacionado con los conceptos capitales de la sintaxis de un cálculo — los conceptos según los cuales se dice que un cálculo es o no consistente (v.), completo (v.) y decidible (v.). En la teoría de la prueba *(Beweistheorie)* de Hilbert, que equivale propiamente a la metamatemática, son estudiados todos los conceptos anteriores, pero el fundamental es el de la prueba de consistencia de los sistemas logísticos.

Ch. Perelman, P. Bernays, A. Tarski *et al.*, artículos sobre el problema de la prueba ("Theorie de la preuve") en *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 27-28, Fasc. 1 y 2. — Stig Kanger, *Probability in Logic*, 1957 [Univ. Acta. Stockholm Studies in Philosophy, 1]. — Badi Kasm, *L'idée de preuve en métaphysique*, 1959, especialmente Caps. IV-VII. — Véanse asimismo bibliografías de RAZONAMIENTO y RETÓRICA.

PRZYWARA (ERICH) nac. (1889) en Kattowitz, profesor de teología en la Universidad de Munich, ha elaborado sobre todo la filosofía de la religión, tanto en el sentido de un análisis del elemento religioso dentro del pensar filosófico como en el de un análisis de lo filosófico en la dogmática. En este respecto, la filosofía y la teología no constituyen, según Przywara, dos campos enteramente separados, sino, por el contrario, estrechamente unidos y aun continuos. Ahora bien, la religión ofrece, a su vez, el problema de la doble constitución, objetiva y subjetiva, de sus verdades. Aunque estas verdades no sean verdades separadas, la investigación de ellas tiene que efectuarse metódicamente como algo distinto. Así, la filosofía de la religión no puede eludir el material histórico que, al mismo tiempo, está basado en una consideración teórica y estrechamente vinculada con la constitución de la conciencia pero en modo alguno dependiente de la conciencia y, por lo tanto, relativa a los momentos históricos del desenvolvimiento de ella. La investigación de Przywara sobre el problema de la analogía del ser contribuye, por lo demás, a afianzar las mentadas concepciones. La analogía del ser equivale a la afirmación de los grados de la realidad, pero no sólo en el sentido de que el ser se diga de muchos modos, sino también en el sentido de que algunos de estos modos salen fuera del campo de lo meramente fáctico, para ascender hacia el reino de lo significativo. Este último es precisamente aquel en que se verifica el punto de unión del conocimiento de lo simplemente real con el del acceso a lo supra-real, es decir, a lo divino.

Obras principales: *Religionsbegründung: Max Scheler-J. H. Newman*, 1923 *(Fundamentación de la religión: M. Sch.-J. H. N.)*. — *Gottgeheimnis der Welt*, 1923 *(Secreto divino del mundo)*. — *Das Geheimnis Kierkegaards*, 1929 *(El secreto de K.)*. — *Rinden der Gegenwart*, 2 vols., 1929 *(Luchas del presente)*. — *Kant heute*, 1930 *(Kant en la actualidad)*. — *Newman Synthesis*, 1931. — *Analogia entis*, 1932. — *Christliche Existenz*, 1934 *(Existencia cristiana)*. — *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, 1934 (trad. esp.: S. *Agustín. Trayectoria de su genio. Contextura de su espíritu*, 1949). — *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, I, 1938; II, 1939; III, 1940 (*Dios siempre es más grande. Teología de los Ejercicios de* San *Ignacio de Loyola)*. — *Crucis mysterium*, 1939. — *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, 1952 *(H. El hombre ayer y mañana)*. — *Summula. Was ist Gott?*, 1953 (S. *¿Qué es Dios?*). — *Christentum gemäss Johannes*, 1954 *(El cristianismo según* S. *Juan*). — *Alter und Neuer Bund, Theologie der Stunde*, 1956. — *Mensch. Typologische Anthropologie*, 2 vols., 1959-1962. — Véase G. Copers, *De analogieleer van E. Przywara*, 1952.

PSELLOS (MIGUEL) (1018-1078) nació según algunos en Nicomedia, y según otros en Constantinopla. Psello enseñó en la Academia de Constantinopla, siendo el pensador "más universal" en lo que hemos llamado la tercera época de la filosofía bizantina (VÉASE). Entusiasta de la cultura helénica, tanto en su aspecto filosófico como literario y científico, Psellos se esforzó por mostrar que esta cultura fue dondequiera la preparación para el cristianismo. Maestro durante largos años en la Universidad de Constantinopla, Psellos divulgó y sistematizó, verbalmente y por escrito, todas las ciencias de su tiempo: filosofía, teología, retórica, gramática, matemáticas. Su helenismo y su constante oposición al "asiatismo" (a las supersticiones, a la taumaturgia, a la demonología, a cuanto consideraba como una manifestación de "caldeísmo") suscitaron en su tiempo gran oposición, pero a la vez crearon en torno suyo un amplio e intenso movimiento cultural, de índole humanista, que en cierto modo preparó el Renacimiento italiano. En lo que toca a la filosofía, Psellos fue, ante todo, un platónico o, mejor dicho, un neoplatónico; en este movimiento veía, en efecto, el resumen y la culminación de todo el pensamiento helénico clásico. Pero el platonismo de Psellos era ante todo un eclecticismo: ideas aristotélicas y estoicas se fundían en un vasto intento de síntesis que procuraba destacar la variedad y riqueza de los elementos componentes más bien que reducirlos a unidad esquemática. Su interés por la retórica no contribuía menos a esas inclinaciones eclécticas, que incluían, por supuesto, los Padres griegos y los temas capitales de la teología. En rigor, el eclecticismo de Psellos puede explicar ciertas sorprendentes "contradicciones" en su obra: crítico acerbo de Proclo, era a la vez gran admirador y seguidor del filósofo; adversario de la teurgia, no se oponía al misterio revelado por ciertas interpretaciones alegóricas; ra-

cionalista casi implacable, veía en la razón el trampolín para una expansión de la inteligencia de índole más mística que racional; consagrado a la acción social y política, predicaba la contemplación; admirador de la impasibilidad, aspiraba intensamente a la agitación y al movimiento. Esta variedad puede explicarse, sin embargo, por su intención de constituir una filosofía teológica —una filosofía primera— que al tiempo que destacaba la sistematización jerárquica de tipo pseudo-dionisiano, introducía en ella el dinamismo, en particular el dinamismo del alma, ansiosa a la vez de diversidad y de unificación por medio del esfuerzo intelectual.

Entre los escritos filosóficamente importantes de Miguel Psellos figuran: *De las propiedades de las piedras preciosas* (ed. X. A. Σιδερίδου, 1928). — *De la operación de los demonios* (hay trad. francesa en *Revue des Études grecques*, XXXIII [1920], 56-95). — *Nociones comunes*. — *Soluciones breves de problemas físicos*. — *Epístola sobre la Crisopea* (ed. con otros textos por J. Bidez, 1928). — Edición de obras en Migne, P. G. CXXII, 477-1106. Ediciones de otros textos: *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem ad hunc inédita*, 1936, por F. Furtz y E. Drexl. — K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ βλιβλιοθήκη, IV (1874) y V (1875). — Correspondencia, por A. Papadopulos-Kerameus, 1908. — Véase: Introducción de L. Allatius a la ed. citada de Mime (490-536). — C. Prantl, *Michael Psellos und Petrus Hispanus, eine Rechtfertigung*, 1867 (y *Gesch. der Logik*, II, 2). — J. Dräseke, "Zu Michael Psellos", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXII (1899), 303-330. — Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. Michel Psellos*, 1920 [con bibliografía en págs. 24-42].—E. Rambaud, *Lexique choisi de Psellos*, 1920. — Íd., íd., *Étude de la langue et du style de Psellos*, 1920. — Íd., íd., *Introduction dans la Chronographie de Psellos*, 1926. — K. Svoboda, *La démonologie de M. Psellos*, 1927. — D. K. Karathanasis, *Sprichwörter des Altertums in den rhetorischen Schriften des M. P.*, 1936 (Dis.). — Linos Benakis, "Ein unedierter Kommentar zur *Physik* des Aristoteles von Michael Psellos", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLIII (1961), 215-38. — Id., íd., "Studien zu den Aristoteleskommentaren des Michael Psellos. II. Aristotelische Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellos", *ibid.*, XLIV (1962), 33-66.

PSEUDO-DIONISIO. Véase DIONISIO.

PSEUDO-GROSSETESTE es el nombre que suele darse a una *Summa philosophiae* procedente del siglo XIII y que durante algún tiempo se había creído escrita por Roberto Grosseteste. Se trata de una serie de estudios en los que se exponen los temas capitales de la filosofía de la época, con amplia referencia al pasado filosófico y teológico y con un amplio espíritu de síntesis en el cual entran Platón, Aristóteles, los Padres de la Iglesia, doctores y escritores eclesiásticos, los filósofos árabes y algunos de los autores más recientes, tales como Alejandro de Hales, Alberto el Grande, Juan de Salisbury y otros. El primero de los estudios de dicha serie contiene una especie de historia del anterior pensamiento filosófico y teológico; el segundo trata de la verdad; el tercero, de la ciencia; el cuarto, de la materia y la forma; el quinto, de la esencia y la existencia; el sexto, séptimo, octavo, noveno, décimo y undécimo, de las ideas, inteligencias, el alma y diferentes tipos de substancias; el duodécimo y décimo tercero, de las almas sensitiva y vegetativa y el resto hasta el décimo noveno, de diversos temas de cosmología y filosofía natural. El espíritu de la *Summa* es, en gran medida, ecléctico, pero en todos los casos las verdades filosóficas se consideran basadas en las verdades reveladas y en las ideas de los teósofos (autores inspirados) y teólogos (que han comentado a los teósofos y que se hallan distribuidos en una jerarquía, comenzando por autores como San Agustín, San Jerónimo, San Atanasio, el Pseudo-Dionisio, siguiendo por autores como San Juan Damasceno, San Anselmo, San Bernardo, Ricardo de Sun Victor y terminando por otros como Pedro Lombardo, Gilberto de la Porree, Guillermo de Auxerre y diversos sentenciarios y sumistas). Entre las tesis más propiamente filosóficas de la *Summa* se encuentra la doctrina de la composición universal hilemórfica de todas las entidades creadas, la distinción racional entre la existencia y la esencia o aquello por lo cual hay existencia, la afirmación de la existencia de las ideas en el pensamiento divino como modelos creadores de las cosas naturales, y la afirmación de una materia primera inéligible.

Edición de la Summa *philosophiae* por L. Baur en su edición de las obras de Roberto Grosseteste, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, 1912 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IX]. Baur ha mostrado que la *Summa* no procede de dicho autor. — Véase C. K. McKeon, *A Study of the Summa Philosophiae of the Pseudo-Grosseteste*, 1948.

PSEUDO-LONGINO. Durante mucho tiempo se atribuyó a Longino (VÉASE) un tratado titulado περὶ ὕψους, *Sobre lo sublime*, a cuyo contenido nos hemos referido en el artículo SUBLIME. Se ha demostrado, sin embargo, que dicho tratado no procede del citado Longino, razón por la cual es frecuentemente llamado "el Pseudo-Longino", a semejanza del Pseudo-Grosseteste, del Pseudo-Macario y del Pseudo-Plutarco (VÉANSE). A veces se da también al tratado en cuestión el nombre de "el anónimo *Sobre lo sublime*". Su autor parece haber sido un maestro de retórica de origen griego que parece haber tenido como propósito principal el tomar una posición en la disputa entre dos escuelas de retórica: la de los discípulos de Apolodoro de Pérgamo, que consideraban la retórica como una ciencia, y la de los discípulos de Teodoro de Gadara, que consideraban la retórica como un arte y, como tal, una actividad en muchos respectos creadora. El autor de *Sobre lo sublime* parece haber intentado defender en su tratado las opiniones de la escuela de Teodoro de Gadara.

Ediciones del Pseudo-Longino *(De sublimitate)*: A. O. Prickard, 1906; O. Jahn, rev. por Jahn-Vahlen, 4ª ed., 1910; W. Rhys Roberts, 1899, 2ª ed., 1935; T. G. Tucker, 1935; R. von Scheliha, 1938; H. Labègue, 1939. — Véase también la bibliografía de SUBLIME; además H. Mutschmann, *Tendenz, Aufbau und Quellen der Schrift vom Erhabenen*, 1913.

PSEUDO-MACARIO. Durante un tiempo se atribuyeron al llamado Macario el Egipcio († 395) una serie de "Homilías espirituales", Ὁμιλίαι πνευματικαί, que fueron redactadas varios decenios después de su muerte. El interés que tienen estas *Homilías* consiste en que, aunque escritas por un cristiano, se defienden en ellas tesis materialistas o, mejor dicho, corporalistas indudablemente procedentes de la física estoica. Para el autor

de las *Homilías* el alma es corporal, bien que la materia de que está hecha sea una materia mucho más fina y sutil que la de otros cuerpos. También son, a su entender, corporales los ángeles. Únicamente Dios es puro espíritu — un espíritu del cual, por lo demás, el alma es considerada como su imagen. Aunque al parecer contradictoria con la tesis de la corporalidad, la teoría de la imagen es fundamental en el autor de las *Homilías,* pues la pérdida y la recuperación de la imagen (o semejanza divina) constituye el fondo de su mística y de su moral.

Según algunos comentaristas, las *Homilías* del Pseudo-Macario tienen origen mesaliano; otros, en cambio (como W. Jaeger), lo niegan.

Las *Homilías* fueron publicadas primero por Johannes Picus (1559); luego, por H. J. Floss (reproducción en Migne, *P. G.* XXXIV, 449-822). 7 Homilías más descubiertas por G. L. Marriot fueron publicadas en 1918: *Macan anécdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius* [Harvard Theological Studies, 5].

Véase: J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik,* 1908. — J. Stigmayr, varios artículos, de los que destacamos: "Makarius der Grosse im Lichte der kirchlichen Tradition", *Theologie und Glaube,* III (1911), 274-88, y "Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer", *Zeitschrift für katholische Theologie,* XLIX (1925), 244-60. — G. L. Marriot, "The Homélies of Macarius", *Journal of Theological Studies,* XXII (1921), 259-62. — W. Strothman, *Die arabische Makariustradition,* 1934 (Dis.). — A. Kemmer, *Charisma Maximum,* 1938. — W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius,* 1954, especialmente págs. 208-30.

PSEUDO-PLUTARCO. Varias obras antiguamente atribuidas a Plutarco (VÉASE) son hoy consideradas apócrifas. La expresión "Pseudo-Plutarco" designa el conjunto de tales obras. Más específicamente se llama "Pseudo-Plutarco" al *Epitome* doxográfico (véase DOXÓGRAFOS) cuyo título completo es περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμά·ων, y que suele citarse con el nombre de *Placita philosophorum* del Pseudo-Plutarco. Esta colección de "preceptos" u "opiniones" está basada en la compilación de Aecio (VÉASE) o *Aetii Placita.*

Véase el *Plutarchi Epitome* en Hermann Diels, *Doxographi graeci,* 1879; editio iterata, 1929.

PSICOANÁLISIS es la dirección psiquiátrica y psicoterapéutica fundada por Sigmund Freud (VÉASE). El psicoanálisis surgió ante todo como un método para la determinación de las causas de las neurosis y para la adopción de los medios apropiados para la curación de las mismas. El supuesto fundamental del psicoanálisis consiste en la afirmación de un inconsciente al cual son desalojados los complejos psíquicos "desagradables" o "irresistibles" en virtud de una "censura" que la conciencia ejerce. Cuando la censura no consigue una eliminación prácticamente completa mediante un arrinconamiento de los complejos a las profundidades del inconsciente, estos complejos resurgen desde la zona subconsciente y determinan muchos actos de la vida consciente que un análisis superficial deja incomprendidos. Los errores, las equivocaciones, las torpezas, toda una serie innumerable de actos de la vida cotidiana cobran un sentido como símbolos de complejos que, convenientemente disfrazados, invaden la conciencia. La vida psíquica consciente está formada en una gran parte, según el psicoanálisis, por la trama de los complejos desalojados y nuevamente surgidos. El método para la determinación de las causas de las perturbaciones psíquicas consiste en averiguar, a través de la interrogación y de la interpretación de los gestos, signos y símbolos, con inclusión de los sueños, la verdadera cualidad de los complejos, aquello que el propio enfermo desconoce porque es rechazado continuamente por su conciencia. El medio para la curación radica en la presentación a la conciencia del enfermo de la causa verdadera de los trastornos, más allá de toda censura: la catarsis. Los complejos son desalojados definitivamente sólo cuando la conciencia puede resistir su visión sin intervención de la censura, es decir, sin que sean nuevamente desalojados hacia la subconsciencia y lo inconsciente. Sin embargo, el estadio metódico del psicoanálisis se desarrolló hasta alcanzar una fase, por así decirlo, metafísica, en la que no se trataba ya de un método y un medio terapéuticos, sino de una interpretación general de la vida psíquica y, con ello, de una concepción general del hombre y de toda actividad humana. Esta interpretación total fue posible mediante la suposición del factor sexual como factor predominante de toda la vida. La fusión de lo inconsciente con lo sexual condujo a Freud a una interpretación no sólo de las perturbaciones, sino también de las sublimaciones, esto es, de lo que, en opinión del psicoanálisis, constituye la vida espiritual del hombre. Los complejos desalojados, complejos cuya índole sexual es continuamente subrayada en la doctrina psicoanalítica, pueden dar lugar, ante todo, a las perturbaciones; luego, a los actos espirituales elevados, concebidos como sublimaciones, como represiones y negaciones de lo inferior; finalmente, a su eliminación por la contemplación de los mismos en la conciencia. El psicoanálisis ha pasado de este modo a una interpretación general de los productos culturales, a una teoría completa del hombre, de la historia y de la cultura. Y, finalmente, la pretensión totalista de la interpretación psicoanalítica ha convertido el psicoanálisis, a veces más allá de las intenciones de su autor, en una verdadera concepción del mundo y en una técnica universal de dominio de) hombre y de la Naturaleza.

Observemos, empero, que la hipótesis de que el factor sexual ("libido") es el factor predominante fue progresivamente abandonada por Freud, el cual hizo intervenir otros factores —tales como el "impulso a la destrucción"— situados "más allá del principio del placer". Además, el hecho de que el psicoanálisis freudiano se convirtiera en una concepción general no significa que dejaran de distinguirse en él varios aspectos, entre los cuales sobresalen tres: (a) el psicoanálisis como terapéutica psicológica; (b) como método de investigación psicológica, y (c) como conjunto de hipótesis psicológicas.

La escuela de Freud ha dado lugar a otras dos corrientes que se han desviado progresivamente de su maestro, no sin reconocer, aun combatiéndola, su procedencia del tronco común: la escuela del vienes Alfred Adler y la llamada escuela de Zürich de Carl Gustav Jung. Nos hemos referido a estas dos escuelas en los artículos dedicados a dichos psicólogos.

Uno de los aspectos más destaca-

dos del psicoanálisis en los últimos años es el llamado *psicoanálisis de grupo* o *psicoterapia colectiva.* El más destacado iniciador y propulsor de ella es J. L. Moreno, el cual ha propuesto, entre otros proyectos revolucionarios en psicología y psiquiatría, la sociometría (o medida de relaciones y encadenamientos de grupos humanos) y el psicodrama (o sociodrama). Este último consiste fundamentalmente en hacer que los grupos humanos que se reúnen en un recinto teatral den rienda suelta a su espontaneidad (la cual es, según Moreno, "el ámbito de sí mismo") no solamente por medio de una verbalización individual —como ocurre en la terapéutica psicoanalítica al uso—, sino también —y sobre todo— por medio de la actuación *(acting out).* Es quizá injusto incluir la referencia a estas investigaciones psicoterapéuticas y socioterapéuticas de Moreno en un artículo sobre el psicoanálisis dado que el mencionado autor se ha manifestado violentamente contra esta tendencia ya desde su ruptura con Freud, cuando era alumno suyo en Viena. Sin embargo, es un hecho que no obstante el rechazo por Moreno de los esquemas freudianos, la psicoterapia colectiva puede entenderse mejor cuando la colocamos en el marco del movimiento iniciado por los psicoanalistas. Por eso hacemos referencia aquí a dichas ideas. Advertiremos, además, que la idea del "teatro colectivo" está ligada, en la mente de Moreno, a varias ideas "metafísicas"; la principal de ellas parece ser la concepción de que los grupos humanos desempeñan en la vida un papel de índole teatral. En último término, el teatro terapéutico no es sino la reproducción —y aun exacerbación— consciente y planeada del "teatro del mundo".

Además de los tipos de psicoanálisis mencionados arriba se ha hablado también de un "psicoanálisis existencial", desarrollado, entre otros, por Ludwig Binswanger (v.), Viktor von Gebsattel, Erwin W. Strauss, Eugène Minkowski, Rollo May. Binswanger lo ha definido del siguiente modo: "Entendemos por 'psicoanálisis existencial' una forma antropológica de investigación científica, esto es, una forma encaminada a aprehender la esencia del ser humano. Su nombre y fundamentación filosófica se derivan del análisis existenciario de Heidegger. Aunque no se haya reconocido debidamente, Heidegger tiene el mérito de haber descubierto una de las estructuras fundamentales de la existencia y de haberla descrito en sus partes esenciales, esto es, la estructura del estar-en-el-mundo" *(op. cit.* en bibliografía, pág. 191). En el artículo sobre Binswanger nos hemos extendido algo más sobre las ideas de este autor acerca del psicoanálisis existencial. Agregaremos aquí que mientras algunos de los psicoanalistas existenciales destacan los fundamentos ontológicos de su disciplina, otros están más atentos a los temas de una "antropología fenomenológica". Ambos grupos insisten, sin embargo, en que se trata de una ciencia empírica y de una terapéutica, no de una especulación filosófica. Los psicoanalistas existenciales arguyen contra los psicoanalistas "ortodoxos" que aun cuando éstos pretenden no basarse en previos fundamentos filosóficos, lo cierto es que la mayor parte de sus análisis se apoyan en una concepción naturalista del ser humano y usan esquemas procedentes de las ciencias naturales (por ejemplo, el esquema de la explicación causal).

Nos referiremos ahora brevemente a otras dos formas de "psicoanálisis" (o llamado tal): el "psicoanálisis existencial", de Jean-Paul Sartre (distinto del anteriormente reseñado, aunque, en el fondo, más cercano a él que el psicoanálisis hoy día llamado "clásico") y el "psicoanálisis intelectual" del "último Wittgenstein" (o que algunos han atribuido al "último Wittgenstein") o, en todo caso, de algunos "neo-wittgensteinianos".

Según Sartre, el psicoanálisis existencial tiene por misión "descifrar" (es decir, "saber interrogar") los comportamientos, tendencias e inclinaciones de los seres humanos. Ello se lleva a cabo según el "método" del "psicoanálisis existencial". "El *principio* de este psicoanálisis —escribe Sartre— es que el hombre es una totalidad y no una colección; que, por tanto, se expresa entero en la más insignificante y superficial de sus conductas." "La finalidad del psicoanálisis es *descifrar* los comportamientos empíricos del hombre." Sartre indica que el punto de partida de su análisis existencial es la experiencia, y que su punto de apoyo es "la comprensión preontológica y fundamental que posee el hombre de la persona humana". En cuanto al método, es un método comparativo. Mientras el psicoanálisis empírico (o "clásico") trata de determinar "el complejo", el psicoanálisis existencial trata de determinar "la elección (*choix*) original". Hay ciertas analogías entre los dos "psicoanálisis". Pero hay discrepancias fundamentales entre ellos. La principal puede anunciarse como sigue: el psicoanálisis clásico "ha decidido acerca de su [elemento] irreductible en vez de dejarlo que se manifieste por sí mismo en una intuición evidente. La *libido* o la voluntad de poder constituyen, en efecto, un residuo psicobiológico que no es por sí mismo claro, y que no nos parece que *deba ser* el fin irreductible de la investigación". El psicoanálisis existencial puede, así, definirse como "un método destinado a poner de relieve, en forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar a sí misma lo que es".

Lo que hemos llamado el "psicoanálisis intelectual" de Wittgenstein, o cuando menos de algunos wittgensteinianos, puede ser considerado como una consecuencia marginal, o una interpretación marginal, del pensamiento del "último Wittgenstein" —interpretación que Wittgenstein, por lo demás, rechazó—, pero tiene un cierto interés por haber dado lugar a una serie de comentarios en torno a lo que se ha llamado también "positivismo terapéutico". El punto de partida de tal "psicoanálisis" es el examen del lenguaje ordinario. De este examen resulta, entre otras cosas, que toda cuestión de tipo "general" emerge únicamente como resultado de una falsa analogía debida a algún "complejo" subjetivo enmascarado bajo la forma de un "problema". Pero entonces la misión de la "filosofía" —o, mejor dicho, la misión del "filósofo"— no será *resolver* problemas generales, sino, por el contrario, *disolverlos.* La actividad filosófica no se dirigirá, por lo tanto, a un grupo, sino a cada persona; será una psicoterapia en el curso de la cual se intentará "descargar" al "paciente" de sus "preocupaciones" manifestadas bajo la forma de los problemas generales. Como dice Max Black, "así concebida, la actividad filosófica

aparece más bajo el aspecto de un tratamiento psicoanalítico que bajo la forma de una investigación científica". El análisis demostrará, pues, al supuesto "paciente" que su preocupación carecía de sentido y que le es necesario "liberarse" de tales problemas para poder seguir ejerciendo su actividad en la vida. Así, no se tratará ya para Wittgenstein —como aún ocurría en la primera fase de su pensamiento— de distribuir las cuestiones filosóficas en problemas empíricos o problemas verbales; se tratará más bien de una fragmentación, pulverización y disolución de las cuestiones por medio de un análisis que será, de rigor, un psicoanálisis, una psicoterapia, una "curación intelectual".

Las obras de Freud (*Psicopatología de la vida cotidiana; El chiste y sus relaciones con el inconsciente; Introducción al psicoanálisis; La interpretación de los sueños; Tótem y Tabú; Psicología de las masas y análisis del yo; La histeria; Inhibición, síntoma y angustia; Psicología de la vida erótica; El porvenir de las religiones; Historiales clínicos,* etc.) han sido traducidas al español por L. López Ballesteros y publicadas en 18 vols. 1922-1934, reimp., 22 vols., 1948-1956. La más reciente y completa edición es la realizada en Londres: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet,* 1940 y siguientes, a cargo de Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower (I. *Studien über Hysterie. Frühe Schriften zur Neurosenlehre.* — II/III. *Die Traumdeutung. Ueber den Traum.* — IV. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens.* — V. *Arbeiten aus den Jahren 1904-1905.* — VI. *Der Witz.* — VII. *Arbeiten aus den Jahren 1906-1909.* — VIII. *Arbeiten aus den Jahren 1909-1913.* — IX. *Totem und Tabu.* — X. *Arbeiten aus den Jahren 1913-1917.* — X. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.* XII. *Arbeiten aus den Jahren 1917-1920.* — XIII. *Jenseits des Lustprinzips.-Massenspsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es.* — XIV. *Arbeiten aus den Jahren 1925-1932.* — XV. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.* — XVI. *Arbeiten aus den Jahren 1925-1932.* — XVII. *Schriften aus dem Nachlass.* — XVIII. *Index der Bände I-XVII*).— Las obras de Adler y Jung han sido indicadas en los correspondientes artículos. — Mucha información sobre el psicoanálisis se hallará en las revistas: *Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*; el *International Journal of Psycho-analysis*; la *Revista de Psicoanálisis* (editada por la Asociación Psicoanalítica Argentina, desde 1946), y *La Psychanalyse, Recherche et enseignement freudiens* (de la Société Française de Psychanalyse, desde 1956). — Sobre el psicoanálisis en general y la doctrina de Freud en particular véase: Oskar Pfister, *Die psychoanalytische Methode,* 1921. (Del mismo autor: *El psicoanálisis y la educación,* t. e. 1932). — C. Häberlin, *Fundamentos de psicoanálisis* (trad. esp., 1926). — P. Federn y H. Meng, Das *psychoanalytische Volksbuch,* 2ª edición, 1928 (trad. esp.: *El psicoanálisis y la vida moderna,* 1933). — Varios autores, *Krisis der Psychoanalyse,* ed. H. Prinzhorn y K. Mittenzwey, I, 1928. — J. de la Vaissière, S. J., *La théorie psychoanalytique de Freud (Archives de Philosophie,* vol. III, cuad. i), 1930 (con abundante bibliografía hasta 1930). — Ernst Schneider, *El psicoanálisis y la pedagogía* (trad. esp., 1932). — Maria Dorer, *Historische Grundlagen der Psychoanalyse,* 1932. — Emilio Mira López, *El psicoanálisis,* 2ª edición, 1936. — Juan José López Ibor, *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis,* 1936. — A. Szalai, *Philosophische Grundprobleme der psychoanalytischen Psychologie. Eine dialektische Studie,* 1936. — Jacques Maritain, *Freudismo y psicoanálisis* (trad. esp. en el volumen *Metafísica de Bergson. Freudismo y psicoanálisis,* 1939). — Charles Baudouin, *La psychanalyse,* 1939 (trad. esp.: *El psicoanálisis,* 1947). — Karen Horney, *New Ways in Psycho-Analysis,* 1939. — Roland Baldiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* 2 vols., reimp., 1948 (trad. esp.: *El método psicoanalítico u la doctrina freudiana,* 1948). — Hubert Benoit, *Métaphysique et Psychoanalyse. Essais sur le problème de la réalisation de l'homme,* 1949. — R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse,* 1950.—W. Hollitscher, *Psicoanálisis y sociología* (trad. esp., 1951).—R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* 2 vols., 1949. — J. J. López Ibor, *La agonía del psicoanálisis,* 1951. — C. L. Musatti, *Trattato di psicoanalisi,* 2 vols., 1950. — M. Victoria. *¿Qué es el psicoanálisis?,* 1953. — Ruth L. Monroe, *Schools of Psychoanalytic Thought,* 1955 (principalmente sobre el freudismo, pero también sobre las escuelas de A. Adler, Erich Fromm, Otto Rank, C. G. Jung, H. S. Sullivan y otros). — J. Nuttin, *Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme,* 1955, 3ª ed., 1962 (trad. esp.: *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre,* 1956). — E. Glover, *Technique of Psychoanalysis,* 1955. — B. F. Skinner, "Critique of Psychoanalytic Concepts and Théories" y A. Ellis, 'An Operational Reformulation of Some of the Basic Principles of Psychoanalysis", en *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis.* 1956, ed. H. Feigl y M. Scriven [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 1]. — S. Nacht, ed., *Psychanalyse d'aujourd'hui,* 2 vols., 1956. — Sidney Hook, ed., *Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy,* 1959. — D. Rapaport, *Die Struktur der psychoanalytischen Theorie,* 1961. — M. Scriven, "The Frontiers of Psychology, Psychoanalysis, and Parapsychology", en *Frontiers of Science and Philosophy,* 1963, ed. R. G. Colodny [University of Pittsburgh Program in the Philosophy of Science, 1]. — Algunas de las obras de J. L. Moreno son: *Das Testament des Vaters,* 1920. — *The Words of the Father,* 1941. — *Group Therapy. A Symposium,* 1946. — *The Théâtre of Spontaneity,* 194T. — *The Psychodrama of God,* 1947.— *Foundations of Sociometry,* 1953. En trad. esp.: *Sociometría y psicodrama,* 1954. — Sobre el "psicoanálisis de grupo": B. B. Wassell, *Group Psychoanalysis,* 1959.

Sobre psicoanálisis existencial en el sentido de Binswanger y otros autores: Rollo Mav, Ernest Angel, H. F. Ellenberger, eds., *Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology,* 1958 [la cita de Binswanger en el texto procede de este volumen]. — Hendrik M. Ruitenberg, ed., *Psychoanalisis and Existencial Philosophy,* nueva ed., 1962. — M. Boss. *Psicoanálisis u analítica existencial* (trad. esp., 1958).

Para el psicoanálisis existencial principalmente en el sentido de Sartre: Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant,* 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada,* 1950) [las citas del texto proceden de esta obra, págs. 567-8 y 659-61. — Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista,* 1950, 2ª ed., 1962.

Para el "psicoanálisis intelectual", véase WITTGENSTEIN (LUDWIG).

PSICOFÍSICA. Véase FECHNER (G. Th), PSICOLOGÍA, WEBER-FECHNER (LEY DE).

PSICOLOGÍA. El término 'psicología' fué usado por vez primera como título de una obra por R. Goclenius en su Ψυχολογία *hoc est de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes et dispu-*

tationes, quorundam Theologorum Philosophorum nostrae aetatis, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit (Marpuirgi [Marburgo], 1590). Literalmente designa la ciencia del alma (ψυχή), el estudio del alma como forma y principio del cuerpo. La psicología es entonces, en cuanto psicología racional, una parte de la metafísica especial, junto con la cosmología y la teología racionales. Sin embargo, esta significación clásica de la psicología ha ido retrocediendo poco a poco como consecuencia de la exigencia de un estudio empírico del alma, y, en última instancia, de los hechos y fenómenos psíquicos en cuanto tales, prescindiendo de toda referencia metafísica. La psicología se ha aproximado así, por una parte, a la ciencia natural, y por la otra a la ciencia del espíritu, entendidas ambas como estudio de objetos reales, a diferencia de los objetos ideales y de los metafísicos. Esta progresiva separación entre la psicología y la metafísica no ha impedido, sin embargo, que en muchas de las teorías psicológicas, con inclusión de las orientadas en la ciencia natural, se hayan insertado a veces supuestos metafísicos, concordando con la frecuente *referencia* de lo empírico a lo metafísico en todas las ciencias. Mas esta referencia no impide que la psicología haya podido constituirse en una verdadera ciencia autónoma e independiente, en el mismo sentido en que la física se ha separado de la metafísica. La independencia de la psicología manifiéstase, por otro lado, no sólo con respecto a la metafísica, sino también a la propia filosofía.

La depuración de lo metafísico en la investigación psicológica se ha efectuado sobre todo a lo largo del siglo XIX. Por otra parte, la autonomía de la psicología no ha tenido lugar sin una previa vinculación de esta ciencia con la física, la biología y la fisiología. Manifestaciones de este paso de lo metafísico a lo físico antes de llegar a una comprensión de la índole peculiar de sus objetos han sido, con diversas variantes, la psicofísica y la psicofisiología, todavía hoy vigentes en múltiples tendencias. En la primera se ha intentado una cuantificación de los fenómenos psíquicos; en la segunda se ha pretendido derivar estos fenómenos de los hechos fisiológicos. Esta derivación es, por otro lado, distinta del reconocimiento de una relación y, por así decirlo, de una solución de continuidad entre lo fisiológico y lo psíquico. Negar esta solución de continuidad equivale a convertir lo psíquico, como forma y principio de lo físico, en una entidad metafísica, y, por lo tanto, a reducir la psicología a la antigua psicología racional. Pero hacer de lo psíquico una simple manifestación de lo fisiológico, una forma de lo fisiológico, equivale a negar la independencia de la psicología. Entre estas dos amenazas de absorción se ha movido hasta el presente la psicología.

El reconocimiento de la independencia de la psicología como ciencia exige, por lo pronto, una determinación precisa y rigurosa de la peculiaridad de sus objetos frente a los que son tratados por otras disciplinas. El objeto de la psicología es lo psíquico, el estudio de los hechos, procesos y fenómenos psíquicos en sus formas y en sus mutuas relaciones. Ahora bien, lo psíquico es metódicamente (y *en parte* ontológicamente) irreductible a otros objetos. No puede confundirse, como se ha apuntado, con lo metafísico. No hay tampoco una identificación ontológica entre los objetos psíquicos y los valores o los seres ideales. Los objetos psíquicos son objetos reales y, por consiguiente, participan en este carácter de una de las notas constitutivas de los objetos físicos. Pero mientras estos últimos añaden a las notas del ser, de la realidad y de la temporalidad, la espacialidad o corporeidad, los objetos psíquicos, aunque apoyados en realidades físicas (biológicas), son incorpóreos y no localizables. Lo psíquico es, pues, una realidad temporal e incorpórea y, a fuer de tal, distinta de las demás realidades que hasta el presente ha descubierto la investigación ontológica.

Pero lo psíquico, como objeto de la psicología, no queda todavía bien definido con la atribución al mismo de las notas generales apuntadas. Los objetos psíquicos son realidades temporales e incorpóreas, pero estas realidades son interpretadas de distinto modo según las diversas tendencias. Semejante interpretación se refiere a la *forma* de lo psíquico y a los supuestos de esta forma, pero no a su realidad. Así, la psicología asociacionista, que es típica de una de las grandes orientaciones de la psicología moderna, interpreta lo psíquico desde el punto de vista atomista y hace del método psicológico un método predominantemente explicativo. En cambio, la psicología más o menos estructuralista atiende a los hechos psíquicos en cuanto totalidades y no en cuanto elementos susceptibles de descomposición y recomposición, por lo cual tiende al método descriptivo y comprensivo. La primera propende a aproximar la psicología a la ciencia natural, y por eso en sus representantes extremos adopta la forma del psicofisiologismo; la segunda, la relaciona con la ciencia cultural y desemboca en una teoría del espíritu. Pero cada una de estas direcciones está atravesada a su vez por notas comunes y, por lo tanto, no susceptibles de facilitar una caracterización definitiva del atomismo psicológico o del estructuralismo. El método, en primer lugar; la mayor o menor inclinación a la experimentación, en segundo término; la preferencia por los hechos conscientes o subconscientes, finalmente, combinados con la interpretación de las formas de la realidad psíquica, convierten a la psicología actual en un mosaico de tendencias que es casi imposible separar entre sí de un modo radical.

Sin embargo, la división antes apuntada en una dirección atomista y en una dirección estructuralista permite una comprensión relativa de lo que caracteriza principalmente a la psicología contemporánea en sus más típicas manifestaciones. En realidad, casi todas las tendencias coinciden actualmente en la necesidad de constituir la psicología en ciencia independiente y autónoma y, por lo tanto, en la necesidad de atenerse a los hechos psíquicos, a diferencia de los procesos fisiológicos y de los objetos metafísicos. De ahí que, en general, la experimentación que representó anteriormente una dirección de la psicología opuesta a la absorción de lo psíquico en lo metafísico, sea defendida hoy por todas las escuelas psicológicas. Lo que varía en ellas no es tanto la exigencia del experimento como el método y la forma de efectuarlo. Para unos, la experimentación consiste en la investigación de las reacciones o compor-

tamientos (psicología objetiva, reflexología, conductismo); para otros, se basa principalmente en la extrospección; otros, finalmente, acentúan la introspección o consideran que ésta debe constituir el fundamento de toda investigación objetiva. La extrospección y la investigación de los comportamientos tienden más bien al naturalismo y representan, hasta cierto punto, una continuación del positivismo psicológico; la introspección, en cambio, se aproxima a la psicología científico-espiritual. Mas la división por los métodos atraviesa, como se ha indicado, tanto las tendencias atomistas como las estructuralistas y no puede constituir un punto de partida para una clasificación de las doctrinas psicológicas. Según E. Pucciarelli (*La psicología de Dilthey*. Pub. Univ. La Plata, XXI. Núm. 10, 1937) las tendencias más importantes pueden agruparse, atendiendo a la orientación y al método, en cinco grupos: (1) Psicología objetiva. (2) Psicología experimental (Wundt y su escuela; Külpe y la escuela de Würzburgo; Ribot y la escuela de París; psicología de la forma). (3) Psicoanálisis (Freud, Jung, Adler). (4) Psicología introspectiva (Bergson, James, Brentano). (5) Psicología científico-espiritual (Dilthey, Spranger). Las tres primeras propenden al naturalismo; la cuarta representa la tendencia a la autonomía de la psicología; la última tiende a subordinar la psicología al conjunto de las ciencias del espíritu. Mas la dificultad de establecer una clasificación precisa deriva no sólo de la existencia de otros caracteres comunes a estas tendencias, sino también del hecho de que cada una de ellas participe más o menos de las orientaciones de las restantes. Así, la psicología de la forma se aproxima, por un lado, a la psicología asociacionista, de la cual partió en gran medida y a la cual intentó superar (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO; ESTRUCTURA), y por otro lado tiene puntos de contacto con la psicología científico-espiritual; la psicología objetiva se identifica con frecuencia con el conductismo o behaviorismo (VÉASE), pero a veces se vincula con otras corrientes, intentando establecer una síntesis, etc. De todos modos, de las numerosas tendencias psicológicas del presente se van destacando cada vez más tres corrientes bien definidas. En primer lugar, la citada psicología científico-espiritual, elaborada sobre todo por los filósofos que consideran como central para la psicología la noción de espíritu (VÉASE); en segundo término, la psicología de tipo analítico-filosófico, cultivada por pensadores que someten los resultados psicológicos a examen con el fin de edificar una teoría amplia de la vida psíquica, individual y colectiva; finalmente, la psicología que puede llamarse en sentido lato "científica" o "científico-positiva", desarrollada por psicólogos y fisiólogos profesionales, muy ligada a las investigaciones biofisiológicas y en particular a los estudios del sistema nervioso. Esta última tendencia va alcanzando el predominio sobre las otras. Característico de ella es que rechaza toda teoría psicológica "total" (incluyendo el behaviorismo), pues considera que las "explicaciones psicológicas" hasta ahora usadas son de tipo "molar" y chocan en la mayor parte de los casos con la investigación empírica. Por eso esta última es cada día más de tipo "molecular", es decir, orientada en el estudio detallado de los fenómenos biológicos, fisiológicos, genéticos, neurofisiológicos y en particular bioquímicos.

Junto con las direcciones mencionadas, la psicología es susceptible de una división debida menos a las preferencias metódicas o de caracterización de la forma de la realidad psíquica que a la acotación de los objetos y a la atención preferente por un grupo de ellos. Así, hay una psicología infantil, juvenil y del adulto, una psicología normal y otra patológica, una psicología evolutiva, una psicología diferencial, una psicología animal y otra humana, una psicología de los fenómenos conscientes y otra de los hechos subsconscientes o inconscientes, una psicología general y otra aplicada, una psicometría, una psicología comparada, una psicología individual y otra colectiva. Atendiendo a la importancia concedida a un grupo determinado de fenómenos psíquicos, hay la psicología del pensar (VÉASE), de los sentimientos (v.), de la voluntad (v.) y, como consecuencia de la unilateral acentuación de ellos, una psicología intelectualista, otra emocionalista y otra voluntarista. Y, finalmente, la psicología, como aplicación a otras esferas de la cultura, puede ser adscrita a diversos fenómenos; entonces se habla de una psicología de la religión, de la raza, de los pueblos, forense, del trabajo, de la técnica, pedagógica, social, criminal, etc.

Exposiciones de doctrinas psicológicas y manuales de psicología pertenecientes a distintas tendencias: Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1873. — Íd., íd., *Grundriss der Psychologie*, 1896 (trad. esp.: *Compendio de psicología*, s/a.). — Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, 1874 (trad. esp. parcial: *Psicología*, 1935). — Harald Höffding, *Psikologi i Omrids paa Grundlag of Erfaring*, 1882 (trad. esp.: *Bosquejo de una psicología basada en la experiencia*, 1904, 2* edición, 1926). — William James, *The Principies of Psychology*, 1890 (trad. esp.: *Principios de psicología*, 2 vols., 1909). — Íd., íd., *A Textbook of Psychology. Briefer Course*, 1892 (trad. esp.: *Compendio de psicología*). — Theodor Ziehen, *Physiologische Psychologie*, 1891. — Íd., íd., *Die Grundlagen der Psychologie*, 1915 (trad. esp.: *Compendio de psicología fisiológica*, 2* ed., 1920). — H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie. I. Die Prinzipien der Psychologie*, 1900. — W. Stern, *Die différentielle Psychologie*, 1911, 3» ed., 1921. — D. Roustan, *Leçons de philosophie. I. Psychologie*, 1912 (trad. esp.: *Psicología*, 9ª ed., 1950). — Karl Bühler, *Handbuch der Psychologie*, 1922. — L. Binswanger, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, 1922. — Joseph Geyser, *Abriss der allgemeinen Psychologie*, 1922 (trad. esp.: *Diseño de psicología general*, 1927). — K. Koffka, *Psychologie*, 1925 (del mismo autor, en trad. esp.: *Bases de la evolución psíquica*, 1926). — C. K. Ogden, *The Meaning of Psychology*, 1926 (trad. esp.: *El A B C de la psicología*, 1947). — Aloys Müller, *Psychologie*, 1927 (trad. esp.: *Psicología*, 1933; *reed.*, 1937). — G. Dwelshauvers, *Traité de psychologie*, 1928, nueva ed., 1934 (trad. esp.: *Tratado de psicología*, 1930). — A. Pfänder, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, 1933. — Kurt Lewin, *Principies of Topological Psychology*, 1936. — D. Roustan, *Psicología* (trad. esp., 4» ed., 1938). — Maximilian Beck, *Psychologie, Wesen und Wirklichkeit der Seele*, 1938 (trad. esp.: *Psicología. Esencia y realidad del alma*, 1947). — Roberto Agramonte, *Psicología*, 3 vols., 1939; varias ediciones. — L. J. Guerrero,

Psicología, 1939, 18» ed., 1963. — Teodoro de Soria Hernández, *Psicología*, 4ª ed., 1940. — Paul Guillaume, *Introduction à la Psychologie*, 1942. — Maurice Pradines, *Traité de Psychologie générale*, 1943 (trad. esp.: *Tratado de psicología general*, Z vols., 1962). — Agostino Gemelli y G. Zunini, *Introduzione alla Psicologia*, 1947. — Oswaldo Robles, *Introducción a la psicología científica*, 1948. — J. Larstsinin, *¿Qué es la psicología?*, 1953. — Marcos Victoria, *Introducción a la psicología*, 1955. — Miguel Cruz Hernández, *Lecciones de psicología*, 1960. — José Luis Pinillos, *Introducción a la psicología contemporánea*, 1962. — Jean Piaget, Paul Freisse, eds., *Traité de psychologie expérimentale*, 1963 y sigs. — Manuales de psicología: Varios autores, *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, ed. Koffka, 3 vols., 1922. — Varios autores, *Nouveau Traité de Psychologie*, ed. G. Dumas, 10 vols., 1923-1924; nueva ed., I (1930), II (1932), III (1933), etc. (trad. esp. *Nuevo tratado de psicología*, dir. por A. Calcagno). — La *Psychologia rationalis* en sentido tradicional está expuesta en los manuales de filosofía escolástica o tomista; una adaptación a la psicología contemporánea en el tomo I *(Psicología)* del *Curso de Filosofía* del Cardenal Mercier (trad. esp., 1942). — Para psicología experimental véase especialmente: J. Froebes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 vols., 1915-1920, 3· ed., 1923-1929 (trad. esp.: *Tratado de psicología experimental*, 2 vols., 1941, 2· ed., 1933-1934, 4ª ed., 1950. — Agostino Gemelli, *Nuovi metodi e orizzonti délia psicologia sperimentale*, 1926. — Walter Blumenfeld, *Introducción a la psicología experimental*, 1946. — Manuel Barbado, O. P., *Estudios de psicología experimental*, 2 vols., 1946-1948. — Sobre las corrientes contemporáneas: J. V. Viquiera, *La psicología contemporánea*, 1930. — W. Dörfing, *Die Hauptrichtungen in der neueren Psychologie*, 1932. — H. Henning, *Die Psychologie der Gegenwart*, 2ª edición, 1932. — R. Müller-Freienfels, *Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie*, 1933. — A. Messer, *Introducción a la psicología y direcciones psicológicas del presente* (trad. esp., 1934, del libro *Psychologie*, 1914). — Emilio Mira y López, *Problemas psicológicos actuales*, 1940. — Sobre crisis de la psicología: Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie*, 2* edición, 1929. — Hans Driesch, *Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart*, 1926. — E. R. Jaensch, *Die Lage und Aufgabe der Psychologie*, 1933. — Sobre psicología de las situaciones vitales: E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 1942. — Sobre psicología y lógica, y sobre lógica de la psicología: J. R. Kantor, *Psychology and Logic*, I, 1945. — C. C. Pratt. *The Logic of Modern Psychology*, 1939. — Sobre psicología filosófica y problemas filosóficos de la psicología: H. Reith, An *Introduction to Philosophical Psuchology*, 1956. — J. H. Woodger, *Physics, Psychology, and Medicine*, 1956. — Jesús Muñoz, S. J., *Psychologia philosophica*, 1961 [Cursus philosophicus Comillensis]. — Charles F. Wallraff, *Philosophical Theory and Psycholosical Fact: An Attempt at Synthesis*, 1961. — James E. Royce, *Man and His Nature: a Philosophical Psychology*, 1961. — Henryk Misiak, *The Philosophical Roots of Scientific Psychology*, 1961. — E. H. Madden, *Philosophical Problems of Psychology*, 1962. — Historia de la psicología: H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 1880-1884, reimp., 1961-1963. — George Sidney Brett, *History of Psychology*, 3 vols., 1912-1921 (trad. esp.: *Historia de la psicología*, 1963). — Otto Klemm, *Geschichte der Psychologie*, 1911 (trad. esp.: *Historia de la psicología*, 1929). — E. G. Boring, A *History of Expérimental Psychology*, 1929, 2ª ed., 1950. — Sobre psicología medieval: K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, 1876. — Diccionario: Howard C. Warren, *Diccionario de psicología* (traducido al esp. y revisado por E. Imaz, A. Alatorre, L. Alaminos, 1948). — Varios autores, *Vocabulaire de la psychologie*, ed. H. Piéron, 1953, 2» ed., 1957.

PSICOLOGISMO es la tendencia a considerar la psicología como el fundamento y centro de toda investigación filosófica. El psicologismo es, sobre todo, la tendencia a reducir a la psicología la lógica o la teoría del conocimiento. En ambos casos se considera como el objeto propio de estas dos últimas disciplinas lo que no es más que uno de los términos de la relación *sujeto-objeto*, en vez de atenerse, en la lógica, a un cierto lenguaje, y, en la teoría del conocimiento, a la relación misma entendida como relación *sujeto cognoscente-objeto del conocimiento.* También se llama psicologismo la tendencia a considerar la psicología como el centro o, por lo menos, como la propedéutica de todo saber cuando se estima que éste es siempre saber existente en un sujeto psicofísico y, por lo tanto, determinado por él. El psicologismo se convierte muchas veces en fisiologismo y éste en biologismo y aun en materialismo. La lucha contra el psicologismo en la lógica y, a través de ella, en la teoría del conocimiento ha sido uno de los primeros propósitos de la fenomenología que se ha presentado, por lo pronto, como una reivindicación del carácter peculiar de los objetos lógicos. El psicologismo ha sido combatido, en efecto, por Husserl en cuanto relativismo, sin que importara para el caso que procurara evitar tales reproches haciéndose psicología trascendental. Pues "toda teoría —dice Husserl— que considera las leyes lógicas puras como leyes empírico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que (a la manera de los aprioristas) las reduce de un modo más o menos místico a ciertas 'formas primordiales' o 'funciones' del entendimiento (humano), a la 'conciencia en general' (como 'razón genérica' humana), a la 'constitución psicofísica' del hombre, al *intellectus ipse*, que como facultad innata (en el género humano) precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc., es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico" (*Inv. log.*, trad. Morente-Gaos, I, § 38). Pero aunque calificaba de relativistas y en última instancia de escépticas a aquellas teorías que, inspiradas en Kant, ponían aparte algunos principios lógicos como principios de los juicios analíticos, Husserl combatía sobre todo lo que llamaba la forma extrema del psicologismo relativista, tal como se manifestara en los lógicos empiristas ingleses (Mill, Bain) y alemanes (Wundt, Sigwart, Erdman, Lipps).

W. Schuppe, "Psychologismus und Normcharakter der Logik", *Archiv für systematische Philosophie*, VII (1901), 1-22. — Melchior Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, 1902. — K. Heim, *Psychologismus oder Antipsychologismus?*, 1902. — D. Michaltschew, *Philosophische Studien. Beitrag zur Kritik des modernen Psychologismus*, 1909 (prólogo de Johannes Rehmke). — Martin Heidegger, *Die Lehre rom Urteil im Psychologismus*, 1914 (Dis.). — Willy Moog, *Logik, Psychologie, Psychologismus*, 1920. — Hans Pfeil, *Der Psychologismus im englischen Empirismus*, 1934. — José Gaos, *Introducción a la fenomenología, seguida de la*

crítica del psicologismo en Husserl, 1960 [*La crítica del psicologismo en Husserl* es la tesis doctoral de J. G. (1930)].

PSÍQUICO. En varios artículos (por ejemplo, ALMA, CUERPO, ESPÍRITU, MATERIA, PARALELISMO, PERCEPCIÓN) nos hemos referido al muy debatido problema de la relación entre lo psíquico y lo físico, lo mental y lo material, el alma y el cuerpo, etc. Se trata de un problema sumamente complejo por varias razones: (1) Porque no siempre se da la misma significación a los varios términos empleados: 'lo psíquico', 'el alma', etc. (2) Porque no siempre se da la misma significación a la expresión 'está relacionado con'. (3) Porque el modo de plantearse el problema, y no digamos las soluciones ofrecidas, están determinados en buena parte por una muy complicada trama de creencias, opiniones, formas culturales, etc., etc.

En el presente artículo nos limitaremos a dar algunas precisiones sobre "la cuestión de lo psíquico", especialmente tal como ha sido planteada desde un siglo a esta parte, aun cuando ocasionalmente nos referiremos a concepciones anteriores.

La cuestión de la naturaleza de lo psíquico no coincide siempre con la cuestión de la naturaleza del alma; en el artículo ALMA hemos visto ya, en efecto, que la voz 'alma' tiene, o, si se quiere, ha tenido, muchas acepciones. En algunos casos puede afirmarse que el alma y la psique son lo mismo; en otros casos, en cambio, se concibe el alma como algo que trasciende a sus operaciones psíquicas, aun cuando se reconozca que éstas no son independientes del alma. Tampoco coincide la cuestión de la naturaleza del alma con la cuestión de la naturaleza del entendimiento, la inteligencia, etc., que, según hemos visto en los artículos correspondientes, han sido objeto de muy diversas definiciones. En la época moderna ha sido común identificar "psique" y "mente" (VÉASE), de tal suerte que muchas veces el adjetivo 'psíquico' es equiparado al adjetivo 'mental'; sin embargo, en español esta equiparación es menos común que en otras lenguas, como en inglés, donde los términos *Mind* y *mental* tienen significaciones no siempre equivalentes a las que tienen en español los vocablos 'mente' y 'mental'.

Aquí entenderemos 'psíquico' como un adjetivo que cualifica ciertos actos como "pensar", "querer", "amar", "odiar", "intentar", etc., actos que ejecutan ciertos seres que se suponen dotados para ello, ya sea por poseer ciertas "facultades", o por estar organizados de cierto modo. Aunque esta caracterización de lo psíquico es, por decirlo así, "mínima", se plantean de inmediato diversos problemas, que enumeraremos sumariamente, y para cada uno de los cuales señalaremos algunas de las opiniones principales mantenidas. Debe advertirse que la enumeración anunciada no prejuzga que haya un orden de problemas determinados, de suerte que los enumerados primero sean más básicos o fundamentales que los que vienen luego. Tampoco prejuzga en qué medida cada problema es independiente de los demás.

Uno de tales problemas es el de la naturaleza de lo psíquico. Generalmente, se plantea este problema en relación con el de la naturaleza de lo físico, cuando menos en tanto que la dilucidación del primero puede contribuir a comprender mejor el segundo, y viceversa. Muchas son las opiniones acerca de este problema. Otros estiman que lo psíquico posee propiedades tales como la temporalidad, pero como también lo físico es temporal, se aclara que lo psíquico, en cambio, no es espacial. Según ello, lo psíquico se caracterizaría por su temporalidad y su inespacialidad. Otros consideran que el rasgo capital de lo psíquico —o de los "fenómenos psíquicos"— es la intencionalidad (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD). Otros destacan la "interioridad" de lo psíquico, a diferencia de la "exterioridad" de lo físico. Otros ponen de relieve que el rasgo capital de lo psíquico es el ser consciente (véase CONCIENCIA). Otros indican que lo psíquico se caracteriza por ser esencialmente un modo de comportarse, modo que puede ser percibido por un observador.

Otro problema es el de qué relación hay entre lo psíquico y lo físico. Unos indican que lo físico se reduce a lo psíquico, y entienden este último como algo "espiritual". Otros señalan que lo psíquico se reduce a lo físico, manifestando que a cada fenómeno psíquico corresponde un determinado fenómeno físico o que a cada fenómeno psíquico corresponde un determinado complexo de fenómenos físicos. Otros estiman que no es menester hablar de "reducción" de lo psíquico a lo físico, porque lo que sucede es que no hay, propiamente hablando, fenómenos psíquicos o fenómenos físicos, sino un solo tipo de fenómenos que aparecen como físicos o psíquicos según el punto de vista desde el cual se consideren, el lenguaje en el cual se describan, etc. Otros proponen alguna realidad "intermedia" entre lo psíquico y lo físico —una realidad "somatopsíquica" o "psicosomática", que sería algo así como el conjunto ordenado de ciertos procesos físicos — o, más exactamente, neurofisiológicos.

Un tercer problema es el de si lo psíquico, sea lo que fuere, es coextensivo a lo orgánico, o bien si se confina a los seres humanos. Las respuestas a este problema dependen en gran medida del modo como se haya previamente definido la naturaleza de lo psíquico.

Los modos de afrontar estos tres problemas son diversos, pero pueden confinarse a tres principales. Por un lado, puede usarse lo que llamaremos "reflexión" — la cual puede ser, según los casos, "especulativa" o bien "crítica". Consiste tal "reflexión" en un análisis filosófico de lo psíquico y sus problemas, usualmente auxiliado por los resultados de la investigación científica, o por las experiencias propias, o ambas, pero sin que sea un simple sumario de tal investigación o de tales experiencias. Por otro lado, puede usarse la información que proporciona, o puede proporcionar, a tal efecto la psicología, aunque hay que advertir que, en virtud de las diversas concepciones psicológicas que se han manifestado (asociacionismo, behaviorismo, psicología de la estructura, psicoanálisis, etc., etc.), la "información psicológica" está muy lejos de ser decisiva y, por otro lado, lo que "la psicología diga al respecto está condicionado en parte por una estructura teórica que en sí misma puede ser objeto de reflexión del tipo llamado "crítico". Finalmente, puede tratarse la cuestión de lo psíquico desde un punto de vista "lingüístico", es decir, examinarse sobre todo si las descripciones de hechos psíquicos son o no lógicamente distintas de las descripciones de fenómenos físicos.

Véanse las bibliografías de ALMA;

CONCIENCIA; CUERPO; INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD, en las cuales figuran varias obras que pueden consultarse para los problemas antes enumerados. Indicaremos aquí simplemente varios escritos recientes sobre "lo psíquico" o "lo mental": Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, 1949. — Franz Grégoire, *La nature du psychique*, 1957 (trad. esp.: *La naturaleza de lo psíquico*, 1961). — Peter Geach, *Mental Acts. Their Content and Their Objects*, 1957 [Studies in Philosophical Psychology, ed. R. F. Holland]. — P. F. Strawson, "Persons"; H. Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical"; y W. Sellars y R. M. Chisholm, "Intentionality and the Mental", todos en el volumen *Concepts, Théories, and the Mind-Body Problem*, 1958, ed. H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2]. — William Feindel, ed., *Memory, Learning, and Language. The Physical Basis of Mind*, 1961. — Charles F. Wallraff, *Philosophical Theory and Psychological Fací: An Attempt at Synthesis*, 1961. — J. H. Greidanus, *Fundamental Physical Theory and the Concept of Consciousness*, 1961. — Friedrich Seifert, *Seele und Bewusstsein. Betrachtungen zum Problem der psychischen Realität*, 1962. — W. Ross Ashby, G. Bergmann, H. B. Veatch, H. Feigl *et al.*, *Theories of the Mind*, 1962, ed. Jordan M. Scher.

PTOLOMEO (CLAUDIO PTOLOMEO) (CLAUDIUS PTOLEMAEUS) (*fl.* 127 a 150) es conocido sobre todo como astrónomo, y especialmente por haber dado su nombre al sistema predominante hasta Copémico. Desde el punto de vista filosófico, es considerado como un peripatético, pero estuvo tan influido en la mayor parte de sus obras por tendencias platónicas, estoicas y neopitagóricas que, en realidad, puede ser calificado de filósofo ecléctico. La única excepción en este sincretismo es su obra astronómica y matemática, Μαθηματική σύνταξις (el famoso *Almagesto*), basada en Hiparco. En cambio, en sus escritos filosóficos Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ, Αρμονικά y Τετράβιβλος, la tendencia sincretista es patente. En la primera de las tres últimas obras Ptolomeo trató el famoso problema de "la parte superior del alma", el ἡγεμονικόν, que fue tan debatido por los filósofos del estoicismo medio, con soluciones muy parecidas a las dadas por éstos; la influencia de Posidonio parece considerable tanto en este escrito como en el último citado.

Ed. del Τεβτ6ιράλος por J. Camerarius, 1535 (la ed. latina por Melanchton, Basilea, 1553). Ed. de *Harmonica* (en latín por A. Gogavinus, Venetiae, y de 'Αρμονικά (en griego), por J. Wallis, Oxon., 1682, 1699. Ed. de Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ por F. Hanow, 1870. — *Claudii Ptolomaei Opera qua exstant omnia* (Teubner): I, l y 2 (1898-1907); II, 1907; III, l (1940); III, 2 (1952). — Véase F. Boll, "Studien über C. Pt., ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie", *Jahrbuch für klass. Phil.* Suppl, XXI (1894), 51-224. — L. Schönberger, *Studien zur l Buch der Harmonik des C. P.*, 1914. — Artículos de F. Lammert (*Wien. Studien*, XXXIX [1917], XLI [1919], XLII [1920]; *Berl. Wochenscrift*, 1919; *Hermes*, LXXII [1937]).

PUESTO. Véase DADO; PONER, POSICIÓN.

PUFENDORF (SAMUEL FREIHERR VON) (1632-1694) nac. en Dorf-Chemnitz (Sajonia), fue profesor desde 1661 en Heidelberg y desde 1672 a 1677 en Lund (Suecia). En este último año fue nombrado historiador oficial en Estocolmo y a partir de 1688 ejerció el cargo de historiador de la corte en Berlín. Pufendorf se distinguió por sus estudios de filosofía del Derecho, los cuales llevó a cabo bajo la doble influencia de Grocio y de Hobbes. En el espíritu de este último concibió el Estado como nacido de la necesidad de evitar el caos a que conduciría la entrega de los individuos a sus propios impulsos, pero, a diferencia de Hobbes, no estimó que los individuos abandonados a sí mismos diesen origen a una guerra feroz de todos contra todos, sino a un estado insoportable de completa inseguridad. Como otros autores modernos, Pufendorf explicó el origen del Estado mediante un pacto, pero, lo mismo que en los otros casos, se trata de una explicación racional y no de una descripción genética. Característico de Pufendorf era su equiparación del Derecho natural con la voluntad divina; ello permitía, en su opinión, entender las normas universales del Derecho racionalmente, sin necesidad de recurrir a la revelación. En las disputas religiosas Pufendorf se manifestó firme partidario de la tolerancia (VÉASE).

Obras: *Elementorum iurisprudentia universalis libri duo*, 1660 [ed. crítica y traducción inglesa por W. A. Oldfather, 2 vols., Oxford, 1931]. — *De statu imperii Germanici ad Laelium fratrem Dominum Trezolani liber unus*, 1667 [publicado bajo el pseudónimo: Severinus de Monzambano]. — *De turc naturae et gentium libri octo*, 1672 [resumida en *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo*, 1673 (ed. crítica y trad. inglesa por F. G. Moore, 2 vols., 1927)]. — *Eris Scandica*, 1686.

Véase F. Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs*, 1900. — Hans Welzel, *Die Naturrechtlehre S. Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, 1930, nueva ed., 1958.

PULCHRUM. Véase BELLO, TRASCENDENTALES.

PURO. Rudolf Eucken (*Geistige Strömungen der Gegenwart*, B, 1. a> ha hecho observar que lo que se ha llamado *a priori* (VÉASE) corresponde a lo que se llamó oportunamente "puro", concepto que "tiene también una larga historia". Eucken da varios ejemplos de tal uso de 'puro': νοῦς καθαρός (inteligencia pura o nous puro) en Anaxágoras, en el sentido de "inteligencia sin mezcla", es decir, lo que luego se llamará "puramente espiritual" o "puramente inteligible", sin nada de sensible; "conocimiento puro" o conocimiento sin ningún elemento sensible, en los neoplatónicos; la *intellectio pura* de Descartes, o intelección que no se refiere a ninguna imagen corpórea; el *reiner Verstand*, la *reine Vernunft* y la *ratio pura* de Wolff, de Gottsched y otros autores; y, desde luego, la *reine Vernunft*, de Kant.

Estimamos que Eucken tiene razón en parte; en efecto, en la idea de una inteligencia pura o sin mezcla, de un conocimiento puro y de una razón o entendimiento puros se halla incluida (cuando menos en parte) la noción de lo *a priori*. Sin embargo, consideramos que no se puede equiparar simplemente "puro" y *a priori*. Por un lado, como hemos visto en el artículo sobre este último concepto, hay en el mismo varias notas que no se hallan, o no se hallan siempre, en las diversas ideas de "puro" antes introducidas. Por otro lado, hay otros usos de 'puro' además de los mencionados por Eucken en los que la noción predominante es la de ausencia de mezcla y no prioridad en el orden del conocimiento. Tal ocurre cuando 'puro' se usa

para calificar principios de la realidad, modos de ser, etc.: así, *actus purus, potentia pura, forma pura, materia pura, esse purum, privatio pura, quidditas pura,* etc., etc. En todos estos casos el adjetivo 'puro' indica que aquello de que se dice que es puro se halla libre de algo que puede alterar (o adulterar) su naturaleza. Tal ocurre asimismo en otros casos como en "verdad pura", "afirmación pura", "negación pura", "pasión pura", etc., etc. 'Puro' se ha usado también en el sentido de 'simple'. Asimismo se ha usado en sentido "ético" para indicar en la mayor parte de los casos un valor positivo, pues aunque haya valores negativos que pueden calificarse de "puros" (puede haber un "puro mal" no menos que un "bien puro"), es usual estimar que lo que tiene un valor negativo lo tiene porque de algún modo está "mezclado" o "adulterado". Como sustantivo —"pureza"—, lo puro indica un estado o de "inocencia" o de "ausencia de pecado" — en este último caso, ya sea porque no haya habido pecado, o porque haya sido "perdonado" o "remitido". El último sentido de 'puro' y de 'pureza' está relacionado con frecuencia con los llamados "procesos de purificación del alma", de los que tenemos ejemplos, dentro de la filosofía, en el "orfismo" y en el "platonismo".

El vocablo 'puro' desempeña un papel importante en el pensamiento de Kant, el cual ha usado a menudo 'puro' *(rein)* en varias expresiones centrales: razón pura, *reine Vernunft;* razón pura práctica, *reine praktische Vernunft;* intuición pura, *reine Anschauung* [del espacio y del tiempo]; conceptos puros del entendimiento, *reine Verstandesbegriffe* [categorías], etc. En muchos casos 'puro' equivale para Kant a *a priori,* como cuando dice que el conocimiento *a priori* se llama *puro* cuando no hay en él ninguna mezcla de empírico; el conocimiento puro es aquel en el cual no hay ninguna mezcla de experiencia o sensación. Con ello tenemos un sentido de 'puro' que, en efecto, se equipara a *a priori,* de modo que lo que hemos dicho antes acerca de la posibilidad de diferencias de significación entre 'puro' y *a priori* parece carecer de fundamento. Sin embargo, debe tenerse presente que en el caso de Kant lo puro es puro, porque es *a priori* (con toda la carga gnoseológica que tiene aquí *a priori) y* no al revés.

También han usado el término 'puro' otros filósofos modernos después de Kant; así, por ejemplo, Yo puro *(reine Ich),* en los idealistas postkantianos; experiencia pura *(reine Erfahrung)* en Avenarius; el espíritu como acto puro *(spirito come atto puro)* en Gentile, etc. En todos estos, y otros, casos hay algo de común en el sentido de 'puro', pero ello no quiere decir que el significado sea siempre exactamente el mismo en todos. Así, por ejemplo, en Avenarius la experiencia pura es la experiencia en cuanto experiencia "neutral" (v.), previa a toda división entre lo físico y lo psíquico.

A veces se usa 'puro' en contraposición con 'aplicado' (como "ciencia pura" y "ciencia aplicada"; "matemática pura" y "matemática aplicada"), pero este uso pertenece al lenguaje corriente y no al filosófico *stricto sensu.*

PŪRVA-MĪMĀMSĀ. Véase FILOSOFÍA INDIA, MIMAMSA.

PURUSA. Véase PRAKRITI, SANKHYA.

Q

QADARIES. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

QUAESTIO. En el artículo PREGUNTA nos hemos referido a las interpretaciones lógica y existencial de la pregunta o interrogación, dejando para el presente artículo la descripción de los varios tipos de preguntas de que se ha hablado usualmente en la literatura filosófica.

Desde Aristóteles se ha hablado de cuatro tipos de pregunta. Se puede, en efecto, preguntar: 1. Si algo es *(an sit)*, y especialmente si algo existe; 2. Qué es *(quid sit)* lo que es, o existe; 3. Cómo es *(qualis* sit) lo que es, o existe; 4. Por qué es *(cur* sif) lo que es. La pregunta 1 se refiere a la existencia del objeto considerado. La pregunta 2 se refiere a la esencia (VÉASE) o quiddidad (VÉASE) del objeto. La pregunta 3 se refiere a las propiedades que tiene el objeto. La pregunta 4 se refiere a la causa o causas que han producido el objeto. Cada una de estas preguntas puede, a su vez, descomponerse en otras. Así, la pregunta 1, aunque por lo común se refiere a la existencia (VÉASE), puede referirse asimismo al ser y, de modo más propio, a la realidad (véase REAL Y REALIDAD). La pregunta 2 puede descomponerse en tantas preguntas como tipos de esencia, quiddidad, naturaleza, etc. se consideren. La pregunta 3 puede referirse a las propiedades de un objeto en los varios sentidos de 'propiedad'; puede referirse a ciertas determinaciones del objeto, al modo como el objeto se comporta, etc. La pregunta 4 puede, y suele, referirse a la causa eficiente, pero también puede referirse a otras especies de causa (VÉASE).

El interés predominante por una de las anteriores preguntas revela en gran parte el tipo de pensamiento filosófico propuesto. Lo revela también el que se considere una o varias de dichas preguntas como improcedentes, inútiles, imposibles de responder, etc. En diversos tipos de pensamiento filosófico se rechaza el preguntar si algo es o existe y qué esencia, naturaleza, quiddidad, etc. tiene, y se pone de relieve el preguntar cómo algo es y por qué es. Además, en ciertos tipos de pensamiento se supone que preguntar por qué algo es, es ir más allá de los "fenómenos" y, por tanto, todo preguntar debe consistir en un preguntar cómo el objeto es, es decir, cómo se comporta.

A los tipos de pregunta arriba indicados, y a las diversas subpreguntas aludidas, pueden agregarse algunos otros. Así, por ejemplo, puede preguntarse por las relaciones que un objeto mantiene con otros. Aunque esta pregunta podría incluirse en el tipo de pregunta 3, el problema de las relaciones es suficientemente importante para dar lugar a otro tipo de pregunta. Puede también preguntarse por la clase a que pertenece un objeto. Esta pregunta podría incluirse en el tipo de pregunta 2, pero siempre que identificáramos —lo que no es siempre el caso— 'clase' con 'esencia' o 'quiddidad'. Puede preguntarse asimismo por el sentido que tiene un objeto, después de establecer que el objeto tratado se determina por su sentido más bien que por su ser.

La significación de *quaestio* en la escolástica medieval ha sido tratada en el artículo DISPUTACIÓN. En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de "cuestiones": las *Quaestiones disputatae y* las *Quaestiones quodlibetales (de quolibet,* es decir, *de quolibet ad voluntatem cujus-libet).*

QUAKERS (QUÁKEROS). Véase CUÁQUEROS.

QUATERNIO TERMINORUM. Véase SOFISMA.

QUEHACER. Véase ORTEGA Y GASSET (JOSÉ), PROYECTO, VIDA, VOCACIÓN.

QUEVEDO [Y VILLEGAS] (FRANCISCO DE) (1580-1645) nació en Madrid. Nos interesa aquí únicamente lo que se pueda decir de Quevedo desde el punto de vista filosófico — aunque toda seria consideración de Quevedo desde este punto de vista debería tener en cuenta su obra literaria en la cual se manifiesta su "forma de pensar" y hasta sus "formas de pensar". En el pasado se consideró a veces a Quevedo como inclinado al estoicismo a causa de su versificación del *Manual* de Epicto, y a veces como inclinado al epicureismo a causa de la "Apología de Epicuro" incluida en dicha versificación. Luego se lo consideró como un "moralista" — del tipo de Gracián, La Rochefoucauld, Vauvenargues, etc. Aunque hay algunas razones para defender dichos modos de estudiar a Quevedo filosóficamente, hoy se tiende a interpretar a Quevedo como un autor a quien interesa sobre todo la vida humana y especialmente la vida humana en conflicto consigo misma. Este conflicto se expresa en parte en la constante tensión que hay en Quevedo entre lo burlesco y lo grave, lo sarcástico y lo angustioso, lo picaresco y lo meditabundo. Pero este conflicto no es, según ha indicado Laín Entralgo, una "disociación"; es más bien el resultado de una concepción de la vida humana como algo vano e inconsistente y como una constante anticipación de su propio fin. De ahí la importancia que tiene en Quevedo la idea de la muerte. Por eso es posible descubrir en Quevedo —especialmente en algunos de sus poemas— temas de carácter "existencial", tal como, por ejemplo, y de modo eminente, el tema del cuidado (VÉASE). El cuidado es una consecuencia de la constante conciencia del "pasar" y esta conciencia hace que el hombre se sienta a sí mismo como polvo, ceniza, humo y nada. Ahora bien, hay en Quevedo una constante aspiración a superar esta "nada" de la existencia por medio de cuando menos dos posibilidades: una, la posibilidad de la "vida eterna" que aguarda al hombre después de con-

vertirse en polvo; otra, la posibilidad de que dentro del mismo polvo y ceniza haya una "llama" y un "sentido" — o bien ambas posibilidades a un tiempo, pues puede suceder que la primera sea la concreta expresión, en términos de creencia religiosa, de la segunda, o que la segunda sea la vivencia concreta de la creencia religiosa. En todo caso, pueden encontrarse en Quevedo muchos elementos de antropología filosófica; estos elementos no se articulan en un "sistema", ni se expresan en el lenguaje filosófico académico, pero no son por ello menos hondamente pensados.

A esta "antropología filosófica" de Quevedo puede añadirse su concepción de la vida política y de la sociedad humana, en particular sus ideas sobre la "política de Dios" como ideal de justicia.

Todas las obras de Quevedo son pertinentes para un estudio de sus ideas filosóficas en el sentido antes apuntado, pero pueden destacarse algunos de sus sonetos (especialmente los poemas llamados a veces "Poemas metafísicos"); *La cuna y la sepultura; La Providencia de Dios; Marco Bruto; Política de Dios y Gobierno de Cristo.* — Ediciones de obras en la Biblioteca de Autores Españoles, XXIII, XLVIII y LXIX; en los Bibliófilos Andaluces, 3 vols., 1897-1907, ed. Fernández Guerra y Menéndez y Pelayo; ed. Luis Astrana Marín, 2 vols., 1932.

Las obras sobre Quevedo son numerosas. Para una biografía puede consultarse: Luis Astrana Marín, *La vida turbulenta de Quevedo,* 1945. — Sobre aspectos filosóficos en Quevedo, pueden recomendarse: el libro de René Bouvier, *Qvevedo, "homme du diable, homme de Dieu"*, 1929; trad. esp.: *Ç., hombre del diablo, hombre de Dios,* artículos de A. Wagner de Reyna (en *Realidad,* VI, 17-18 [1949], 154-76), Pedro Laín Entralgo (en su obra *Vestigios* [1948], págs. 17-46), C. Láscaris Comneno (en *Revista de Filosofía* [Madrid] [1950] y en *Crisis* [1955]).

QUIDDIDAD. Varios filósofos árabes usaron el vocablo *Māhiyya* para traducir la expresión aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι a la cual nos hemos referido en el artículo ESENCIA, pues dicha expresión aristotélica significa literalmente "lo que era antes de haber sido" o "el que era un ser", y esta significación es la misma que la significación de 'esencia', o por lo menos de uno de los modos de entender esencia'. Los árabes introdujeron otros términos para lo que nosotros llamamos 'esencia' o algunos modos de ser esencia; así, por ejemplo, *Huwiyya* (que se ha traducido por "ipseidad", *ipseitas*), *Anniyya* (que corresponde más o menos a lo que se ha llamado haecceidad, *haecceitas*), *Sūra* (que corresponde a *forma*), etc. De todos los términos usados al respecto los que nos interesan más aquí son el ya citado *Māhiyya y Haqīqa.* Ambos han sido tomados como equivalentes a lo que los escolásticos latinos llamaron *quidditas*, pero especialmente el primero, *Māhiyya.* Según indica A.-M. Goichon en un comentario a su traducción del *Kitāb al-Išārāt wa-l Tanbīhāt (Livre des Directives et Remarques,* 1951, pág. 307), de Avicena, este autor árabe —que fue posiblemente el que más influyó sobre los escolásticos en punto a la cuestión que nos ocupa— empleó *Huwiyya* (usamos la transcripción española de los términos árabes que propone la escuela arábiga española y que sigue Miguel Cruz Hernández; Cfr. su antología de Avicena titulada *Sobre metafísica* [1950], pág. 205) correspondiente a la expresión aristotélica (τὸ) ὄν en cuanto esta expresión designa la substancia individual, la substancia-sujeto. Esta substancia, cuando es designada mediante un término abstracto, en cuanto se toma por oposición a la substancia segunda o substancia-atributo, es designada por Avicena por el término *Māhiyya.* "A propósito de *Māhiyya* —escribe Goichon—, de quien nadie da estimología más satisfactoria de la que hace venir esta palabra de *mā y* de *huwa*, notemos que Jurjānī, *Ta 'rifāt*, art, "Māhiyya", se niega, como Sprenger, a admitir que procede de *mā* después de la sustitución del 'hamza' por una h" (Cfr. de Goichon también *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina,* suplemento al *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā [Avicenne],* Nº 679).

En todo caso, *Māhiyya* parece corresponder casi punto por punto a τὸ τί ἦν εἶναι, expresión que ha sido traducida por *quod quid erat esse.* Esta expresión responde a la pregunta *quid est,* a diferencia de cualquier expresión que corresponda a la pregunta *an sit,* es decir, a la pregunta acerca de la existencia. Como dice Avicena en *Dānesh - nāmé* [en persa] (Cfr. trad. francesa por Mohammad Achena y Henri Masse, *Le Livre de Science,* tomo I [1955], pág. 116), "una cosa es la existencia *(anniyya) y* otra cosa es la esencia [quiddidad] *(māhiyya)"* — recuérdese que, en el pensamiento de Avicena, la existencia se distingue de la esencia porque la existencia es accidental, de modo que se "agrega", por decirlo así, a la esencia. Según indicamos antes, los escolásticos usaron, en vez de *Māhiyya, quidditas,* como forma sincopada de *quod quid crat esse.* S. Breton *(Essence et existence,* 1962) escribe que el término *quidditas* ofrece grandes ventajas y especialmente la siguiente: "que la esencia, cuando se la mira desde un punto de vista fenomenológico, es ante todo una cuestión". De ahí que algunos escolásticos hayan hecho con frecuencia de la *cuestión* una respuesta al sustantivar el interrogativo *quid est?*, transformándolo en *quidditas.*

Ahora bien, *quidditas* —o, como transcribimos, quiddidad— puede emplearse para referirse a la esencia de un modo general, o para referirse a un modo de entender la esencia. Este último uso es el más común, ya que hay otros términos empleados al referirse a la esencia — términos como 'forma', 'ipseidad' (para algunos modos de ser esencia) y, desde luego, el propio vocablo 'esencia', *essentia.* Entre los diversos modos de entender la esencia como *quidditas* se halla la propuesta por Alberto el Grande y Santo Tomás, es decir, la esencia como forma que, unida a la materia, determina a ésta en lo que es. La *quidditas* no es, pues, o no es necesariamente, el universal como tal, sino que puede ser el universal en cuanto determina a la cosa en lo que es, *quid est.* Santo Tomás ha escrito *(De ente et essentia,* cap. 1) que "lo que sitúa a una realidad dentro de su género o especie correspondiente es lo expresado en la definición que indica lo que es la cosa *(quid est res)*, por lo cual los filósofos han cambiado el término *esencia* por el de *quiddidad*", *y* esto es lo que señala Aristóteles con la expresión τὸ τί ἦν εἶναι , *quod quid erat esse,* esto es "aquello por lo cual algo tiene un ser, *hoc per quod aliquid habet esse quid"* — si se quiere, aquello por lo cual una cosa está constituida en su propio género o especie; en suma, lo que la cosa es en su *qué*

o *quid.* Pues aunque haya otros nombres —como *forma* y *natura*— para significar la esencia, ésta se dice según aquello por lo cual y en lo cual la cosa tiene ser. Por cierto que una vez admitido el término *quidditas* y lo que él significa especialmente, puede hablarse de varias formas de *quidditas.* Santo Tomás ha introducido al efecto expresiones como *quidditas absoluta (separata, pura)*, *quidditas recepta sive materialis*; *quidditas composita*; *quidditas simplex*; *quidditas generis*; *quidditas speciei*; *quidditas individui*; *quidditas subsistens*, etc. Duns Escoto, por su lado, utilizó generalmente para traducir la tantas veces mencionada expresión aristotélica la fórmula *entitas positiva* (véase HACCEIDAD), considerando, en cambio, que la *entitas quidditativa* está más cercana al predicado *(Prantl*, III, 219) y que la *entitas individui* se aplica a lo "material" y al sujeto del juicio como primera substancia. Y Occam (*Sent.*, IV, q. 11 e) distingue entre la esencia propiamente dicha, en tanto que compuesto *praecise* de materia y forma, y la forma misma, que podría ser una *quidditas* (Cfr. C. Arpe, *Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, 1938).

Hemos reseñado con algún detalle —aunque no con todos los detalles que podrían haberse introducido— el significado y usos de *quidditas* para poner de relieve que el asunto es algo complejo tan pronto como se quiere precisar de qué se habla en la literatura escolástica cuando se usa *quidditas* — y de qué hablaba Avicena cuando usaba *Māiyya*. Parece, en efecto, que se habla de "cosas" diversas: de la esencia en general, de la especie o del género, de la forma substancial, etc. A riesgo de simplificar un tanto la cuestión, diremos que la expresión *quidditas* puede ser entendida primariamente como el *qué* de la cosa, y que el modo de interpretar la *quidditas* depende en gran parte del modo como se entienda semejante *qué.* Si se entiende como la realidad primaria de la cosa, entonces la *quidditas* precede a la propia existencia. Si se entiende como la determinación específica o genérica de la cosa, entonces puede todavía interpretarse de dos modos: o como lo que es universal en la cosa; o como lo que especifica la cosa en términos de universalidad. En cada uno de estos casos, la *quidditas* aparece como más o menos inherente a la cosa misma, desde la idea de que la cosa está constituida por la *quidditas* hasta la idea de que está simplemente determinada umversalmente por la *quidditas.* La idea más extendida entre los escolásticos es la ya indicada de la *quidditas* como la determinación específica o genérica de la cosa en su ser lo que (*quid*) es.

Para la diferencia entre "esencia constitutiva" y "esencia quidditativa" en el sentido de Zubiri, véase el artículo ESENCIA, *ad finem.*

QUIETISMO. El quietismo es una doctrina teológica y a la vez una posición metafísica en cuanto sea ésta entendida —aunque de manera unilateral— como disciplina de salvación más que como camino de conocimiento (véase SABER). En el desarrollo que le fue dado por Miguel de Molinos (nac. en Muniesa, Teruel: 1627-1696), el quietismo alcanzó su máxima exaltación y precisión, pero sus antecedentes son, desde luego, múltiples: "la genealogía de Molinos —escribe Menéndez y Pelayo— se remonta mucho más y no para hasta Sakya-Muni y los budistas indios, y desde ellos desciende, pasando por la escuela de Alejandría y por los gnósticos, hasta los Begardos y los Fraticellos y los místicos alemanes del siglo XIV". Pero el *molinosismo* se acerca más a la teología negativa que a la metafísica propiamente dicha, aun cuando en algunas de sus direcciones ésta acabe, tras los esfuerzos cognoscitivos, en un afán de aniquilación, ya sea para salvarse de la sed inextinguible de la vida, ya sea para rematar con la entrega absoluta del alma el arduo camino de la acción y del conocimiento. No es lícito, pues, aproximar excesivamente el quietismo a doctrinas que, como el neoplatonismo, por ejemplo, no solamente no suprimen el aspecto cognoscitivo de la metafísica y de la teología, sino que inclusive subrayan la necesidad de atenerse a este mundo, bien que purificado y espiritualizado. El quietismo pone siempre el acento en la contemplación, a la cual se otorga superioridad sobre todos los actos morales y religiosos y a la que se concede la única posibilidad de una visión extática del ser divino. En este sentido, el quietismo teológico de Miguel de Molinos, que tiene antecedentes más próximos en las obras y las predicaciones de Juan Falconi y de Gregorio López, difiere del quietismo entendido en un sentido más general como doctrina que sostiene la impotencia del hombre, sea ante la absoluta omnipotencia de Dios, sea ante la inexorabilidad de la razón universal o del destino, de modo que haga inútil todo esfuerzo o actividad de orden personal para escapar a tales poderes superiores. El molinosismo —que fue finalmente condenado por la Inquisición, la cual obligó a Miguel de Molinos a abjurar de sus doctrinas y prácticas, tras una rápida difusión de sus excesos— procura no apartarse jamás de la ortodoxia y aun pretende completarla en aquellos puntos en que parece insuficiente. Los análisis de la contemplación contenidos en la *Guía espiritual* tienen todos este propósito: distinción entre contemplación imperfecta, activa y adquirida, y contemplación infusa y pasiva; distinción entre un silencio de palabras, un silencio de deseos y un silencio de pensamientos, superior este último a todos por ser el único que conduce a interior recogimiento; afirmación de que la perfección del alma no consiste en hablar ni en pensar mucho en Dios, sino en amarle mucho — todo contribuye a poner el alma en el camino de esta supresión de sí misma para entregarse absolutamente a Dios y permitir que Dios haga de ella lo que su infinito amor le dicte. En la difusión del quietismo en Francia, sobre todo por obra de Mme. Guyon, se subrayaban asimismo estos factores de la renuncia, del absoluto silencio, de aniquilación de las potencias y de ese amor desinteresado a Dios que excluye todo temor y toda recompensa. Sólo entonces llega el alma a gozar de la felicidad suma, pues, como dice Molinos, "aniquilada ya el alma y con perfecta desnudez renovada, experimenta en la parte superior una profunda paz y una sabrosa quietud que la conduce a una perpetua unión de amor, que en todo jubila. Ya esta alma ha llegado a tal felicidad que no quiere ni desea otra cosa que lo que su amado quiere; con esta voluntad se conforma en todos los sucesos, así de consuelo como de pena; y juntamente se goza de hacer en todo el divino beneplácito" (*Guía*, III, xxi).

H. Heppe, *Geschichte der quietis-*

tischen Mystik in der katholischen Kirche, 1875. — Id. íd., *Geschichte der quietistischen Mystik* in *der reformierten Kirchen,* 1879. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* ed. M. Artigas, tomo V, págs. 248-80. — M. Masson, *Fénélon et Mme. Guyon,* 1907. — J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?,* 1910. — Paul Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos,* 1921. — Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme,* 1947.

QUINE (WILLARD VAN ORMAN) nac. (1908) en Akron, Ohio (EE. UU.), profesor en la Universidad de Harvard (Cambridge, Mass., EE. UU.), ha llevado a cabo diversos trabajos en lógica matemática; entre ellos mencionamos sus "Nuevos fundamentos de lógica matemática" (presentados en 1936 y publicados por vez primera en 1937), con la formulación de un lenguaje al cual pueda traducirse toda la lógica en el sentido de los *Principia Mathematica* y, por ende, toda la matemática; y su presentación sistemática de la lógica matemática, en la que descuella una teoría axiomática de los conjuntos que se halla en una posición intermedia entre el sistema de J. von Neumann y el de Russell. Quine ha realizado también diversas contribuciones a lo que llama la teoría de la referencia y a lo que califica de teoría de la significación. Estas dos teorías se hallan habitualmente (y ambiguamente) incluidas bajo el nombre 'semántica', pero Quine declara que conviene no confundirlas, pues de lo contrario se hace imprecisa la fundamental distinción, ya establecida por Frege, entre la significación de una expresión y aquello a lo cual la expresión se refiere, es decir, lo que nombra. Desde el punto de vista filosófico destacan en la obra de Quine sus investigaciones ontológicas (en el sentido por él dado al vocablo 'ontología' [VÉASE]). Según Quine, es necesario distinguir entre la cuestión "¿Qué hay?" y la cuestión "¿Qué *dice* una cierta teoría o forma de discurso que hay?" Contestar a la segunda cuestión es equivalente a examinar las clases o tipos de entidades que nos comprometemos a reconocer en un lenguaje dado. A este respecto Quine llega a la conclusión expresada en la fórmula semántica "Ser es ser el valor de una variable", pero no en cuanto fórmula que expresa qué ontología es verdadera, sino en cuanto fórmula por medio de la cual se prueba la conformidad de una doctrina dada con un modelo ontológico previo. No se trata, en la intención del autor, de examinar cuestiones ontológicas, sino los supuestos ontológicos de lenguajes ("discursos") dados: "lo que hay no depende en general del uso que se hace del lenguaje, pero lo que se dice que hay sí depende de tal uso". Así, por medio de la cuantificación nos comprometemos a veces a admitir sólo entidades concretas, y a veces entidades abstractas. El resultado de lo primero es un nominalismo; la consecuencia de lo segundo, un platonismo. Quine —que rechaza todo "universo superpoblado"— se inclina por el nominalismo, habiendo intentado (con N. Goodman) ver hasta dónde puede construirse un lenguaje que reduzca todo enunciado sobre entidades abstractas a un enunciado sobre entidades concretas.

Una importante y muy discutida teoría de Quine es la que ha formulado en oposición a la vez al reduccionismo y a la división rígida de los enunciados en analíticos o sintéticos. En contra de las citadas tesis Quine propone una concepción epistemológica que A. Hofstadter ha calificado de holismo (totalismo) pragmático y que consiste en concebir el conjunto del lenguaje del conocimiento como un todo estructural que responde *como todo* a la experiencia. Ésta afecta directamente a las partes externas del todo e indirectamente a las partes internas (compuestas de "mitos" y "ficciones"). Lo que se elige con intención pragmática es, pues, no solamente el lenguaje *a priori,* sino también lo *a posteriori,* que se hallan en una relación continua. De este modo Quine propugna un empirismo antidogmático que permita comprender la estructura efectiva de las teorías científicas (o de todo lenguaje sobre la realidad) en cuanto herramientas que permiten predecir la experiencia futura a la luz de la pasada y que experimentan modificaciones "internas" de carácter estructural de acuerdo con dicha pretensión.

Obras: A *System of Logistic,* 1934. — *Mathematical Logic,* 1940, ed. rev., 1951, reimp., 1962. — *Elementary* Logic, 1941. — O *sentido da Nova Lógica,* 1942 (trad. esp.: *El sentido de la nueva lógica,* 1958). — *Methods of Logic,* 1950, ed. rev., 1959. — *From a Logical Point of View,* 1953. — *Word and Object,* 1960. — *Set Theory and Its Logic,* 1963.

Además de estas obras hay que mencionar una serie de artículos. Muchos de ellos son de carácter lógico; otros, sin dejar de tener un contenido lógico, ofrecen mayor interés filosófico general. Algunos de estos artículos han sido incluidos, con algunas modificaciones, en el volumen *From a Logical Point of View.* Especialmente importantes son, entre ellos, los que en la lista a continuación llevan un asterisco al principio; de los dos últimos marcados con asterisco hemos hecho uso para buena parte de la exposición. De los artículos en cuestión mencionamos los siguientes:

"Truth by Convention", en O. H. Lee, ed., *Philosophical Essays for A. N. Whitehead,* 1936. — "On the Axiom of Reducibility", *Mind,* N. S., LX (1936), 498-500. — *"New Foundations for Mathematical Logic", *American Mathematical Monthly,* XLIV (1937), 70-80. — "Whitehead and the Rise of Modem Logic", en *The Philosophy of A. N. Whitehead,* 1941, ed. P. A. Schilpp, págs. 125-63. — "Notes on Existence and Necessity", *Journal of Philosophy,* XL (1943), 113-27. — "On Universals", *journal of Symbolic Logic,* XII (1947), 74-84. — "Steps Towards a Constructive Nominalism" [en colaboración con Nelson Goodman], *ibid.,* 105-22. — "The Problem of Interpreting Modal Logic", *ibid.,* 43-8. — * "On What There Is", *Review of Metaphysics,* II (1948), 21-38. — *"Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review,* LX (1951), 20-41. — "Ontology and Ideology", *Philosophical Studies,* II (1951), 11-5. — "On Mental Entities", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* LXXX (1953), 198-203. — "Three Grades of Modal Involvement", *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* (1953), vol. XIV, págs. 65-81. — "On ω -inconsistency and a so-called Axiom of Infinity", *Journal of Symbolic Logic,* XVIII (1953), 119-24. — "On Frege's May Out", *Mind,* N. S., LXIV (1955), 145-59. — "Quantifiers and Propositional Attitudes", *Journal of Philosophy,* LIII (1956), 177-87. — "Unification of Universes in Set-Theory", *Journal of Symbolic Logic,* XXI (1956), 267-79. — "Speaking of Objects", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association,* XXXI (1958), 5-22. — "Meaning and Translation", en R. A. Brower, ed., *On Translation,* 1959, págs. 148-72. — "A Basis for Number Theory in Finite Classes", *Bulle-*

«n *of the American Mathematical Society,* LVII (1961), 391 y sigs. — También: "Carnap and Lógica] Truth", para el volumen *The Philosophy of R. Carnap,* ed. P. A. Schilpp, en prensa (en italiano, en *Rivista di Filosofia,* XLVIII [1957], 3-29).

Véase A. Hofstadter, "The Myth of the Whole: A Considération of Quine's View of Knowledge", *Journal of Philosophy,* LI (1954), 397-417.

QUINQUÉ VIAE. Véase DIOS, TOMÁS DE AQUINO (SANTO).

QUINQUÉ VOCES. Véase PREDICABLES.

QUINTILIANO (MARCUS FABIUS QUINTILIANUS) *(ca.* 35-*ca.* 95) nació en Calahorra (la antigua Calagurris) y fue, en Roma, discípulo del orador Gnaeus Domitius Afer. En 59 se trasladó a su país de origen, hasta 68, cuando el emperador Galba lo llevó a Roma de nuevo. En Roma abrió una escuela de retórica, en la que tuvo varios ilustres discípulos, entre ellos Plinio el Joven y posiblemente Tácito. Quintiliano fue nombrado por el emperador Vespasiano el primer maestro oficial de retórica, con estipendio procedente de los fondos del Estado.

Según indicamos en Retórica (VÉASE), Quintiliano representó en su célebre *Institutio Oratoria* la tendencia "técnica" en la retórica. Su *Institutio* se divide en 12 libros, y aunque dos de ellos —el primero y el último— tratan respectivamente de la educación del joven y de las condiciones morales del orador, el grueso de la obra está consagrado a establecer minuciosamente las reglas de la retórica, y en el libro X Quintiliano da una lista de escritores con crítica de sus obras desde el punto de vista "retórico". La *Institutio* no fue conocida durante la Edad Media, pero, redescubierta en el siglo XV por Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, ejerció gran influencia durante el siglo XVI, y representó una de las dos grandes direcciones en la retórica — la otra fue la de Cicerón. Para Quintiliano, la retórica es fundamentalmente el arte de hablar y escribir en cuanto arte de organizar términos que expresan los pensamientos, no en cuanto arte lógico de organizar los pensamientos mismos. Desde el punto de vista filosófico la obra de Quintiliano es importante entre otras razones porque a él se debe la introducción de varios vocablos fundamentales en la filosofía y la discusión del carácter adecuado e inadecuado de no pocos términos filosóficos. Ejemplo de la influencia terminológica de Quintiliano en la filosofía lo hallamos en la introducción —o uso— de términos como *substantia* (véase SUBSTANCIA) y *essentia* (véase ESENCIA).

Ediciones críticas de la *Institutio Oratoria: C.* Halm, 2 vols., 1868-1869 [con aparato crítico]; L. Radermacher, 2 vols., 1907-1935 [Teunner]; F. H. Colson, 1924 [con comentario]; V. d'Agostino, 1933 [con comentario]. — Entre ediciones de libros separados mencionamos las del Libro X por W. Peterson, 1891, y la del Libro XII, por R. G. Austin, 1948.

Véase I. Loth, *Der pädagogische Gedanke der* Instituto Oratoria *Quintilians,* 1898. — B. Appel, *Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der* Instituto Oratoria, 1914. — D. Basso, *Quintiliano, maestro.* — G. Assfahl, *Vergleich und Metaphor bei Quintilian,* 1932. — J. Cousin, *Études sur Quintilien,* 2 vols., 1936 *(I. Recherche des sources de l'*Instituto Oratoria; *H. Vocabulaire grec).* — Véase también bibliografía de RETÓRICA.

QUOAD NOS. Hemos usado en varias partes de esta obra (véase DIOS, ONTOLÓGICA [PRUEBA]) la expresión *quoad nos* que se encuentra con frecuencia en la literatura escolástica. *Quoad nos* significa literalmente "para nosotros", y es una versión de la expresión griega πρὸς ἡμᾶς. Se distingue entre una proposición evidente por sí misma *(per se nota* [véase PER SE NOTA]) y una proposición evidente (evidente solamente) para nosotros *(quoad nos).* Así, según Santo Tomás, la proposición 'Dios existe' es evidente *per se,* pero no lo es *quoad nos.* Algunas veces se interpreta el *quoad nos* en un sentido predominantemente (si no exclusivamente) epistemológico, como si *quoad nos* equivaliera exactamente a *secundum intellectum* (véase A PARTE REI). Esta interpretación es frecuente en autores idealistas y, en general, en autores modernos. Kant ha usado la expresión *für uns, Menschen* ('para nosotros, los hombres') en un sentido que a veces se aproxima al del *quoad nos* y a veces al del *secundum intellectum.*

QUODLIBET (Quaestiones de quodlibet, questiones quodlibetales). Véase DISPUTACIÓN.

R

R. En la lógica de las relaciones (véase RELACIÓN), la letra mayúscula '*R*' sirve como notación abreviada para los abstractos dobles. Así, en el esquema relacional '*x* R *y*, la letra '*R*' se lee 'tiene la relación R con' y el esquema completo se lee '*x* tiene la relación R con *y*'. Otras letras usadas para el mismo propósito son '*Q*', '*S*'. Se dice entonces 'la relación *Q*', 'la relación R', 'la relación S'.

Para el uso de la letra minúscula '*r*' en la lógica sentencial, véase P.

RÁBANO MAURO, Rabanus o Hrabanus Mauras (784-856), nac. en Maguncia, discípulo de Alcuino, el promotor del llamado Renacimiento carolingio, en Tours, fue abad en la abadía benedictina de Fulda en 802 y obispo de Maguncia desde 847. Rábano Mauro es importante sobre todo como transmisor de la cultura latina y como enciclopedista y educador—fue llamado *praeceptor Germaniae*. La influencia de Rábano Mauro fue considerable durante toda la Edad Media. Dos obras especialmente fueron muy difundidas y comentadas: *De clericorum institutione*, plan de estudios para sacerdotes germánicos siguiendo el modelo del *Trivium* y el *Quadrivium*, y el *De universo*, originalmente titulado *De rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum significatione*, enciclopedia en la cual son descritas las cosas de acuerdo con la significación (etimológica) de sus nombres y con las interpretaciones simbólicas que pueden darse de los mismos. Mediante esta última obra Rábano Mauro contribuyó a la formación del vocabulario filosófico y teológico latino. Se deben asimismo a Rábano Mauro un tratado gramatical y otro tratado sobre el alma. Se le atribuyen algunas glosas sobre la *Isagoge* de Porfirio y sobre el *De interpretatione* de Aristóteles.

Ediciones de obras: Colonia, 1627; *PL*. CVII-CXII. — Véase O. Türnau, *Hrabanus Maurus, der praeceptor Germaniae*, 1900. — E. Bertram, *Hrabanus Maurus*, 1939. — W. Middel, *Hrabanus Maurus, der erste deutsche Naturwissenschaftler*, 1943 (Dis.).

RACIONALES. Véase LIBREPENSADORES.

RACIONALISMO. El vocablo 'racionalismo' puede entenderse de tres modos. (1) Como designación de la teoría según la cual la razón (VÉASE), equiparada con el pensar o la facultad pensante es superior a la emoción y a la voluntad; tenemos entonces un *racionalismo psicológico*. (2) Como nombre de la doctrina para la cual el único órgano adecuado o completo de conocimiento es la razón, de modo que todo conocimiento (verdadero) tiene origen racional; se habla en tal caso de *racionalismo gnoseológico* o *epistemológico*. (3) Como expresión de la teoría que afirma la realidad es, en último término, de carácter racional; nos las habernos así con el *racionalismo metafísico*. El racionalismo psicológico suele oponerse al emocionalismo y al voluntarismo y a veces se identifica con el intelectualismo. El racionalismo gnoseológico se opone o contrapone al empirismo o, en ocasiones, al intuicionismo. El racionalismo metafísico se opone en ocasiones al realismo (entendido como "realismo empírico") y a veces —con más frecuencia— al irracionalismo (VÉASE).

Las tres significaciones mencionadas de 'racionalismo' se han combinado con frecuencia; algunos autores han admitido el racionalismo psicológico y gnoseológico, por haber previamente sostenido un racionalismo metafísico; otros han partido del racionalismo gnoseológico y han concluido de él el racionalismo metafísico y el psicológico; otros han tomado el racionalismo psicológico como punto de partida para derivar de él el racionalismo gnoseológico y el metafísico. Sin embargo, es posible admitir uno de los citados tipos de racionalismo sin por ello adherirse a cualquiera de los restantes. Además, es posible sostener una forma de racionalismo sin oponerse a algunas de las tendencias que *grosso modo* hemos considerado hostiles a la tendencia (o tendencias) racionalistas. Ejemplo de esta última posibilidad la tenemos en el empirismo moderno. En una gran medida, en efecto, los empiristas modernos —especialmente los grandes empiristas ingleses: Locke, Hume y otros—, aunque suelen combatir el llamado "racionalismo continental" —de Descartes, Leibniz, etc.—, no por esto dejan de ser racionalistas, cuando menos desde el punto de vista del método usado en sus respectivas filosofías. Por tal motivo se ha preferido definir el racionalismo no como el mero y simple uso de la razón, sino como el abuso de ella. En particular, y en especial durante la época moderna, se na tendido a considerar el racionalismo como una tendencia común a todas las grandes corrientes filosóficas; lo que ha sucedido es que algunas de éstas han acogido ciertos rasgos del racionalismo metafísico, en tanto que otras se han limitado al racionalismo gnoseológico.

Muy influyente ha sido el racionalismo —especialmente el metafísico— en la filosofía clásica griega. En algunos casos (como en Parménides) ha alcanzado caracteres extremos, pues la afirmación de la supuesta racionalidad completa de lo real ha exigido la negación de cuanto no sea completamente transparente al pensamiento racional — y aun al pensamiento racional basado en el principio ontológico de identidad (VÉASE). El movimiento ha sido denunciado por ello como no existente; para Parménides, en efecto, sólo es predicable ("decible", "enunciable") el ser inmóvil, indivisible y único, que satisface todas las condiciones de la plena racionalidad. En otros casos (como en Platón) se ha "atenuado" esta exi-

gencia de completa racionalidad (metafísica y gnoseológica), dándose cabida en el sistema del conocimiento a los "fenómenos" y considerándose las "opiniones" como legítimos saberes. Pero puesto que, aunque legítimas, las "opiniones" son insuficientes desde el punto de vista de un saber completo, el racionalismo parmenidiano ha vuelto a surgir como un postulado difícil de evitar. Si la realidad verdadera es lo inteligible, y lo inteligible es racional, la verdad, el ser y la racionalidad serán lo mismo, o cuando menos serán tres aspectos de una misma manera de ser. Contra estas tendencias racionalistas, extremas o atenuadas, se erigieron en la Antigüedad numerosas doctrinas de carácter empirista. En algunas de éstas (como en Aristóteles y muchos peripatéticos), el componente racionalista es todavía muy fuerte, tendiéndose a un equilibrio entre racionalismo y empirismo; en otras (como en los empiristas *stricto sensu* y en los escépticos, epicúreos de la escuela de Filodemo de Gadara, etc.) el racionalismo desaparece casi por completo. Hay que observar que en numerosas tendencias racionalistas antiguas, el racionalismo no se opone al intuicionismo (en la teoría del conocimiento), por cuanto se supone que la razón perfecta es equivalente a la perfecta y completa intuición (VÉASE). En varias corrientes, el racionalismo se integra con tendencias místicas, las cuales son consideradas como la culminación del proceso del conocimiento racional.

Las corrientes citadas subsistieron durante la Edad Media, aun cuando resultaron notablemente modificadas por la distinta posición de los problemas. La contraposición entre la razón y la fe y los frecuentes intentos para encontrar un equilibrio entre ambas alteraron substancialmente las características del racionalismo medieval. Ser racionalista no significó forzosamente durante la Edad Media admitir que toda la realidad —y en particular la realidad suma o Dios— fuera racional en tanto que completamente transparente a la razón humana. Se podía, pues, ser racionalista en cosmología y no en teología. Se podía considerar el racionalismo como la actitud de confianza en la razón humana con la ayuda de Dios. Se podía admitir el racionalismo como tendencia susceptible —o no susceptible— de integrarse dentro del sistema de las verdades de la fe, etc., etc. Al mismo tiempo, se podía considerar el racionalismo como una posición en la teoría del conocimiento, en cuyo caso se contraponía al empirismo. Frecuente fue sobre todo contraponer el racionalismo platónico con el empirismo aristotélico, y aun aceptar este último como punto de partida para desembocar en el primero — en una versión modificada del mismo.

El impulso dado al conocimiento racional por Descartes y el cartesianismo, y la gran influencia ejercida por esta tendencia durante la época moderna, ha conducido a algunos historiadores a identificar la filosofía moderna con el racionalismo y a suponer que tal filosofía constituye el mayor intento jamás realizado con el fin de racionalizar completamente la realidad. Algunos intérpretes (como Francisco Romero) señalan que semejante racionalización corre pareja con una ingente inmanentización de lo real y con el firme propósito de reducir la realidad a la idealidad. No puede negarse que hay mucho de ello en los esfuerzos de autores como Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz y Wolff — y hasta en un filósofo como Hegel. Sin embargo, hay en las citadas filosofías otros muchos elementos junto al racionalismo. Además, no obstante la confianza en la razón antes aludida que opera asimismo en los autores usualmente calificados de empiristas, hay que tener en cuenta el gran trabajo realizado por éstos con el fin de examinar la función de los elementos no estrictamente racionales en el conocimiento — y, por extensión, en la realidad conocida. Finalmente, la teoría de la razón elaborada por muchos autores modernos —declaradamente racionalistas o no— es generalmente más compleja que la desarrollada por las filosofías antiguas y medievales, de modo que puede concluirse que si ha imperado el racionalismo ha sido porque previamente se han extendido las posibilidades de la razón. Por otro lado, debe distinguirse cuidadosamente entre varias formas de racionalismo en la época moderna. Por un lado, entre los ya mencionados racionalismo metafísico y gnoseológico — el último de los cuales va siendo el predominante. Por otro lado, entre el racionalismo del siglo XVII y del siglo XVIII. A este último respecto conviene citar la justa observación de E. Cassirer: "Aunque coincidamos sistemática y objetivamente con determinadas grandes metas de la filosofía 'ilustrada', la palabra 'razón' ha perdido para nosotros su simplicidad y su significación unívoca. Apenas si podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su *historia* y constantemente nos estemos dando cuenta de cuán fuerte ha sido el *cambio de significado* que ha experimentado en el curso de esta historia" (*Filosofía de la Ilustración*, trad. esp., 1943, pág. 20). Por eso podemos entender que mientras en el siglo XVII el racionalismo era la expresión de un supuesto metafísico y a la vez religioso, por el cual se hace de Dios la suprema garantía de las verdades racionales y, por consiguiente, el apoyo último de un universo concebido como inteligible, el siglo XVIII entiende la razón como un instrumento mediante el cual el hombre podrá disolver la oscuridad que lo rodea; la razón del siglo XVIII es a la vez una actitud epistemológica que integra la experiencia y una norma para la acción moral y social. A esta distinción entre dos tipos de racionalismo moderno puede agregarse la forma que asumió el racionalismo en Hegel y varias tendencias evolucionistas del siglo XIX; en todas ellas se intenta ampliar el racionalismo hasta incluir la posibilidad de explicación de la evolución y hasta de la historia.

Durante los siglos XIX y XX se han producido muchos equívocos en torno a la significación de 'racionalismo' por no precisarse suficientemente el sentido del término. Ciertos autores que se han declarado fervientemente empiristas y positivistas han elogiado asimismo el racionalismo, pero ello ha sido porque han entendido éste como una tendencia opuesta al irracionalismo, al "intuicionismo" o a la "mera fe". Otros autores han combatido el racionalismo en nombre de lo irracional, de lo histórico, de lo "concreto", pero sin por ello abandonar mucho de lo que ha constituido la tradición racionalista. Muy común entre los autores más conocedores de la historia de la filosofía ha sido el combatir el racionalismo "clásico" (especialmente en su forma moderna) y el intentar integrar la razón con elementos que usualmente se consideran contrapuestos a

ella (la vida, la historia, lo concreto, etc., etc.). Ello ha dado origen a diversos modos de entender 'razón' a que nos hemos referido en el articulo RAZÓN (TIPOS DE). Los motivos por los cuales se ha rechazado, o puesto entre paréntesis, el racionalismo "clásico" sin por ello rechazar por entero el "racionalismo" han sido varios. Algunos (como Husserl) han indicado que el racionalismo clásico moderno es naturalista y "objetivista"; olvida el "espíritu en sí y por sí", fundamento inclusive de toda comprensión de la naturaleza, pues el mundo es obra del espíritu o realización espiritual *(geistiger Leistung).* Otros han señalado que el racionalismo clásico moderno es demasiado "estático" o "estatista" y no tiene en cuenta los factores "funcionales", "dinámicos", etc. Se han propuesto con ello diversas formas nuevas de racionalismo a algunas de las cuales hemos hecho alusión en el artículo NEO-RACIONALISMO. En todo caso, hay acuerdo bastante general en no admitir el racionalismo "simplificado" de la tradición racionalista (la suposición, por ejemplo, de que toda la realidad puede reducirse a ciertas "naturalezas simples" y de que éstas son enteramente accesibles al análisis racional clásico). Es importante hacer constar que en esta oposición al racionalismo clásico coinciden la mayor parte de las tendencias contemporáneas; por lo tanto, no sólo el irracionalismo, existencialismo y otras tendencias declaradamente opuestas al racionalismo moderno, sino también el empirismo, positivismo, analitismo, etc., que se consideran a sí mismas, en última instancia, como fieles a la tradición racionalista. Puede decirse, por lo tanto, que en la época actual surge un nuevo concepto (o diversos nuevos conceptos) del racionalismo, lo que vuelve a probar que, tanto sistemática como históricamente, es poco apropiado definir el vocablo 'racionalismo' de un modo unívoco.

Léon Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme,* 1906. — Francis Mangé, *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique,* 1909. — Federico Enriques, *Scienza e Razionalismo,* 1912. — E. G. Spaulding, *The New Rationalism. The Development of a Constructive Realism upon the Basis of Modem Logic and Science, and through the Criticism of Opposed Philosophical Systems,* 1918. — Louis Rougier, *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance,* 1920. — José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* 1921. — Ángel Vassallo, "Una introducción al tema de la esencia de la razón y del racionalismo", *Cursos y Conferencias* [Buenos Aires], Año IX, Nº 16 (1940). — Ludovico Geymonat, *Studî per un nuovo razionalismo,* 1945 [en el sentido del neopositivismo]. — Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué,* 1949. — Julien Benda, *La crise au rationalisme,* 1949. — Véase también la bibliografía del artículo RAZÓN. — Para investigaciones históricas sobre el racionalismo, véase: George Boas, *Rationalism in Greek Philosophy,* 1961. — K. Girgensohn, *Der Rationalismus des Abendlandes,* 1926. — W. Dilthey, *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus* (en *Gesammelte Schriften,* II [1923]). — W. E. H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe,* 2 vols., 1865, 4ª ed., 1869, ed. rev., 1884. — G. Barzellotti, *Il razionalismo nella storia della filosofia moderna sino al Leibniz,* 1886. — Hans Pichler, "Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant", *Kantstudien,* XVIII (1913), 383-418. — Para el racionalismo de la Ilustración, véase la bibliografía de este artículo.

RACIOVITALISMO. Ortega y Gasset (VÉASE) ha usado a veces el término 'raciovitalismo' para caracterizar su pensamiento, en particular en cuanto se funda en la idea de la razón vital. Ortega rechaza tanto el vitalismo (v.) como el racionalismo (v.) cuando cada uno de ellos pretende absorber al otro, pero acepta a ambos cuando se puede integrarlos. Esta integración no es la consecuencia de una actitud meramente ecléctica, sino el resultado de una concepción de la vida como "realidad radical" y, por tanto, de todo "lo demás" como "realidad radicada" — se entiende, radicada en la vida, "dentro" de la cual se da. Puesto que la vida consiste, por una de sus esenciales dimensiones, en saber o, mejor dicho, consiste primariamente en "saber a qué atenerse", la vida misma exige la razón. Así, el término 'raciovitalismo' expresa esta exigencia racional de la vida. La "razón" de referencia, por lo demás, no es una serie inmutable de principios que la vida se limita a aceptar y a intentar comprender. La razón tiene una historia, por lo que el raciovitalismo es, al mismo tiempo, lo que podría llamarse un "racio-historicismo", siempre que por 'historicismo' (v.) se entienda la descripción de un modo de ser y no de una simple sucesión.

Ortega no ha usado el término 'raciovitalismo' con frecuencia (un ejemplo se halla en *Obras completas,* VI, pág. 196 [texto procedente de 1934]), ya sea por desconfiar de los "ismos", ya porque parecía un término excesivamente abstracto. Lo que puede decirse a propósito del mismo puede también decirse en gran parte al tratar de la vida, de la razón, de la razón vital, etc. Pero en la medida en que las expresiones que designan cuerpos de doctrina pueden ayudar a identificar tales cuerpos de doctrina, estimamos que puede mantenerse la aquí introducida como iluminativa del pensamiento de Ortega.

RADHAKRISHNAN (SARVEPALLI) nació (1888) en Tirutani (en el Estado de Madras, India), y estudió en el "Madras Christian College", en una atmósfera religiosa cristiana, lo que ha influido sobre el desarrollo de su pensamiento filosófico y ha hecho de él, como se ha dicho a veces, un lazo de unión filosófico entre Oriente y Occidente. Ha sido profesor de filosofía y Presidente del citado College (1911-1916), profesor de filosofía en Myosore (1918-1921), en la Universidad de Calcuta (1921-1931 y 1937-1941), Vicecanciller en la Universidad de Andhra, en Waltair (1931-1936) y en la Universidad hindú de Benares (1939-1948). En la actualidad es Presidente de la India. Crítico de lo que considera la falta de espiritualidad en la civilización racionalista, positivista y tecnologista moderna y contemporánea, Radhakrishnan ha señalado que los problemas con los cuales se enfrenta el hombre son últimamente de naturaleza espiritual y deben ser resueltos por métodos que revolucionen su vida espiritual. Esta solución no debe, a su entender, ser solamente individual; el hombre está ligado a su comunidad y a la comunidad humana entera. De ahí la predicación de una "religión del espíritu" que ligue lo que se ha disociado: teoría y práctica, Naturaleza y mundo inteligible, idealidad y realidad. Influido, según propia confesión, por el pensamiento de Platón y de Sankara, Radhakrishnan defiende una filosofía idealista, creyente en el po-

der de la actividad espiritual para elevar al hombre por encima de su condición ordinaria. Esta filosofía se basa en la creencia religiosa y en la afirmación de un mundo de valores eternos accesible al hombre ya en esta vida por medio del abandono de todo egoísmo y por la purificación del espíritu. Como muchos otros pensadores indios, Radhakrishnan cree que la verdad absoluta puede sólo ser experimentada, pero no demostrada. La intuición se halla, pues, en la raíz de la filosofía. Mas la intuición no es una aprehensión arbitraria excepto cuando el sujeto intuye algo desde el nivel de la existencia ordinaria, cubierta por el velo de los propios intereses. Así, sólo la intuición es un pensamiento verdaderamente creador, tal como se manifiesta en la religión, en la filosofía y en el arte. El objeto de esta intuición es la realidad absoluta última, la cual trasciende el individuo y puede ser calificada de Dios en tanto que espíritu eterno que se realiza en lo temporal. Esta reconciliación de lo temporal y de lo eterno es fuertemente subrayada por Radhakrishnan. Ello no significa que Dios sea sólo el coronamiento del proceso cósmico: Dios trasciende todo lo finito y hasta sus manifestaciones infinitas. Por eso no hay ningún conflicto entre inmanencia y trascendencia; ambas se hallan suspendidas del Absoluto último.

Obras principales: *The Philosophy of Rabindranath Tagore*, 1918. — *The Reign of Religion in Contemporary Philosophy*, 1920. — *Indian Philosophy, 2* vols., 1923, 2ª ed., 1932. — *The Philosophy of the Upanishads,* 1924. — *The Vedanta according to Sankara and Ramanuja*, 1924. — *The Hindu View of Life*, 1927. — *The Religion We Need*, 1928. — *Kalki, or the Future of Civilization*, 1929, nueva ed., 1948. — *The Spirit in Man,* 1931. — An *Idealist View of Life*, 1932. — *The Heart of Hindustan*, 1932. — *East and West in Religion*, 1933. — *Freedom and Culture*, 1936. — *The World's Unborn Soul*, 1936. — *Eastern Religions in Western Thought*, 1939. — *Mahatma Gandhi*, 1939. — *India and China*, 1944. — *Education, Politics, and War*, 1944. — *Religion and Society*, 1947 (trad. esp.: *Religión y Sociedad*, 1955). — *The Bhagavadgita*, 1948. — *The Dhammapada*, 1950. — — *Contemporary Indian Philosophy*, 1950. — *East and West; Some Reflections*, 1956 [Beatty Memorial Lectures]. — Varios autores, *The Philosophy of S. Radhakrishnan*, 1952, ed. P. A. Schilpp. — Volumen de la revista india *Sharsana* en homenaje a S. R., con motivo de su 75º aniversario: 75 *Essays in Honour of Dr. S. R.*, 1964.

RADICAL, RADICALISMO, RAÍZ. El vocablo 'raíz' fue empleado por algunos filósofos griegos (ῥίζωμα) como equivalente a "principio", "fundamento", "causa", "razón", etc. cuando tales "principio", "fundamento", etc. son verdaderamente "últimos", lo que quiere decir a la vez "primeros", es decir cuando las cosas, actos, efectos, etc. que se trata de explicar están como "radicados" en el "principio", "fundamento", etc. Los escolásticos usaron 'raíz' *(radix)* en el sentido anterior y hablaron de la "raíz" de muchas cosas: *radix gratiae*, *radix habitus, radix peccati,* etc., pero tendieron a usar "raíz" en dos sentidos primordiales: como "fundamento real" —*esse radicale*— y como "fundamento conceptual" — que puede ser *radix relationis*, o fundamento de una relación (de una cosa en otra). En el primer sentido el "ser radical" es aquel en el cual está algo como en su "raíz". Lo que no es "ser radical" es por ello "ser radicado", ya que radica o está enraizado en el ser radical. En el segundo sentido no hay ser radical, sino que hay fundamento o "razón de ser". El término 'raíz' puede ser empleado asimismo como vocablo mediante el cual se expresa el concepto de fundamento en todos los sentidos posibles del "ser fundamental" o "ser principal"; tal acontece en Schopenhauer al hablar de "la raíz *(Wurzel)* del principio de razón [o fundamento: *Grund]* suficiente". Según Schopenhauer, en tal "raíz" radican las diversas formas del ser razón suficiente: devenir, conocer, ser, obrar.

'Radical' puede emplearse, y ha sido empleado, para designar o un modo de ser, o un modo de entender, o ambas cosas a un tiempo, verdaderamente "último" — y, una vez más, "primero". Tal sucede cuando se busca en filosofía un "principio radical" (del cual es ejemplo eminente el *Cogito, ergo sum*). El principio radical no es necesariamente único; tampoco es necesariamente el "primero" en el sentido de ser cronológicamente anterior a los otros, o lógicamente previo a otros, o metafísicamente fundante de otros. Lo característico del "ser radical" es sólo que, sea lo que fuere, es algo en que, según apuntamos antes, está "radicado" lo demás — sean realidades, sean conceptos, o ambos a un tiempo. Este sentido de 'radical' ha sido elaborado sobre todo por Ortega y Gasset, el cual estima que "el filósofo es el especialista en raíces" y que la filosofía es sencillamente "radicalismo". La filosofía consiste en buscar, por así decirlo, "raíces más radicales que cualesquiera raíces dadas (o supuestas)"; la historia de la filosofía es la historia de los diversos niveles que ha ido alcanzando el "radicalismo filosófico".

Este último sentido de 'radicalismo' es distinto del que tiene esta palabra cuando se ha empleado para designar una cierta tendencia filosófica que es "radical" primariamente en el sentido ético y político: el utilitarismo, el cual ha sido llamado con frecuencia "radicalismo filosófico" (véase UTILITARISMO).

RAEYMAEKER (LOUIS DE) nació (1895) en Rhode-Saint-Pierre (Bélgica), estudió en la Universidad de Lovaina y profesó (1927-1934) en el Seminario de Malines. Desde 1934 profesa en el "Institut Supérieur de Philosophie" de la citada Universidad. Se debe a Raeymaeker una completa reformulación del neotomismo en el espíritu de Lovaina, es decir, en el espíritu de la unión de *nova et vetera y* del *noms vetera augere* — el integrar lo nuevo con lo viejo. Enfrentándose con la necesidad de precisar la posición del neotomismo respecto a varias tendencias contemporáneas, y especialmente respecto al existencialismo, De Raeymaeker ha destacado el carácter rico y concreto de la idea del ser sin por ello disolverlo en una pura existencia contingente. El ser es concreto, pero al mismo tiempo universal y trascendental. El fundamento de esta idea del ser se halla, según Raeymaeker, en la idea de la participación (VÉASE) como participación ontológica. Todos los entes finitos están ordenados participativamente en el ser, de suerte que además de estar radicados en el ser tienen su modo de ser propio. El estar radicados en el ser no hace, pues, de tales entes simples "modos de ser", pues al tiempo que están radicados en el ser, el ser trasciende todos los entes (finitos) como su fundamento y su causa primera.

Obras principales: *De philosophie van Scheler*, 1934. — *Introductio generalis ad Philosophiam et ad Thomismum*, 2ª ed., 1934 [en flamenco: *Inleiding tot de wijsbegeerte en tot het thomisme*, 1934]. — *Metaphysica generalis*, 2 vols., ed. altéra, 1935. — *Introduction à la philosophie*, 1938, 3ª ed., 1947 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1956). — *La philosophie de l'Être; essai de synthèse métaphysique*, 2* ed., 1947 [en flamenco: *De metaphysiek van het zijn*, 1944, 2* ed., 1947] (trad. esp.: *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, 1956). — *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, 1952 [en esp. el artículo "La actitud del Cardenal Mercier en materia de investigación filosófica", *Sapientia*, VI (1951), 250-61].

RAIMUNDO DE TOLEDO [Don Raimundo; Ramón de Sauvetat], arzobispo de Toledo de 1126 a 1152, fue el principal impulsor de la llamada "Escuela de traductores de Toledo" a que nos hemos referido en el artículo TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE). Es difícil precisar si el propio Raimundo de Toledo efectuó algunas traducciones o si fue sólo el organizador de la "Escuela" o "grupo"; pero en todo caso del "grupo" o, mejor dicho, de los "grupos de traductores" de Toledo partió el primer impulso para el mejor conocimiento en Occidente de obras de Aristóteles, Alkindi, Avicena, Avicebrón, Algazel —a las cuales nos hemos referido con más detalle en el citado artículo— y del *Liber de causis* (VÉASE), para limitarnos a obras de especial interés filosófico.

Véase Ángel González Palencia, *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo (1126-1152)*, 1942. — José M. Millas Vallicrosa, *Las traducciones orientales de la Biblioteca Central de Toledo*, 1943.

RAMÉE (PIERRE DE LA) [Petrus Ramus] (1515-1572) nació en Cuts, en las cercanías de Soissons (Vermandois). Sus opiniones violentamente anti-aristotélicas, manifestadas en su disertación de 1536, titulada *Quaecumque ab Aristotele dicta essent commentitia esse* —"cuanto ha dicho Aristóteles es mentira"—, le impidieron durante un tiempo consagrarse a la enseñanza, pero luego fue nombrado profesor en el "Collège Royale" y desde su cátedra arremetió contra los escolásticos aristotélicos de la Sorbona. Convertido al partido de los hugonotes, pereció asesinado durante la "Noche de San Bartolomé".

Tanto en sus *Animadversiones* como en sus *Institutiones*, Pierre de la Ramee se opuso a Aristóteles o, mejor, a los aristotélicos —y específicamente a los que seguían la lógica aristotélica—, denunciándolos como hueros y falsos. Las reglas aristotélicas, proclamó Pierre de la Ramée, son inútiles e inútilmente complicadas. En vez de ellas hay que seguir lo que llamaba "la dialéctica natural", es decir, el razonamiento que practican los hombres cuando usan su sentido común en vez de fiarse de reglas cuyo sentido no comprenden y que, en último término, no tienen sentido. La lógica de los aristotélicos es para Pierre de la Ramee la sepulturera de las artes y de las ciencias, pues aspira a dirigirlas; la verdadera lógica, o lógica natural, sigue a las artes y las ciencias y se desarrolla naturalmente según las verdades descubiertas y el modo de obtenerlas. La dialéctica natural es útil y práctica; es la empleada por los pensadores, oradores y poetas que no conocen, ni tienen por qué conocer, el cúmulo de las reglas silogísticas. La dialéctica se divide en dos partes: una trata de la *inventio* y tiene por misión descubrir argumentos; la otra (que ha sido llamada *Secunda Petri*, "la Segunda de Pedro") trata del *iudicium* o *dispositio* y tiene por misión ordenar lo que se ha descubierto y los argumentos propios para emitir los juicios. A su vez, la *dispositio* se divide en dos partes: el *axioma*, o relación de un argumento con otro que permite juzgar sobre si aquello de que se trata existe o no, y es o no como se dice que es, y la *dianoia*, o procedimiento deductivo. El silogismo es sólo una parte de la *dianoia*.

Aunque Pierre de la Ramee se basaba grandemente en la retórica para su dialéctica, prestaba asimismo gran atención a la matemática, y especialmente a la geometría, cuyas definiciones y demostraciones consideraba como modélicas.

Al final de su vida, Pierre de la Ramee salió en defensa de Aristóteles, pero se trataba para él del "verdadero Aristóteles", el cual tenía poco que ver con muchas partes del *Organon*, que negaba hubiesen sido compuestas por Aristóteles.

Los ataques de Pierre de la Ramee promovieron grandes debates. Muchos se opusieron a sus violencias, pero otros lo siguieron con entusiasmo, formándose una corriente ramista a la cual perteneció, entre otros, Pedro Núñez Vela (1522-1602: *De constitutione artis dialecticae libellus. Institutionum physicarum quatuor libri priores. Oratio de causis obscuritatis Aristotelis*, 1554), amigo del filósofo francés. La filosofía de Pierre de la Ramee ejerció, además, influencia considerable en la formación de la filosofía de la Nueva Inglaterra, especialmente en virtud de su adaptación a las necesidades de la "teología del pacto" (*Covenant Theology*) dentro de las iglesias congregacionalistas. Los discípulos de Pierre de la Ramee elaboraron una síntesis lógico-dialéctica que permitiera sustituir el aristotelismo y que se introdujo sobre todo en el platonismo de la Escuela de Cambridge (VÉASE).

Además de la disertación mencionada en el texto se deben a Pierre de la Ramee: *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*, 1543. — *Dialecticae Institutiones*, 1543, de la cual se hicieron numerosas ediciones y que se tradujo al francés *(Dialectique)* en 1555. — *Scholarum physicarum libri octo*, 1565. — *Scholarum metaphysicarum libri quatordecim*, 1566. — *Scholae dialecticae*, 1569. — *Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium*, 1571. — *Grammaire de Pierre de la Ramée, lecteur du Roi en l'Université de Paris*, 1572.

Véase Ch. Waddington, *De P. Rami vitascriptis, philosophia*, 1844. — Id., íd., *Ramus (Pierre de la Ramée). Sa vie, ses écrits et ses opinions*, 1855, reimp., 1962. — Charles Desmaze, *Petrus Ramus, professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort*, 1864. — B. Chagnard, *Ramus et ses opinions religieuses*, 1869. — P. Lobstein, *P. Ramus als Theologe*, 1878. — Frank P. Graves, *P. Ramus and the Education Reformation of the Sixteenth Century*, 1912. — Walter J. Ong, S. J., *Ramus, Method, an the Decay of Dialogue. From the Art of Discours to the Art of Reason*, 1958. — Íd., íd., *Ramus and Talon Inventory*, 1958 [inventario de las obras publicadas de Petrus Ramus (1515-1572) y de Orner Talon (*ca.* 1510-1562), con otros materiales relacionados con el tema].

RAMÓN LLULL. Véase LLULL (RAMÓN).

RAMOS (SAMUEL) (1897-1959) nació en Morelia (México), estudió medicina durante tres años y luego se consagró a los estudios filosóficos. Discípulo de Antonio Caso (v.), fue

profesor de estética e historia de la filosofía en la Universidad Nacional de México, y miembro de El Colegio Nacional (de México).

Ramos se interesó por los problemas que se plantean al hombre en general, y al mexicano en particular, dentro de la cultura crecientemente mecanizada de nuestra época. Utilizando sugestiones de su maestro Caso, y de autores como Ortega y Gasset y Max Scheler, Ramos desarrolló una antropología filosófica destinada a proporcionar las bases para la afirmación de la libertad, la personalidad y la vida espiritual del hombre frente a los resultados de su propia civilización, que, "contradiciendo su destino original, en vez de favorecer la vida, se convierte en un instrumento de muerte". Ramos trata de reconocer los valores objetivos, pero sin desmedro de los de la vitalidad, y viceversa; ambos deben integrarse, a su entender, dentro de una tabla de valores que dé a cada tipo de valores el lugar que le corresponde en vez de sobreponer un tipo de valores a los demás. La culminación de todos los valores se halla, según Ramos, en la personalidad, que es "una categoría ontológica de la existencia humana", pero que no debe entenderse como algo dado, sino como una realidad siempre en movimiento, moviéndose, en un proceso infinito hacia su propia realización. La personalidad es para Ramos un deber, por cuanto el hombre "tiene la responsabilidad de ser fiel a sí mismo".

Obras: *Hipótesis,* 1928. — *El perfil del hombre y la cultura en México,* 1934, 2" ed., 1938. — *Más allá de la moral de Kant,* 1938. — *Hacia un nuevo humanismo,* 1940, 2* ed., 1963 [con "Estudio introductorio" de Rafael Moreno]. — *Veinte años de educación en México,* 1941. — *Historia de la filosofía en México,* 1943. — *Filosofía de la vida artística,* 1950. — *El problema del a priori y la experiencia,* 1955 [monog.]. — *Estudio de estética,* 1963.

Juan Hernández Luna, *S. R. (Su filosofar sobro lo mexicano),* 1956 [Ediciones Filosofía y Letras. México, 13].

RAMSEY (F[RANK] (P[UMPTON]) (1903-1930) nació en Cambridge (Inglaterra). En el curso de su corta vida escribió varios artículos, sólo recogidos en volumen postumamente, que fueron objeto de gran atención especialmente entre lógicos. Suele presentarse a Ramsey como un seguidor de Wittgenstein (del Wittgestein del *Tractatus)* que intentó refundamentar los *Principia Mathematica,* de Whitehead-Russell, a la luz del *Tractatus* y en defensa de una posición logicista contra las posiciones axiomática e intuicionista de Hílbert y Brouwer respectivamente. Ello es cierto, pero insuficiente, pues Ramsey no siguió siempre por entero a Wittgenstein. Por ejemplo, consideró las proposiciones matemáticas, y no sólo las lógicas, como tautologías, de suerte que pudiera derivarse la matemática de una lógica depurada de los axiomas de reducibilidad e infinitud. Además, el pensamiento de Ramsey evolucionó en varios sentidos. Por un lado, reconoció luego la imposibilidad, o cuando menos extrema dificultad, de fundar toda la matemática pura en la lógica. Por otro lado, se ocupó de cuestiones de lógica inductiva y de epistemología. En lógica inductiva siguió en gran parte a Peirce, rechazando que pudiese fundarse la inducción de modo puramente formal, pero a la vez admitiendo las inferencias inductivas como pragmáticamente justificadas. En epistemología —por lo demás estrechamente relacionada con la lógica— Ramsey mantuvo que las llamadas "proposiciones generales" no son, propiamente hablando, proposiciones, de modo que no pueden establecerse en ellas distinciones entre 'verdadero' y 'falso' (como sucede con las "verdaderas proposiciones", las cuales son funciones de verdad [véase FUNCIÓN DE VERDAD]), pero pueden establecerse distinciones tales como 'razonable' y 'no razonable'. Aunque Ramsey siguió en su pensamiento filosófico la tendencia a "aclarar" (y también "clasificar", "definir", etc.), reconoció que las "aclaraciones" deben tener un límite o, cuando menos, que no todo se resuelve mediante una aclaración de significaciones.

Entre los artículos escritos por Ramsey figuran: "The Foundations of Mathematics" (1925); "Truth and Probability" (1926); "Facts and Propositions" (1927); "General Propositions and Causality" (1929). Edición de los escritos de R. en el volumen titulado *The Foundations of Mathematics, and Other Logical Essays,* 1931, ed. R. B. Braithwaite, reimp., 1960.

RANDALL, Jr. (JOHN HERMÁN) nac. (1899) en Grand Rapids (Michigan), ha sido "instructor" (1920-1925), profesor ayudante (1925-1931), "profesor asociado" (1931-1935) y profesor titular ("F. J. Woodbridge Professor") (desde 1935) en la Universidad de Columbia (Nueva York). Discípulo de John Dewey y de Frederick J. Woodbridge, suele filiarse a Ramsey en la escuela del naturalismo (VÉASE) o, mejor, neo-naturalismo norteamericano. Ahora bien, aun cuando Randall es, en efecto, naturalista, lo es en un sentido muy amplio, del que puede tenerse alguna noticia por los pasajes citados de él en el artículo NATURALISMO. Además, el naturalismo de Randall es de algún modo, por así decirlo, "historicista", por lo menos en cuanto que considera la historia de la filosofía como ingrediente fundamental del pensamiento filosófico contra los que piensan que se puede filosofar *ab ovo,* ya sean puros metafísicos o estrictos "analistas". Las contribuciones más importantes do Randall radican, además, en sus trabajos históricos, principalmente de historia de la filosofía, pero en cuanto relacionada con otros aspectos de la cultura humana. Randall ha trabajado particularmente en la interpretación de Aristóteles, en el estudio de la llamada "Escuela de Padua" y, en general, en la filosofía moderna, desde sus orígenes a fines de la Edad Media. Estas contribuciones de Randall incluyen estudios del modo como se presentan los "modelos históricos". Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo PERIFILOSOFÍA al hablar de lo que llama Randall "las tradiciones filosóficas". Randall ha hablado, al referirse a la historia de la filosofía moderna, de una "carrera" (*career*) de la filosofía más bien que de una "historia". Aunque "la filosofía" en general no tenga "una carrera", la tiene la "filosofía moderna" a causa de su integración "en una sola cultura".

Obras: *The Problem of Group Responsability to Society; an Interpretation of the History of American Labor,* 1922 (tesis). — *The Making of the Modern Mind,* 1926 (trad. esp.: *La formación del pensamiento moderno,* 1952). — *Our Changing Civilization; How Science and the Machine are Reconstructing Modern Life,* 1930. — *The Role of Knowledge in Western Religion,* 1958 [Mead-Swing Lectures. 1955-1956]. — *Nature and Historical Expérience. Essays in Naturalism and in the Theory of History,* 1958. —

Aristotle, 1960. — *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1961 [Saggi e Testi, 1]. — *The Career of Philosophy. From the Middle Ages to the Enlightenment,* 1961 [continuación, en prep.]. — *How Philosophy Uses Its Past,* 1963 [The Matchette Lectures, 1961].

Randall es autor, además, de numerosos artículos. Entre los que mejor representan su pensamiento citamos su contribución al volumen *Naturalism and the Human Spirit,* 1944, ed. Y. H. Krikorian (véase NATURALISMO) y "The Art of Language and the Linguistic Situation: A Naturalistic Analysis", *Journal of Philosophy,* LX (1963), 29-56. Este último es un suplemento al Cap. IX ("An Empirical and Naturalistic Theory of Signs, Signification, Universals, and Symbols") de *Nature and Historical Expérience,* cit. *supra.*

RATO [RATUM]. Véase ENS.

RAUH (FRÉDÉRIC) (1861-1909) nac. en St. Martin-le-Vinoux (Isère), profesor en la Universidad de Toulouse y desde 1903 en la Sorbona, se adhirió en su primera época al positivismo espiritualista de Ravaisson, Lachelier y Boutroux, y lo defendió en su primera obra, la tesis doctoral acerca del fundamento metafísico de la moral (1890). Se inclinó luego a un positivismo antiespiritualista y antimetafísico, pero no tampoco de carácter mecanicista o simplemente materialista. En rigor, lo que Rauh se propuso hacer, conscientemente o no, fue fundamentar toda posible moral en el campo de una pura experiencia. De ahí la clara oposición al rigorismo y al formalismo de tipo kantiano y la tendencia a sostener que los llamados "principios morales" no son normas de carácter absoluto ni mucho menos reglas deducibles a partir de un principio formal único. Esta negación de los "principios" no significaba, sin embargo, para Rauh una relativización de la moral. Lo moral se da, de hecho, en la experiencia y, desde luego, en la experiencia histórica de las distintas situaciones en que efectivamente se encuentra el hombre. Pero esta experiencia es a su modo una experiencia de las "esencias morales", pues lo que se experimenta no es necesariamente un elemento empírico irreductible, sino también y muy especialmente un elemento ideal. La experiencia moral es, por consiguiente, la aprehensión inmediata de las evidencias morales, que de tal modo no son ni principios racionales vacíos ni determinaciones subjetivas meramente empíricas. Los distintos valores morales que se ofrecen a lo largo de la historia son para Rauh valores objetivamente válidos; lo que Rauh niega en ellos no es su objetividad, sino únicamente su universalidad. La aprehensión de estos valores morales simultáneamente locales y objetivos es resuelta por Rauh, en relación con la filosofía inglesa del sentimiento moral, por medio de un acto emocional concreto. La filosofía moral de Rauh llega así a un "sistema abierto" de valores morales, sistema que implica, a su entender, un llamamiento a la acción para el descubrimiento y realización del orbe moral.

Obras: *Essai sur le fondement métaphysique de la morale,* 1890 (tesis). — *De la méthode dans la psychologie des sentiments,* 1899. — *L'expérience morale,* 1903. — *Études de morale,* 1911. — Véase Léon Brunschvicg, "L'expérience morale selon Rauh", *Revue Philosophique,* CV (1928), 5-32. — R. Junod, F. *Rauh: Essai de biographie intellectuelle,* 1932, — A. Berthod, C. Bougie, L. Brunschvicg, L. Halbwachs, R. Le Senne, *25e anniversaire de la mort de F. Rauh* [sesión del 24-II-1934 de la Société Française de Philosophie, *Bulletin* de la Société, marzo de 1934].

RAVAISSON (FÉLIX) [FÉLIX RAVAISSON-MOLLIEN] (1813-1900) nació en Namur (a la sazón una ciudad francesa, en el departamento de Sambre-et-Meuse). Estudió en la Sorbona, con el profesor Poret, partidario de los filósofos escoceses del sentido común. En un concurso abierto por la Academia de Ciencias Morales y Políticas para premiar el mejor trabajo sobre la *Metafísica* de Aristóteles, Ravaisson obtuvo el primer premio, y su memoria al efecto constituyó la base para su *Ensayo* (véase bibliografía). Se ha dicho que Ravaisson siguió en Munich las lecciones de Schelling, pero este es asunto sobre el cual hay desacuerdo; algunos ponen de relieve que Ravaisson poseía notas minuciosas de lecciones de Schelling; otros señalan que, de todos modos, Ravaisson conocía poco el alemán y que sólo pasó varias semanas en Munich, donde conoció a Schelling y se interesó por el pensamiento de éste. Un año después de la publicación del primer tomo del citado *Ensayo* (en 1838) se doctoró en filosofía. Poco después fue encargado de curso en la Facultad de Rennes, pero no ocupó nunca el puesto. En 1839 se le nombró Inspector de bibliotecas y en 1859 fue nombrado Inspector general de la enseñanza universitaria.

La obra filosófica de Ravaisson constituye un esfuerzo por superar el dualismo de la Naturaleza y el Espíritu. En este sentido su pensamiento se orientó en Aristóteles, en Schelling y en Maine de Biran, pero no se puede decir que resulta simplemente de una confrontación de estos pensadores con su propio problema. Históricamente, Ravaisson se halla situado en la corriente que va del idealismo alemán, por un lado, y de Maine de Biran por otro, hasta autores como Lachelier, Boutroux y, en cierto modo, Bergson. Es la corriente que ha sido llamada "positivismo espiritualista", porque parte de la conciencia no para deducir de ella la Naturaleza, sino para integrarse con la Naturaleza como modo de ser del espíritu. Por eso el punto de partida del pensamiento de Ravaisson no era el problema gnoseológico ni tampoco, a la manera del "*ontologismo*", el propio ser: era la reflexión sobre la misma conciencia y sus modos activos. La reducción del ser a las combinaciones mecánicas de las sensaciones no es menos ilegítima, según Ravaisson, que la arbitraria reducción de toda realidad a la idea o que la persistencia del dualismo entre espíritu y materia. Ravaisson busca también, como Maine de Biran, "hechos primitivos", y los encuentra en la reflexión sobre la conciencia inmediata y en la consideración del pensar (no puramente intelectual) como algo real, activo. El punto de partida es, pues, psicológico, pero de una psicología cuya atención a lo descriptivo no le impide pasar luego a la región metafísica. La interpretación activista del acto (VÉASE) aristotélico es uno de los elementos con los cuales Ravaisson edificó su filosofía. El otro elemento es el análisis del fenómeno del hábito (VÉASE). En éste se da una intuición donde se unifican los dos aparentes opuestos, lo mecánico y lo activo. Mas esta unificación no es en modo alguno una arbitraria reducción mutua, ni tampoco un anodino eclecticismo. La mostración de que el hábito aparece en el momento en que se constituye lo viviente significa a la

vez la demostración de que en el hábito se da el ámbito dentro del cual lo activo y lo pasivo se equilibran. Una actividad absoluta se anularía a sí misma; una absoluta pasividad no llegaría a la existencia. La mediación se impone, por lo tanto, pero no queda aquí detenida. En efecto, el hábito se interpone, por así decirlo, en todos los grados del sor, y obra a modo de una revelación y manifestación de la Naturaleza entera. Diremos, pues, que el hábito no tiene un sentido unívoco, sino analógico. Desde la necesidad ciega hasta la libertad el hábito establece una serie de vínculos que permiten evitar la disociación de los elementos del ser en realidades absolutamente discontinuas, que evitan el pluralismo caótico tanto como el dualismo irreductible. Sin el hábito no habría unidad, y sin ésta no habría ser. Por eso el hábito tiene una historia que es, en el fondo, la historia del acercamiento entre los elementos dispersos hasta que se forma la unidad suprema, que es la unidad del espíritu. De ahí la final interpretación de la Naturaleza y del ser como actividades libres en pleno desarrollo, como creaciones de la voluntad y del deseo y, en último término, como productos del amor universal, el cual no es una mera abstracción, sino la expresión de la actividad productora de la armonía y, por lo tanto, de la inteligibilidad que se manifiesta en la trama más escondida de todos los procesos de la Naturaleza.

Escritos filosóficos principales: Essai *sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vols., 1836-1846, reimp., 1963. — Fragmentos del vol. III *(Hellénisme, Judaïsme, Christianisme)* han sido publicados por Ch. Devivaise, 1953. — *De l'habitude*, 1838, reimp. en *Revue de Métaphysique et de Morale*, II (1894), 1-35. Edición de la misma obra por Jean Baruzi: *De l'habitude*, 1933, 2* ed., 1957, con introducción por Baruzi (trad. esp.: *El hábito*, 1947, reimp., 1960). — "Philosophie contemporaine: Fragments de philosophie de Hamilton", *Revue des Deux Mondes*, XXIV (1940), 396-427. — "La philosophie d'Aristote chez les Arabes", en *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1844. — "De la morale des Stoïciens", en *Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (16, agosto, 1850). — "Mémoire sur le Stoïcisme", en *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XXI, 1 (1958). — *La philosophie en France au XIXe siècle. Rapport pour l'exposition universelle*, 1867. — Rapport *sur le prix Victor Cousin, le Scepticisme dans l'antiquité*, 1884 [incluye reimp. del *Rapport* mencionado *supra* de 1867]. — "Métaphysique et Morale", *Revue de Métaphysique et de Morale*, I (1893), 6-25. — "Testament philosophique", *ibid.*, IX (1901), 1-31. Edición de *Testament philosophique et fragments*, 1933, ed. Ch. Devivaise, con la "noticia" de Henri Bergson sobre Ravaisson leída en 1904 en la Academia de Ciencias morales y políticas. Los "Fragments" incluyen: "Ébauche d'une philosophie" y "Fragment d'une étude sur les Mystères". — Ravaisson escribió también varios ensayos sobre temas artísticos, tales como sobre la "Vénus de Milo", "los monumentos funerarios de los griegos", "Leonardo de Vinci y la enseñanza del dibujo", etc.

Véase Henri Bergson, "Notice sur la vie et les oeuvres de F. Ravaisson-Mollien" en *Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, I (1904), reimp. en la obra de Bergson: *La pensée et le mouvant*, 1934, y en la edición del *Testament philosophique* cit. *supra*. — Joseph Dopp, F. H. *La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, 1933 [con bibliografía]. — Caterina Valerio, F. R. *e l'idealismo romántico in Francia*, 1936. — Jean Cazeneuve, *La philosophie médicale de* R. *(R. et les médecins animistes et vitalistes)*, 1958.

RAZÓN. Destacaremos ante todo varios significados del término 'razón'.

(1) Se llama *razón* a cierta facultad atribuida al hombre y por medio de la cual se le ha distinguido de los demás miembros de la serie animal. Esta facultad es definida usualmente como la capacidad de alcanzar conocimiento de lo universal, o de lo universal y necesario, de ascender hasta el reino de las "ideas" — ya sea como esencias, ya como valores, o ambos. En la definición: "El hombre es un animal racional" (ζῷον λόγον εχών, un "animal poseedor de razón o logos"), el ser racional es estimado como la diferencia específica.

(2) Se llama asimismo *razón* a una norma o proporción (*ratio*), la cual puede entenderse de dos modos. (a) Como proporción matemática, cuantitativa o topológica. (b) Como delimitación, como patrón o modelo por medio del cual se precisa el ser de las cosas y el orden al cual pertenecen. A veces (a) se reduce a (b), en cuyo caso se habla de "medida ontológica", la cual incluye en sí y da razón de la misma proporción matemática. A veces (b) se reduce a (a), en cuyo caso se presupone la posibilidad de una cuantificación —o, mejor dicho, matematización— de lo real. En este último sentido escribe Hobbes que "la razón no es sino *cómputo* (es decir, suma y abstracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización y significación* de nuestros pensamientos".

(3) Se entiende la razón como equivalente al fundamento; la razón explica entonces por qué algo es como es y no de otro modo (véase RAZÓN SUFICIENTE).

(4) 'Razón' se define a veces como un "decir". Con frecuencia se supone que este "decir" *(logos)* se funda en un modo de ser (racional).

Dos de los significados de 'razón' resultan predominantes y son considerados por muchos autores como los más fundamentales: (A) La razón es una *facultad;* (B) La razón es un *principio de explicación* de las realidades. Ambos sentidos han sido muy usados en la literatura filosófica; además, ambos han sido (consciente o inconscientemente) confundidos. Cada uno de ellos se descompone, por lo demás, en un cierto número de significaciones subordinadas. Así, la razón como facultad puede ser entendida como capacidad activa o como capacidad pasiva, como actividad intuitiva o como capacidad discursiva; la razón como principio de explicación de las realidades puede ser una razón de ser, una razón de acontecer, o hasta una razón de obrar.

Las anteriores clasificaciones de los significados de 'razón' no pretenden excluir otras muchas posibles. Se ha hablado, por ejemplo (Cfr. Santo Tomás, *S. theol.*, I, y. LXXIX, a 9) de la distinción entre "razón superior" y "razón inferior". La primera alcanza a las verdades superiores que son a la vez normas de sus acciones; la segunda se aplica a las cosas temporales. Pero ambas "se refieren a nuestra inteligencia, de tal modo que una de ellas es un medio para alcanzar la otra". Y se ha hablado de muchos otros modos de concebir la razón o, mejor dicho, de muchos otros tipos de

razón. A algunos de estos tipos nos referimos en el artículo RAZÓN (Tipos DE), que puede considerarse como un complemento del presente artículo. Agreguemos aquí dos concepciones de la razón que son particularmente importantes, porque explícitamente o no en cada una de las concepciones de la razón a que nos referiremos acto seguido se ha supuesto uno de estos tipos, o en ocasiones los dos a un tiempo: se trata de las concepciones de la razón resumidas con los nombres de "razón constituyente" y "razón constituida" — y también a veces con los nombres de "razón raciocinante" y "razón raciocinada". *Grosso modo,* la razón constituyente (y razón raciocinante) es la razón en tanto que se está haciendo y formando, la actividad racional — que puede ser, pero que no es siempre necesariamente, subjetiva, ya que la razón puede constituirse objetivamente. La razón constituida (y razón raciocinada) es la razón ya dada y, por así decirlo, "desplegada", el reino de la razón o de las verdades racionales.

Esta dilucidación sistemática del significado de 'razón' puede servir de marco para entender el análisis que presentamos a continuación y que se basa en un bosquejo de la historia de nuestro concepto.

Una de las primeras dificultades que ofrece el concepto es el hecho de que para expresarlo se han usado, a partir de la filosofía griega, numerosos términos. He aquí algunos: 'noción', 'concepto', 'idea', 'pensamiento', 'palabra', 'visión (inteligible)', 'sentido', 'significación'. Destacaremos, por lo pronto, tres vocablos griegos: φρόνησις, νοῦς y λόγος. Cada uno de ellos expresa un matiz distinto en la concepción de la razón y en el uso que se hace de ella. Si preferimos φρόνησις tendremos que orientarnos hacia una concepción de la razón que subraya sobre todo la acción misma del pensar, pero del pensar razonable, según una sabiduría y, sobre todo, según un designio o propósito: el de entender las cosas para quedar debidamente "situado" frente a ellas. Si nos inclinamos por el νοῦς parece que atenderemos principalmente a la razón como facultad pensante y sagaz de la cual se elimina todo lo que sea absurdo e irrazonable. El que posee νοῦς es, en efecto, el ser inteligente, que obra según designio —como el νοῦς de Anaxágoras—, pero esto es posible porque antes ha habido el acto de νοεῖν, es decir k visión mental por medio de la cual alcanzamos la comprensión de una realidad en tanto que tiene una significación o un sentido. Si entendemos la razón como el λόγος, y éste como un sustantivo del λέγειν, entonces la significación primaria será, como ocurre en Homero, la de recoger o reunir, de donde elegir y contar algo como perteneciente a una clase de objetos y de donde también enunciar algo o nombrar algo. El λέγειν es entonces sobre todo el decir y, desde luego, el decir inteligible dentro del cual se aloja el concepto en tanto que voz significativa. Común a todas estas nociones es la suposición de que la realidad tiene un fondo inteligible y de que es posible comprender semejante fondo o, cuando menos, orientarse en el mismo. Por este motivo se nota a través de la variedad de sentidos de la razón y de la multiplicidad de los términos empleados para designarla en la filosofía griega el intento de ligar la razón como facultad a la razón como substancia (u orden) de la realidad.

Tanto esta suposición como los distintos significados del concepto de razón son conservados en la filosofía medieval. Sin embargo, es usual examinar el concepto de razón en ésta como una noción que, según los casos, se compara, contrasta u opone a la de k creencia o la fe. Por eso el problema de la razón en la filosofía medieval es en gran medida el problema de la filosofía en tanto que posibilidad de comprensión del contenido de la fe — o, como se dice a veces, en tanto que prolegómeno de la fe. Puesto que tal fe se da a través de la revelación, la cual es conservada en un depósito de tradiciones, es frecuente que al examen de las relaciones entre razón y fe se yuxtaponga el de las relaciones entre la razón y la revelación, así como entre la razón y la autoridad. Cuando la fe o la autoridad aparecen como "naturalmente" ligadas a la razón, no se plantean graves cuestiones acerca de su relación mutua. Pero cuando por algún motivo la separación se acentúa, los intentos de explicación de su relación mutua y en particular de su mutua integración proliferan. Primado de la fe sobre la razón, primado de la razón sobre la fe, equilibrio entre ambas, separación de ambas son algunas de las soluciones propuestas. Debe advertirse que durante la época "clásica" medieval los citados problemas no surgen demasiado notoriamente en la superficie. La separación entre fe y razón (aun con vistas a su acuerdo ulterior) no se manifiesta ni siquiera cuando los textos parecen tenerla en cuenta. Puede aducirse a este efecto el pasaje de Escoto Erigena, según el cual la *auctoritas* no aprobada por la *ratio* es *infirma,* pero según el cual también *vera ratio, quum virtutibus, suis rata et immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roboran indiget (De dio. nat., I,* 69). En efecto, a pesar de que habla aquí de la relación entre fe o autoridad y razón, ello no se suscita como un problema de fondo, pues el citado filósofo sigue aún las normas del *Nisi credideritis, non inteüigetis,* del *Credo ut intelligam y* del *Fides quaerens intellectum* que desde San Agustín dieron un sentido preciso a la *ratio* y a la función de ella dentro de la *auctoritas* y la *fides* (véase CREENCIA). En cambio, la abundancia de intentos de armonización entre ambos elementos prueba que ha habido una cierta "ruptura", la cual llegó a culminación cuando se propuso la llamada "doctrina de la doble verdad": la de la *ventas secundum rationem y* la *veritas secundum fidem.* Para combatirla se hacen entonces necesarias una serie de doctrinas, desde la que proclama la subordinación completa de la razón a la fe y a la autoridad hasta la que da un cierto predominio a la razón en tanto que afirma que nada de lo que ésta descubre puede ser falso, pasando por las tesis sobre la necesaria armonía entre razón y fe, armonía que no necesita situar a ambas en un mismo plano, pues puede reconocerse, por ejemplo, que la razón es lo primero en el orden del conocimiento sin ser lo primero en el orden de la realidad.

Cuando en un cierto momento se manifestó en algunos autores una ruptura bastante completa entre la fe y la razón, en virtud de considerarse que la primera no debía ser "contaminada" por el elemento racional, se produjo un hecho tan comprensible como paradójico; desligada de lo que estaba íntimamente vinculada a ella, la razón terminó por cobrar una com-

pleta autonomía. De esta última ha partido en gran parte la idea de razón en el curso del pensamiento moderno. Sin abandonarse el reino de los *credibilia*, la función desempeñada por tal reino en el pensamiento filosófico ha quedado considerablemente restringida. Y cuando la idea de la razón ha experimentado un proceso de "desteologización" casi completa, la razón no ha sido ya comparada, contrastada, u opuesta a la fe, a la autoridad, sino a otros elementos; el principal de éstos ha sido en el curso de la época moderna la experiencia (VÉASE). Las discusiones entre los partidarios del racionalismo (VÉASE) y los que se han adherido al empirismo (VÉASE) han puesto de relieve los cambios experimentados por el concepto de razón en la filosofía moderna. Lo que importa en ésta es, por un lado, el sentido gnoseológico (las posibilidades o las dificultades de la razón para aprehender lo que es verdaderamente real) y por el otro el sentido metafísico (la posibilidad o imposibilidad de decir que la realidad es en último término de carácter racional). Lo que se ha llamado "el primado de la razón" en la época moderna es, en rigor, el primado del examen y discusión de tales problemas.

Desde el punto de vista gnoseológico la razón ha sido contrastada, pues, con la experiencia, pero hay que tener presente que, como hemos advertido en otro lugar (véase RACIONALISMO), esta experiencia no designa en la mayor parte de las ocasiones un mero y simple contacto afectivo con lo exterior (concebido como irracional), sino *otro modo* de utilizar la razón. Es, pues, verdad en gran medida que la razón en el sentido apuntado ha sido uno de los grandes ejes en torno a los cuales ha girado la filosofía moderna. Ello no significa que toda la filosofía moderna haya estado dominada por las exigencias del pensamiento racional; si bien es cierto que algunos de los grandes filósofos del siglo XVII ensayaron una racionalización completa de lo real y que varias de las escuelas del siglo XVIII intentaron reducir las estructuras de la realidad a las de la idealidad (más susceptibles de ser penetradas racionalmente), hay que tener en cuenta que, por un lado, esta racionalización no fue completa, y que, por otro lado, aun en el interior de la misma se dieron muy diversos significados del concepto de razón. Entre estos significados destacan los siguientes: la razón como intuición (VÉASE) de ciertos elementos últimos supuestamente constitutivos de lo real (las "naturalezas simples"); la razón como análisis (VÉASE) y la razón como síntesis especulativa. Estos tres significados se combinaron con frecuencia, pero muchos autores tuvieron buen cuidado en distinguir entre la razón analítica y la razón "meramente especulativa": la primera era considerada como la propia de la parte teórica de la filosofía natural (la física matemática principalmente); la segunda era estimada como una (errónea) prosecución de las tendencias de las filosofías "clásicas" (antiguas y medievales), especialmente en tanto que pretendían obtener un conocimiento de la Naturaleza sin el freno proporcionado por la combinación del experimento y del análisis. Sin embargo, el desvío común a casi todos los grandes filósofos modernos por la razón especulativa no impidió que ésta volviera poco a poco por sus fueros y que reapareciera —en la escuela de Wolff, por ejemplo— lo que se consideraba como "el dogmatismo de la razón".

Kant se enfrentó con esta situación y procuró remediarla al intentar hallar una posición filosófica que eludiera por igual el dogmatismo (a veces identificado por él con el racionalismo) y el escepticismo (con frecuencia equiparado al empirismo). La conversión de la metafísica en "crítica de la razón" y en exploración de sus posibilidades y límites o, mejor dicho, la anteposición de una crítica de la razón a la metafísica fueron la consecuencia de la actitud kantiana. Muchos son los significados que tiene en los escritos de Kant el vocablo 'razón' *(Vernunft);* no sólo puede hablarse de la "razón pura", de la "razón práctica" y de sus variantes, sino que también puede hablarse de razón en tanto que distinta del entendimiento (VÉASE). Nos limitaremos a precisar aquí algunos de los más importantes usos kantianos de 'razón'. La razón es "toda facultad de conocer superior", en cuyo caso lo racional se distingue de lo empírico. La razón es, por otro lado, "la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori";* la razón pura es "la que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*". La razón se distingue del entendimiento; éste es la "facultad de las reglas", es decir, la actividad mediante la cual se ordenan los datos de la sensibilidad por las categorías, en tanto que aquélla es la "facultad de los principios", la actividad que unifica los conocimientos del entendimiento en las ideas (véase IDEA). La razón es teórica o especulativa cuando se refiere a los principios *a priori* del conocimiento, y es práctica cuando se refiere a los principios *a priori* de la acción. La diferencia entre la razón y la razón pura consiste en que la primera es, como facultad superior del conocimiento, distinta de la mera experiencia, mientras que la segunda es, al mismo tiempo, distinta del entendimiento, pues se ocupa de investigar la condición de todo lo condicionado. La "crítica de la razón pura" es, así, el examen (para el cual se usa la "razón" en amplio sentido) de los límites del conocimiento puramente racional, único medio de evitar caer en el dogmatismo especulativo.

La razón fue asimismo uno de los grandes ejes de la filosofía postkantiana, en particular de la filosofía del idealismo alemán. En la medida en que ingresaron en esta última elementos "románticos" (véase ROMANTICISMO) se produjo una reacción contra la "razón moderna". Pero al mismo tiempo se intentó desarrollar un tipo de razón que pudiera dar cuenta de lo que hasta entonces había sido considerado o como irracional o como únicamente susceptible de descripción empírica (la evolución, la individualidad, la historia, etc.). Ejemplo eminente al respecto lo encontramos en Hegel. La razón es en la filosofía hegeliana algo que se hace y deviene, y puede ser identificada con la Idea. La fenomenología de la razón se manifiesta, pues, paralelamente a la fenomenología del Espíritu. El tránsito de la vuelta a sí misma de la conciencia a la razón permite definir primeramente a ésta como "la certidumbre de la conciencia de ser toda la realidad", pero esta concepción es sólo un primer estadio en el desenvolvimiento dialéctico (véase DIALÉCTICA) que va de la razón que observa, a la actualización de la conciencia de sí misma por su

propia actividad y que desemboca en la "individualidad que se sabe real en sí y por sí misma". En un posterior estadio la razón es "la razón que examina las leyes" (sus propias leyes), la completa absorción de lo real en lo racional y la consiguiente identificación de razón y realidad.

Ya sea por retomar en parte la vía iniciada por Kant, ya sea por las exigencias del desarrollo de la filosofía y de las ciencias, el pensamiento filosófico del siglo XIX (sobre todo a partir de mediados del siglo) y el del siglo XX se ha ocupado con frecuencia del problema de la razón, tanto en sentido gnoseológico como metafísico. Ello se ha manifestado de muchas maneras. Por un lado, tenemos los trabajos de autores como Lalande, Brunschvicg, Meyerson y otros, los cuales han intentado describir "el proceso de la razón" no sólo desde el punto de vista histórico, sino también sistemático. Se ha advertido, en efecto, que las sucesivas aplicaciones de las exigencias de la razón a la realidad coinciden con ciertas tendencias internas de la razón humana, la cual aspira a reducir la multiplicidad a la unidad, la diversidad a k identidad, el tiempo al espacio, la opacidad a la transparencia. Cuando se han llevado dichas exigencias a sus consecuencias últimas, la razón se ha convertido en pura razón especulativa; más aun, la razón ha tenido que "negar" la realidad por ser incapaz de "encajarla" en el marco puramente racional. Por otro lado, hay los trabajos de Husserl y de algunos de sus discípulos acerca del problema y del concepto de la razón, trabajos que han conducido tanto a una nueva delimitación de sus posibilidades como al reconocimiento de una ampliación de sus virtualidades y potencias. Finalmente, hay los esfuerzos que pueden agruparse bajo el nombre de "razón histórica" y que, iniciados de modo maduro por Dilthey, constituyen un nuevo ataque al problema de las "relaciones" entre la razón y la realidad. Dentro de estos esfuerzos se halla la filosofía de la razón vital o razón viviente de Ortega y Gasset, de la cual se desprende que no basta desdeñar la razón (como hacen los irracionalismos de toda laya) ni tampoco mantenerse dentro de los cauces de la razón tradicional: lo que debe hacerse es reconocer —como señala Julián Marías— que "sólo cuando la vida misma funciona como razón conseguimos entender algo humano". De este modo la razón (vital) es la vida misma en tanto que es capaz de dar cuenta de sí misma y de sus propias situaciones. La razón no es heterogénea a la vida (ni tampoco idénca a ella): es un órgano de la vida que puede convertirse en el "órgano de toda comprensión". Las repetidas lamentaciones acerca del "fracaso de la razón" pueden entonces ser justificables sólo en tanto que "fracaso" de *un determinado* concepto de razón.

Los anteriores análisis son de índole predominantemente filosófica. Un punto de vista más declaradamente histórico-antropológico y sociológico adoptan ciertos otros trabajos contemporáneos sobre el concepto de razón. Destaca entre ellos la teoría propuesta por Karl Mannheim. Éste distingue entre dos tipos de racionalidad, que dan origen a la vez a dos distintas concepciones de lo irracional. Por un lado, hay una "racionalidad substancial", que son los actos mentales en la medida en que se esfuerzan por abarcar objetividades y situaciones reales. Todo lo que no sean estos actos aparecerá como sustancialmente irracional, y dentro de éste estarán incluidos los estímulos, los deseos y los sentimientos, inclusive en tanto que funcionen con una meta conscientemente perseguida. Por otro lado, hay una "racionalidad funcional", que es la que surge cuando se dice que determinada institución está racionalizada. 'Racional' no designa en este caso acto mental de conocimiento, sino actividad o conjunto de actividades organizadas con vistas a un fin dado de antemano. Es comprensible, a tenor de lo dicho, que puede haber una sociedad racionalizada funcionalmente con sus miembros sustancialmente no racionalizados, y a la inversa, es decir, no es forzosa, sino al contrario sociológicamente probable la no co-existencia de k racionalidad substancial con k funcional. Por eso la moralidad, según Mannheim, aparece bajo las dos formas: funcionalmente, la moral es el conjunto de normas cuya eficacia garantiza el funcionamiento de la sociedad; substancialmente, la moral es el conjunto de contenidos concretos que, como las leyes de fe y las normas, pueden inclusive ser irracionales desde el punto de vista de su cualidad.

Además de los autores y textos citados en el artículo, y de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo RACIONALISMO, véase: C. Milhaud, *Le rationnel*, 1898. — George Santayana, *The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, 5 vols., 1905-1906 (I. *Reason in Common Sense;* II. *Reason in Society;* III. *Reason in Religion;* IV. *Reason in Art;* V. *Reason in Science*) (trad. esp.: *La vida de la razón o fases del progreso humano*, 1958). — P. Dubois, *Vernunft und Gefühl*, 1914. — A. Banfi, *Principî di una teoria della ragione*, 1926. — Frank Lorimer, *The Growth of Reason. A Study of the Rôle of Verbal Activity in the Growth and Structure of the Human Mind*, 1929. — A. N. Whitehead, *The Function of Reason*, 1929. — León Dujovne, *La filosofía y las teorías científicas. La razón y lo racional*, 1930. — Jean de la Harpe, *L'idée de raison dans les sciences et la philosophie contemporaine*, 1930. — Morris R. Cohen, *Reason and Nature*, 1931 (trad. esp.: *Razón y Naturaleza*, 1956). —M. Duportal, *De la raison*, 1932.— Th. Whittaker, *Reason. A Philosophical Essay with Historical Illustrations*, 1934. — Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, 1935 (trad. esp.: *Razón y existencia*, 1960). — Id., íd., *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, 1950 (trad. esp.: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, 1953). — Varios autores, *Reason*, 1941 [University of California Publications in Philosophy, 21]. — A. C. Ewing, *Reason and Intuition*, 1941.— C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, 1942. — A. E. Murphy, *The Uses of Reason*, 1943. — D. Roustan, *La raison et la vie*, 1946. — Guido de Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, 1946 (trad. esp.: *El retorno a la razón*, 1949). — Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, 1947. — Morris Ginsberg, *Reason and Unreason in Society. Essays in Sociological and Social Philosophy*, 1947. — W. H. Walsh, *Reason and Expérience*, 1947. — André Lalande, *La raison et les normes*, 1948. — G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954 (trad. esp.: *Eí asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo de Schelling hasta Hitler*, 1959). — G. G. Granger, *La raison*, 1955 (trad. esp.: *La razón*, 1959). — P. Thévenaz, *L'homme et sa raison*, 2 vols., 1956 (I. *Raison et conscience de soi;* II. *Raison et histoire*). — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection

de logique mathématique, ser. A., Nº 12]. — Louis Rougier, "L'évolution du concept de raison dans la pensée occidentale", *Dialéctica*, XI (1957), 306-23.—Suzanne Bachelard, *La conscience de racionalité*, 1958. — Jacob Loewenverg, *Reason and the Nature of the Things*, 1960 [Paul Carus Lectures]. — E. Barbotin, D. Dubarle *et al.*, *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, 1960. — A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding and Time*, 1961. — G. Boas, *The Limits of Reason*, 1961. — Pedro Garcia Asensio, S. I., *La razón como horizonte. Estudio psicológico sobre las dos vertientes intelectual y sensible del conocer humano*, 1962 [Libros "Pensamiento", B.2]. — Sobre autoridad y razón en la Edad Media: A. }. MacDonald, *Authority and Reason in the Middle Ages*, 1933. — Sobre fe y razón, véase la bibliografía del artículo FE. — Sobre la razón en la Ilustración, véase la bibliografía de este artículo.

Para la razón como razón dialéctica, razón histórica, razón vital, etc., a que nos referimos en el artículo RAZÓN (Tipos DE), véanse bibliografías de DIALÉCTICA, HISTORICISMO, VIDA.

Para la razón en relación con el intelecto véase bibliografía de INTELECTO.

RAZÓN CONCRETA, DIALÉCTICA, ESPECULATIVA, HISTÓRICA, PEREZOSA, PRÁCTICA, PURA, RECTA, TEÓRICA, VITAL. Véase ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO; PURO; RAZÓN (TIPOS DE).

RAZÓN CONSTITUYENTE, CONSTITUIDA; RACIOCINANTE, RACIOCINADA. Véase RAZÓN.

RAZÓN INSUFICIENTE. En el artículo INDIFERENCIA (9) nos hemos referido a un principio llamado "principio de indiferencia" o "principio de razón insuficiente". Completaremos lo dicho allí con algunas observaciones.

En primer lugar, el principio de razón insuficiente es un principio inverso al de razón suficiente (v.); indica, pues, que no hay razón suficiente para inclinarse en favor de una opción más bien que otra u otras. En otras palabras, supuesto que se ignoran los diferentes modos en que puede tener lugar un acontecimiento, y no habiendo razón suficiente para preferir uno a otro, el acontecimiento en cuestión puede tener lugar tanto en un modo como en otro.

El principio de razón insuficiente suele tener un carácter preciso: el ser un principio de la llamada "doctrina de la probabilidad como grado de certidumbre" o también "doctrina subjetiva de la probabilidad" (v.). El principio en cuestión no ejerce una función definida en una doctrina no subjetiva de la probabilidad, pero puede admitirse en esta última en forma negativa, a saber, como el principio según el cual no puede decirse que dos acontecimientos tienen el mismo grado de probabilidad si no hay razón suficiente para admitir uno más bien que el otro.

En el citado artículo INDIFERENCIA hemos hecho referencia a los resultados paradójicos a que puede dar lugar el principio de razón insuficiente cuando se aplica indiscriminadamente.

Puede relacionarse el principio aquí referido con el problema, o paradoja, del Asno de Buridan (VÉASE).

RAZÓN SUFICIENTE. El principio de razón suficiente (o razón determinante) enuncia que nada es (o acontece) sin que haya una razón para que sea (o acontezca) o sin que haya una razón que explique que sea (o acontezca). Es un principio que ha sido formulado varias veces en la historia de la filosofía. Según Lovejoy, lo encontramos en Abelardo (por ejemplo, *Introductio ad Theologiam*, III) y en todos los autores para los cuales las acciones de Dios no son resultado de decisiones arbitrarias, sino consecuencia de su bondad, la cual a su vez está fundada en razón. Lo encontramos asimismo en Giordano Bruno (por ejemplo, *De l'infinito universo e mondi*, I) cuando concibe la expansión de la divinidad como la expansión al infinito de una perfección. Sin embargo, es tradicional (y justificado) atribuir a Leibniz la formulación *madura* de tal principio. Dicho filósofo lo ha presentado repetidas veces en sus obras, considerando siempre el principio de razón suficiente como un principio fundamental. He aquí varios textos en los cuales Leibniz formula el principio — llamado a veces *principium reddendae rationis* (Cfr. Gerhardt, V, 309). En la *Monadología* (§ 32) señala que el principio de razón suficiente es —junto con el de contradicción— uno de los dos grandes principios en que se fundan nuestros razonamientos. En virtud del mismo "consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo". Esta ¡formulación (probablemente de 1714) había sido precedida por otras. En la *Theoria motus abstracti* (secs. 23-24), de 1671, escribe que "Nada acontece sin razón". Consecuencias de este principio son: que debemos evitar en la medida de lo posible cambios inestables; que entre contrarios debe elegirse el término medio; que podemos agregar lo que nos plazca a otro término con tal que esto no cause perjuicio a ningún otro término"; nada de extraño, pues, que "este nobilísimo principio de razón suficiente" sea "el ápice de la racionalidad en el movimiento". En un texto de 1686 (Gerhardt, II, 181), escribe Leibniz, después de haber admitido que "no todo lo posible existe", que "una vez admitido esto, se sigue que algunos posibles llegan a la existencia más bien que otros no por absoluta necesidad, sino por alguna otra razón (como el bien, el orden, la perfección)". En una carta a Des Bosses, de 1711, indica que "si no hubiera la mejor serie posible, Dios no habría creado nada, pues no puede obrar sin una razón o preferir lo menos perfecto a lo más perfecto". En otro texto (sin fecha) escribe que "otro principio, apenas menos general en su aplicación que el principio de contradicción, se aplica a la naturaleza de la libertad. Se trata del principio de que nada acontece sin la posibilidad de que una mente omnisciente pueda dar alguna razón del por qué acontece más bien que no acontece. Además, me parece que este principio tiene para las cosas contingentes el mismo uso que para las cosas necesarias". Podrían aducirse otras formulaciones; las anteriores bastan para comprobar cuando menos hasta qué punto el principio en cuestión es esencial en el pensamiento de Leibniz.

El «so del principio en el mencionado filósofo no ofrece muchas dificultades. He aquí tres argumentos fundados en el principio. (1) Hay algo más bien que nada, porque hay una razón suficiente: la superioridad del ser sobre el no ser. (2) No hay vacío en la Naturaleza, porque entonces habría que explicar por qué ciertas partes están ocupadas y otras no, y la razón de ello no puede encontrarse en el vacío mismo. (3) La

materia no puede reducirse a la extensión, porque no habría razón que explicara por qué una parte de la materia está en el lugar x más bien que en el lugar y. Pero si el uso no ofrece gran dificultad, la interpretación general del principio sí la ofrece. Se ha observado varias veces que Leibniz no ha sido nunca muy preciso en la formulación del principio. Lovejoy pone de relieve que a veces el principio de razón suficiente parece ser equivalente al postulado científico de la uniformidad causal en la Naturaleza, y a veces está expresado en términos que parecen referirse a la causa final más bien que a la causa eficiente (*The Great Chain of Being*, 1936, Cap. V). B. Russell indica que bajo la expresión 'principio de razón suficiente' laten, en rigor, dos principios. Uno es de carácter general y se aplica a todos los mundos posibles. El otro es especial y se aplica solamente al mundo actual (en el sentido de "actualizado"). Ambos principios se refieren a existentes, posibles o actuales, pero mientras el primero es una forma de la ley de causalidad (final), el segundo consiste en la afirmación de que toda producción causal actual está determinada por el deseo del bien. Por eso el primer principio es metafísicamente necesario (y puede ser considerado como un principio de los contingentes posibles), mientras que el último es contingente (y puede ser considerado como un principio de los contingentes actuales) (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, nueva ed., 1937, Cap. III). Observemos, sin embargo, que no obstante las ambigüedades apuntadas, hay algo que parece claro en la intención de Leibniz: consiste en que el filósofo enuncia su principio en una forma general (sin la cual no podrían entenderse los diversos *usos* que de él hace), pero restringiéndolo en el sentido de evitar las consecuencias del monismo ontológico de Spinoza. Pues este autor admite asimismo el principio, pero como lo aplica a la no existencia igual que a la existencia, no hay entonces modo de explicar y justificar los entes contingentes: ser es siempre para Spinoza ser *absolutamente* necesario.

El principio leibniziano de razón suficiente ocupó un lugar prominente en Wolff, el cual lo definió como sigue: *Per rationem sufficientemintelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit* (*Ontologia*, § 56) — aquello por lo cual entendemos por qué algo es. No obstante las diversas referencias que hace Wolff al principio en cuestión con el fin de aclararlo (*ibid.*, §§ 116-8, 129-30, 157, 189, 298, 300), se ha puesto con frecuencia de relieve que hay en Wolff una confusión que reapareció en muchos autores wolffianos: la confusión del orden lógico con el ontológico, especialmente cuando se trató de derivar el principio de razón suficiente del principio de no contradicción. A esta confusión, o supuesta confusión, puede agregarse otra: la que se manifiesta al concebirse el principio de razón suficiente como un principio "psicológico" (o "psico-gnoseológico") en cuanto se entiende por él la imposibilidad de pensar un juicio sin razón suficiente. Lo normal fue, sin embargo, destacar el carácter ontológico del principio de razón suficiente. Tal ocurrió con la mayor parte de los autores que, después de Wolff, dieron una importancia básica al principio. Entre dichos autores destacan muchos neoescolásticos del siglo XIX, todos los cuales, según indica J. E. Gurr (Cfr. *op. cit.* bibliografía, pág. 160) adoptaron el contexto del "primado de la esencia" dentro del cual "el principio de razón suficiente adquiere máxima significación y utilidad". Es interesante examinar a este respecto el "lugar" que ocupa el principio en los diversos manuales, especialmente los manuales neoescolásticos. Según señala Gurr (*op. ref.*, pág. 171), en algunos de ellos el principio es presentado en la ontología junto con el principio de no contradicción, mientras en otros (sobre todo a finales del siglo XIX) aparece en el capítulo que trata de las causas.

En *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), Schopenhauer distingue entre el principio de la razón suficiente del devenir, el del conocer, el del ser y el del obrar. Con ello se advierte de nuevo la multivocidad del principio y en particular la más fundamental escisión del mismo según se refiera al ser real o al ideal. En el primer caso, la razón suficiente tiene un carácter marcadamente ontológico; en el segundo interviene, además, el aspecto lógico, aun cuando éste afecta solamente a la parte más superficial y externa del principio que puede considerarse totalmente como ontológico y, en lo que toca a la esfera del conocer, como gnoseológico. Según Pfänder, el sentido genuinamente lógico del principio de razón suficiente descansa en "la conexión interna que la verdad de un juicio tiene, por un lado, con el juicio; por otro, con la razón suficiente" y es, por lo tanto, un principio aplicable solamente al juicio y a la condición de su verdad, lo cual equivale, en el fondo, a la posibilidad de su ser verdadero.

Heidegger ha indicado que el "principio" roza las cuestiones centrales de la metafísica. En su aspecto metafísico, el problema de la razón suficiente es consecuencia del más amplio problema del fundamento (VÉASE) o *Grund*. Heidegger lo ha referido a la libertad de fundamentar (*grunden*). El mismo autor ha observado que el principio de razón suficiente tiene una forma negativa (en el *nihil* est *sine* ratione) y una afirmativa (en el *omne ens habet rationem*) y ha señalado que la forma negativa es más reveladora que la afirmativa. El principio de razón suficiente o "principio de razón" (*Satz vom Grund*) trata del fondo (*Grund*), el cual se halla siempre "debajo de" —aquello de que se trata—; por tanto, el principio en cuestión es un principio que no queda adherido a las cosas, de las que se afirma algo, sino al fundamento de las cosas, del cual justamente no se afirma nada. De ahí este predominio de lo negativo en el principio y el estar rodeado de oscuridades. El principio de razón suficiente, manifiesta Heidegger, ha sido interpretado torcidamente porque se ha confundido "razón" con "fondo" o "fundamento". El principio de razón, al declarar que nada hay sin razón, declara a la vez que el principio mismo no carece de razón. Pero la razón del principio no se halla en el principio. Si la razón del "principio de razón" es la *ratio*, lo es, señala Heidegger, en el sentido originario del *logos*, como lo que "hace ver", es decir, como lo que abre el ámbito del ser para que se "presente". Lo que Heidegger llama "el pequeño principio de razón" (*der kleine Satz vom Grund*) —que parece ser el principio tal como ha sido entendido por la mayor parte de los filósofos— se convierte en "principio grande", en

grosse *Grundsatz,* cuando lo vemos "hablando" como "palabra del Ser" *(ah Wort vom Sein) y* llamando a este "Ser" justamente "Razón".

Si tenemos en cuenta la interpretación de Heidegger nos encontraremos, pues, ahora con las siguientes posibles maneras de entender el principio de razón suficiente: la ontológica, la lógica, la psicológica (o psico-gnoseológica) y la "metafísica". Con el fin de evitar confusiones podría indicarse en cada caso en qué sentido se entiende el principio en cuestión. Sin embargo, las precisiones pertinentes no serían siempre suficientes, pues hay indudables relaciones entre los mencionados modos de interpretar el principio; éste es, si se quiere, ontológico, pero es al mismo tiempo lógico, o formulable lógicamente; a la vez, es un principio que se impone a todo pensar, y, finalmente, todo pensamiento como pensamiento tiene su origen en el principio de razón.

Christian August Crusius, *De usu et limitibus principii determinantis, vulgo sufficientis,* 1743 (trad. alemana, 1744). — Franz Erhardt, *Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schliessens,* 1891. — B. Petronievic, *Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung,* 1898. — Wilbur Urban, "The History of the Principie of Sufficient Reason: Its Metaphysical and Logical Foundations", *Princeton Contributions to Philosophy,* I, 3 (1900), 1-87. — J. Bergmann; "Über den Satz von zureichenden Grunde", *Zeitschrift für immanente Philosophie,* II (1900). — Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* 1929 (trad. esp.: "La esencia del fundamento", *Substancia, 4* [1940]; otra trad, 1944). — Id., íd., *Der Satz vom Grund,* 1957 [13 lecciones en la Universidad de Friburgo (1955-1956) y una conferencia en Bremen y Viena (1956)] (trad. esp.: *Principio de razón,* 1958). — Joseph Geyser, *Der Prinzip vom zureichenden Grunde,* 1930. — J. De Vries, S. J., "Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien", *Scholastik,* VI (1937), 196-221. — A. Lovejoy, *op. cit. supra.* — Rudolf Laun, *Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie,* 1942, 2« ed., 1956. — A. de Coninck, "Le principe de raison d'être est-il synthétique?", *Revue philosophique de Louvain,* XLVII (1949), 71-108. — John Edwin Gurr, S. J., "Genesis and Functions of Principies in Philosophy", *Proceedings of the American Catholic Association,* XXIX (1955), 121-33. — Íd., íd., *The Principie of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems, 1750-1900,* 1959.

RAZÓN (TIPOS DE). En el artículo RAZÓN hemos tratado de varios modos de entender el concepto de razón, pero sólo ocasionalmente nos hemos referido a los que pueden llamarse "tipos de razón" — y también "formas de razón", "modos de razón". Si consideramos los tipos de razón teniendo en cuenta los modos como puede adjetivarse el sustantivo 'razón', la lista puede ser muy larga; podremos hablar —como ya hicieron muchos filósofos del pasado— de "razón universal", "razón particular", "razón natural", "razón adecuada", "razón concreta", "razón humana", "razón divina", etc., etc. No todos los adjetivos agregados a 'razón' se refieren al mismo concepto de "razón". En algunos casos se entiende 'razón' como una facultad, otras como un concepto; en algunos casos se equipara 'razón' a 'intelecto', en otros casos se equipara a 'fundamento', 'prueba', etc., etc. Aun si clasificáramos los diversos modos de entender 'razón' y procediéramos acto seguido a indicar los diversos tipos de razón posibles para cada modo de entenderla, habría que extenderse desmesuradamente sobre el asunto. Sin embargo, hay ciertos "tipos de razón" que estimamos fundamentales y a los cuales nos referiremos brevemente en orden alfabético: son la razón dialéctica, la razón especulativa, la razón histórica, la razón perezosa, la razón práctica, la razón pura, la razón recta, la razón teórica y la razón vital. Podemos, además, abreviar nuestra exposición por cuanto hemos tratado de la razón especulativa en el artículo ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO, y de la razón pura en el artículo PURO, y por cuanto también pueden considerarse la razón especulativa y la razón teórica como sensiblemente idénticas. Nos queda, pues, tratar en el proyectado orden alfabético de la razón dialéctica, la razón histórica, la razón perezosa, la razón práctica, la razón recta y la razón vital (con una breve referencia a la llamada "razón concreta"). Advertiremos que en cada uno de estos tipos de razón se entretejen otras formas; así, por ejemplo, lo que hemos llamado en RAZÓN la "razón constituyente" y la "razón constituida" (o "razón raciocinante" y "razón raciocinada").

La expresión 'razón dialéctica' es usada especialmente en el presente, pero remite a modos de entender la dialéctica (VÉASE) en el pasado, y principalmente a los conceptos de "razón dialéctica" en Hegel y en Marx. El más conocido, o resonante, uso de 'razón dialéctica' se halla en Jean-Paul Sartre, el cual ha procedido a desarrollar una "crítica de la razón dialéctica" (*Critique de la raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques,* 1960) que tiene por misión examinar "el límite, la validez y la extensión de la razón dialéctica". No se trata, sin embargo, de una crítica de la razón dialéctica por una razón "supra-dialéctica" o por otro modo de razón, pues "si se dice que esta razón dialéctica no puede ser *criticada* (en el sentido en que ha empleado Kant el término) sino por la propia razón dialéctica, responderemos que esto es verdad, pero que justamente hay que dejar a la razón dialéctica que se funde y se desarrolle como libre crítica de sí misma al mismo tiempo que como movimiento de la historia y del conocimiento" *(op. cit.,* pág. 120). Según Sartre, la razón dialéctica "no es ni razón constituyente ni razón constituida; es la razón constituyéndose en el mundo y por él disolviendo en ella todas las razones constituidas para constituir otras nuevas que a su vez supera y disuelve" (*ibid.,* pág. 119). La razón dialéctica no procede, según Sartre, de la Naturaleza, ni es una proyección de la razón dialéctica descubierta en la praxis (VÉASE) a la Naturaleza para luego retrotraerse a la praxis como una "razón universal"; la razón dialéctica "es un todo y debe fundarse a sí misma, es decir, dialécticamente" *(op. cit.,* pág. 130).

Refiriéndose especialmente a la razón dialéctica en el sentido de Hegel y Marx, y más específicamente en el sentido de Sartre, Raymond Ruyer ("Le mythe de la raison dialectique", *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año 66 [1961], 1-34) la ha sometido a crítica considerando que se funda en una idea "unilateralista" y "horizontalista" de los hechos. Si bien los defensores de la razón dialéctica, arguye Ruyer, aciertan en no admitir la separación completa entre sujeto y objeto, olvidan que la "razón clásica" (debidamente reformada y ampliada) explica mejor que la razón dialéctica las normas a las cuales se ajustan los

hechos dentro de ciertos modelos o "matrices". La razón (no dialéctica) no es para Ruyer una "facultad absoluta"; es la posibilidad de dar cuenta de los hechos mediante un "sobrevuelo" *(survol) y* mediante la formación de "campos matriciales". La razón clásica (en cuanto "razón científica") puede, según Ruyer, comprender la novedad y el devenir históricos, mejor de lo que puede hacerlo la "razón dialéctica".

Esta crítica de R. Ruyer afecta el conjunto de la razón dialéctica; no hay motivo, concluye dicho autor, para tratar de introducir semejante razón dialéctica cuando la razón "clásica" —llamada a veces con frecuencia "razón analítica"— basta, siempre que se la entienda con suficiente amplitud. Otras críticas de la razón dialéctica son menos radicales. Así, por ejemplo, Claude Lévi-Strauss *(La pensée sauvage,* 1962, págs. 324 y sigs.) pone de relieve que la razón dialéctica en el sentido de Sartre es el resultado del ejercicio de una razón analítica, en cuanto que Sartre procede a distinguir, a clasificar, etc. No hay, en todo caso, arguye Lévi-Strauss, motivo para oponer la razón dialéctica a la razón analítica, pues "la oposición entre ambas razones es relativa y no absoluta". Según este autor, la razón dialéctica no es sino la razón analítica en cuanto se corrige a sí misma; si se quiere, la razón dialéctica es "la razón analítica en marcha".

Parece, pues, posible presentar la razón dialéctica sin por ello arrumbar por completo la "razón analítica". Además, no es menester ni mucho menos confinar la razón dialéctica a la forma que adopta en Sartre. Por lo pronto, dentro inclusive del propio marxismo puede haber formas de razón dialéctica más "empíricas" que la sartriana (por ejemplo, en Henri Lefèbvre). Y fuera del marxismo hay tipos de razón dialéctica tal como el propuesto por Ortega y Gasset al hablar de un pensar "sintético o dialéctico", el cual consiste en "una serie dialéctica de pensamientos", cada uno de los cuales "complica e impone pensar el siguiente", de suerte que "el nexo entre ellos es... más fuerte que en el pensar analítico" (*Origen y epílogo de la filosofía* [1960], pág. 16). Podemos mencionar asimismo el tipo de razón dialéctica propuesto por el autor de este *Diccionario* bajo la forma de un "empirismo dialéctico" (véase *El ser y la muerte* [1962], págs. 20-1) o la forma de razón dialéctica desarrollada por los filósofos de la llamada "Escuela de Zurich" (véase ZÜRICH [ESCUELA DE]).

La razón dialéctica —lo mismo que la razón histórica a la que nos referiremos a continuación— es llamada a veces "razón concreta" para diferenciarla de la "razón abstracta". Podría incluirse la "razón concreta" dentro de los tipos de razón dilucidados, pero como tal razón concreta se explicita en la razón dialéctica, o en la razón histórica, o en ambas a un tiempo, no le consagramos más atención que la del presente párrafo. Indiquemos únicamente que aunque la expresión 'razón concreta' fue utilizada ya por algunos escolásticos, el sentido en que suele usarse hoy esta expresión es más bien el procedente de Hegel, para el cual, por lo demás, el simple vocablo 'razón' *(Vernunft)* expresaba su carácter "concreto", a diferencia del carácter "abstracto" del entendimiento (VÉASE) (*Verstand*).

El concepto de razón histórica está ligado íntimamente a la noción de conciencia histórica y a los esfuerzos con el fin de conceptualizar tal conciencia. La idea de la razón como razón histórica está difusa —en varios sentidos de 'difusa'— en Dilthey (v.), el cual dirigió su reflexión hacia una "crítica de la razón histórica" en cuanto razón que, como la dialéctica (VÉASE), se funda a sí misma, ya que la razón histórica es su propio desarrollo en el curso de su pasado y en la constitución de su presente y de las posibilidades para su futuro. Dilthey se ocupó sobre todo del método de la razón histórica como método de las ciencias del espíritu y, por tanto, en un sentido más gnoseológico que metafísico. Varios de los autores más o menos adecuadamente filiados como "historicistas" (véase HISTORICISMO) se han ocupado de la razón histórica como "superación histórica del relativismo histórico". En un sentido más propiamente metafísico, Ortega y Gasset —que durante años tuvo el proyecto de escribir una *Aurora de la razón histórica*— trabajó en los fundamentos de una "crítica de la razón histórica", íntimamente ligada al concepto de "razón vital" de que hablaremos luego. Las referencias a la razón histórica son demasiado numerosas en la obra de Ortega para citarlas aquí. Nos limitaremos a poner de relieve que la razón histórica de Ortega no es simplemente una especificación de la razón vital, puesto que la razón vital misma es histórica.

En su libro *Kritik der historischen Vernunft* (1957), Alois Dempf considera la razón histórica como una de las cuatro formas fundamentales de la razón, junto a la razón teórica, la razón práctica y la razón poética. La razón teórica se ocupa del orden del universo; la razón práctica, de la ley eterna (moral); la razón poética, de la imagen del mundo; la razón histórica, de la ley temporal. La razón histórica se va desplegando en el curso de la evolución temporal, de modo que hay una serie de *Weltälter* o "edades mundiales" de la *historische Vernunft (op. cit.,* págs. 65 y sigs.). La razón histórica se va manifestando en "la filosofía ingenua del tiempo", en la concepción simbólica de la vida humana, etc. En su plenitud, la razón histórica comprende, según Dempf, una concepción de Dios, una del hombre y una del mundo.

Reconocemos que el concepto de "razón perezosa" es mucho menos fundamental que cualquiera de los precedentes y de los que seguirán; en efecto, no hay, propiamente hablando, un "tipo de razón" que sea la "razón perezosa" ni tampoco es esta última suficientemente amplia para caracterizar muchos usos de la razón. Introducimos aquí —y en el anunciado orden alfabético— este concepto en parte porque no encontramos lugar más adecuado y tampoco estimamos que merezca tratarse separadamente, y en parte porque, a pesar de todo, lo que se llama "razón perezosa" puede ser el nombre de un modo de emplear la razón del que encontramos numerosos ejemplos en la historia de la filosofía.

Este modo de emplear la razón como lo que se llamaba en la Antigüedad ἀργός λόγος, y luego, en la versión latina, *ignava ratio,* consiste en suspender toda investigación por estimar que ésta es inútil y no puede descubrir nada que no se conozca ya. La razón perezosa en la Antigüedad aparecía como un "decir" o un razonamiento, λόγος, que con frecuencia se denunciaba como un sofisma. Éste tiene varias formas, algunas procedentes de la sofística clásica y otras de los

megáricos. En una de estas formas se proclama que no vale la pena buscar nada porque o no se sabe lo que se busca, y entonces no puede hablarse de buscarlo, o se sabe lo que se busca, y entonces es inútil buscarlo. En otra forma se proclama que, puesto que todos los acontecimientos están determinados, no vale la pena ni buscar nada ni siquiera hacer nada, pues búsquese lo que se busque, o hágase lo que se haga, acontecerá lo que tiene que acontecer. En un sentido distinto, pero algo afín a los anteriores, Kant habló de una "razón perezosa" *(Faule Vernunft)* que consiste en asumir un principio según el cual la investigación está ya terminada, de modo que la razón, en vez de seguir investigando, se queda tranquila y en reposo *(Ruhe).* Ello sucede, según Kant, cuando se usan las ideas trascendentales como ideas constitutivas (véase CONSTITUCIÓN, CONSTITUTIVO) en vez de limitarse a usarlas como ideas regulativas. Con ello se propone una filosofía que puede llamarse "la filosofía de los indolentes", *philosophia pigrorum.* De un modo más general, puede hablarse de "razón perezosa" para referirse a formas de pensar tales como las siguientes: la que consiste en resolver, o pretender resolver, los problemas por medio de un principio que los da por resueltos; la que consiste en resolver, o pretender resolver, ciertos problemas declarándolos "problemas falsos", "problemas aparentes" o "pseudo-problemas"; la que consiste en adoptar principios o tesis demasiado *ad hoc;* la que consiste en adoptar principios demasiado generales, que lo explican todo justamente porque no explican nada; la que consiste en "huir de la realidad", la cual es demasiado "resistente" — pues, como ha escrito Proust en *Sodome et Gomorrhe* (*À la Recherche*. . ., ed. P. Clarac y A. Ferré, t. III, pág. 650), "toute action de l'esprit est aisée si elle n'est pas soumise au réel".

La expresión 'razón práctica' debe entenderse ante todo en contraste con las expresiones 'razón teórica' y 'razón especulativa'. Según apuntamos antes, lo que podría decirse aquí acerca de la razón práctica y la razón especulativa consta en varios otros artículos, de los que destacamos ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO. Apuntemos, o recordemos, por el momento sólo lo siguiente con relación a dicho contraste. Aristóteles indicó que el intelecto (v.) práctico, νοῦς πρακτικός difiere del intelecto teórico, νοῦς θεωρητικός, por el carácter de su fin. Lo que estimula el intelecto práctico es el objeto del apetito (v.) (*De an.*, III, 10, 433 a 15 y sigs.). Los escolásticos, entre ellos Santo Tomás, tradujeron νους πρακτικός por *intellectus practicus* y también por *ratio practica (S. theol.*, I, q. LXXIX, a 11; II-IIº, q. CLXXIX, a. 2 *et al.*). La *ratio practica* es llamada también *ratio operativa* (como la *ratio speculativa* es llamada también *ratio scientifica*). Según Santo Tomás, la *ratio speculativa y* la *ratio practica* difieren en que la primera se limita a aprehender las cosas, mientras que la segunda no sólo aprehende, sino que también causa — *ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa (S. theol.* II-IIª, q. LXXXIII).

Según Lewis White Beck (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* [1960], pág. 37), los wolffianos no usaron los citados términos escolásticos en sus obras en latín, pero distinguieron entre *cognitio movens* y *cognitio iners*, reconociendo los elementos cognoscitivos y conativos (impulsivos) en la volición en expresiones como *appetitus rationalis* (Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 669, 690). La expresión 'razón práctica' fue usada, en inglés (*practical reason),* por Richard Burthogge (nac. Plymouth: 1638-1700) en su obra *Organum vêtus et novum* (1678), y por Thomas Reid en *An Essay on the Active Powers of the Mind* (1788), Libro III, parte iii, sección 2. Anne Martin Schrecker (*A Study of Francis Hutcheson's Two Ethical Théories in Relation to Some Moral Philosophies of the Enlightenment* [tesis; mimeog., 1961]) indica que Francis Hutcheson distinguió entre *spéculative reason y practical reason* en sus *Letters Concerning the True Foundation of Virtue and Moral Goodness... between Mr. Gilbert Burnet and Mr. Francis Hutcheson* (1772). Ahora bien, el más importante e influyente uso de la expresión 'razón práctica' después de Aristóteles y los escolásticos es la de Kant, con la expresión *praktische Vernunft,* introducida, según Beck *(loc. cit. supra)* hacia 1765 (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr von 1765-1766* [Akademie Ausgabe, II, 312]). Siguiendo una información proporcionada por Paul Schrecker, Beck indica que, según Mellin *(Kunstsprache der Kantischen Philosophie* [1798], pág. 283), "la expresión *praktische Vernunft* no era usual antes de Kant; se hablaba sólo de *Verstand y* de *Wille*". Sin embargo, ello debe entenderse solamente en cuanto a los predecesores académicos inmediatos de Kant y no con respecto a la tradición filosófica, pues ya hemos visto que en ella se usaron expresiones correspondientes a los conceptos de intelecto práctico y razón práctica en contraposición con los conceptos de intelecto especulativo y razón especulativa. Además, el propio Kant usa las expresiones *theoretische Vernunft y spekulative Vernunft* en contraste con la expresión *praktische Vernunft.*

Según Kant, las dos razones, la teórica y la práctica, no son dos tipos distintos de razón, sino la misma razón, la cual difiere en su aplicación *(Grundlage der Metaphysik der Sitten.* Prefacio). La razón en su uso práctico se ocupa de las razones de determinar la voluntad. El concepto de libertad no puede ser presentado empíricamente, pero si se puede probar que pertenece efectivamente a la voluntad humana y, por tanto, a la voluntad de todos los seres racionales, se probará, según Kant, "no sólo que la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón limitada empíricamente es indudablemente práctica". Y por eso Kant procede a examinar críticamente no la razón pura práctica *(reine praktische Vernunft),* sino la razón práctica *(praktische Vernunft)* en general (*K. p. V.* Introducción). Pero como el conocimiento de la razón pura sigue constituyendo el fundamento del empleo práctico de la razón, debe bosquejarse la clasificación de una crítica de la razón práctica de acuerdo con la especulativa" (*loc. cit.*). Por eso Kant sigue en la *Crítica de la razón práctica* el orden de la *Crítica de la razón pura* (teórica) y divide tal *Crítica* en unos "Elementos" y en una "Metodología". Los "Elementos" contienen una "Analítica" (como regla de verdad) y una "Dialéctica" (como exposición y resolución de la ilusión que aparece en juicios formulados por la razón práctica). A diferencia, sin embargo, de la *Crítica de la razón pura,* en donde se empezaba con los con-

ceptos del entendimiento para seguir con los principios del entendimiento, en la *Crítica de la razón práctica* Kant comienza con los "principios de la razón pura práctica" —principios prácticos o "proposiciones que contienen una determinación general de la voluntad cuando hay varias reglas prácticas que caen bajo tal determinación", y que son subjetivos (o máximas) u objetivos (o leyes prácticas)— y sigue luego con los conceptos —o categorías de la libertad— para pasar finalmente, en la medida en que sea posible, a los sentidos. En la *Crítica de la razón práctica* los principios son primero, y los sentidos (o sensibilidad) últimos, porque en dicha *Crítica* se comienza con la "ley de causalidad basada en la libertad", esto es, con un "principio práctico puro" que determina los objetos a los cuales es aplicado.

La expresión "razón recta" fue empleada por Aristóteles en el sentido de "la regla justa", ὀρθὸς λόγος, la cual es la que está de acuerdo con la razón o sabiduría prácticas *(Eth. Nic.*, Vi, 12, 1144 b 23). La expresión ὀρθὸς λόγος fue traducida al latín por *recta ratio y* empleada por muchos autores medievales. Su sentido general es más amplio que el simplemente "práctico", pues la *recta ratio* se opone a la *ratio corrupta, perversa, errans, falsa,* etc., y ambas *rationes* (o *regulae*) pueden aparecer tanto en materias de conocimiento de la realidad como en materias de juicio sobre lo que hay que hacer con el fin de cumplir con determinados fines morales (o "políticos"). Por eso Santo Tomás introdujo la expresión *recta ratio* en varios contextos: con el fin de caracterizar el saber: *scientia est recta ratio speculabilium seu scibilium*; el "hacer": *ars est recta ratio factibilium*; el actuar: *prudentia vero est recta ratio agibilium* (S. *theol.*, I-IIª, q. LVI, 3 c y q. LVII, 4c). La *recta ratio* es, en suma, la que permite ejercer toda clase de virtudes, sean intelectuales, sean "artísticas", sean propiamente "morales". Occam identificaba la *recta ratio* con la *prudentia in actu vel in habitu*, confirmando de este modo el carácter amplio de tal "razón recta". El concepto de "razón recta" estuvo muy extendido en la época moderna, especialmente en el siglo XVIII, donde dicha razón fue identificada a menudo con la "razón natural", el "sano juicio", e] "sentido común", etc. Algunos autores, sin embargo (como, por ejemplo, Andreas Rüdiger [v.]) distinguieron entre "razón natural" y "luz natural", por un lado, y "razón recta" por el otro — distinción que se halla más de acuerdo con la "tradición", ya que en esta última la razón recta aparece no como algo que poseen los hombres naturalmente, sino como algo adquirido por medio de un hábito (de un hábito que a su vez engendra "los buenos hábitos" o los "hábitos rectos" o "justos"). (Véase Heinrich Schepers, *A. Rüdigerts Methodologie und ihre Voraussetzungen,* 1959, sección titulada "Recta ratio", págs. 31-42.)

Del concepto de razón vital empleado por Ortega y Gasset como uno de los conceptos capitales —si no el concepto capital— de su filosofía nos hemos ocupado en otros artículos (por ejemplo, en ORTEGA Y GASSET [JOSÉ], RACIOVITALISMO, RAZÓN *[ad finem]*, VIDA, etc.). Indicaremos aquí solamente que la razón vital de Ortega no es propiamente un modo de razón entre otros, sino que es la vida *como razón.* Ello puede entenderse en dos sentidos. Por un lado, la razón vital es una realidad, pues es el ser mismo de la vida en cuanto que necesita saber a qué atenerse. Por otro lado, la razón vital es un método que le permite a la vida orientarse. La expresión 'razón vital' designa el hecho de que la razón, lejos de ser un "reino inteligible" en el cual la vida participa, o puede participar, o bien algo simplemente agregado a la vida, es uno de los constitutivos de la vida, la cual no puede entenderse sin razón.

RAZÓN VITAL. Véase ORTEGA Y GASSET (JOSÉ), RAZÓN, RAZÓN (TIPOS DE), VIDA.

RAZONAMIENTO. El término 'razonamiento' se usa principalmente en dos sentidos: psicológico y lógico.

Desde el punto de vista psicológico el razonamiento es estudiado en la teoría del pensar (VÉASE). Por consiguiente, se plantean al respecto los problemas a que en dicho artículo hemos aludido: si los procesos intelectuales van o no acompañados de imágenes, si se trata de una actividad "interna" o simplemente "comportamental", etc., etc.

Desde el punto de vista lógico, el razonamiento es un proceso formal; de hecho, el vocablo 'razonamiento' se aplica a *toda* clase de procesos formales y, por lo tanto, puede designar tanto las operaciones deductivas como las inductivas. Por este motivo, hay la tendencia a emplear el citado término en un significado, por así decirlo, "neutral", que no prejuzga la forma posterior de proceso lógico utilizado. Debe advertirse que se califica igualmente de razonamiento tanto un proceso formal correcto como uno incorrecto. Así, por ejemplo, es usual emplear el término 'razonamiento' para referirse al paralogismo y al sofisma (v.).

Véase también ARGUMENTACIÓN, RETÓRICA.

Véase bibliografía de PRUEBA. Además: Rupert Crawshay-Williams, *Methods and Criteria of Reasoning,* 1957. — John Passmore, *Philosophical Reasoning,* 1962.

RAZONES SEMINALES. Suele traducirse por 'razones seminales' la expresión latina *rationes seminales,* a su vez una traducción de la expresión griega λόγοι σπερματικοί, empleada por los estoicos (otras expresiones: σπερματι οί γόνοι, ὅροι). Según los estoicos, el pneuma (v.) contiene las semillas o gérmenes, σπέρματα, de las cosas, de suerte que todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá estuvo contenido o estará contenido en las razones seminales; lo que ha sucedido, sucede o sucederá es, pues, como un despliegue, manifestación, desarrollo, desenvolvimiento o "florecimiento" de tales "semillas". Las razones seminales son al mismo tiempo razones causales *(rationes causales*), como también se las ha denominado, pues son causas o razones de ser (y de acontecer) de cuanto es (y acontece). El universo y cuanto pasa en él se halla, pues, determinado causalmente por sus razones de ser y de acontecer. Los estoicos manifestaron que las cosas poseen un "orden seminal" u "orden de los gérmenes", σπερμάτων ἔχειν τάξιν.

La concepción estoica de las razones seminales o razones causales ha sido calificada de determinista y fatalista. Ello es adecuado siempre que semejante determinismo o fatalismo sea entendido como de tipo "orgánico" u "organicista", es decir, siempre que se piense en una determinación parecida a la del organismo que se desarrolla a partir de una semilla que contiene en potencia el organismo entero más bien que en una determinación de tipo mecánico o mecanicista (véase MECANICISMO).

Plotino recogió la idea estoica de las razones seminales y manifestó estar de acuerdo con que todo sucede en el universo según la razón siempre que ello quiera decir que "el alma gobierna el universo según la razón". En el alma residen las razones seminales y estas razones "obligan a los seres a ser los mejores posibles al moldearlos, pero sus defectos se hallan en potencia en las razones y en acto en los seres engendrados". La diferencia entre Plotino y los estoicos con relación al concepto que nos ocupa es que mientras los últimos suponen que las cosas son exactamente lo que eran en potencia en las razones seminales, el primero afirma que las cosas "derivan a la vez de la materia y de las razones (seminales)", de modo que las cosas son distintas de lo que eran en las "razones". La materia "agita los elementos derivados de las razones seminales" como si quisiera adulterar la obra que éstas producen, pero al fin la materia queda dominada por el alma de modo que "de todas las cosas resulta un orden único".

Parte del pensamiento filosófico y teológico cristiano aceptó la doctrina de las razones seminales, aunque modificándola pertinentemente. El más eminente representante cristiano de esta doctrina, San Agustín, considera que las razones seminales son las razones según las cuales ciertas criaturas fueron, por así decirlo, pre-formadas por Dios en el acto de la creación. Las cosas fueron, pues, creadas por Dios de suerte que sus efectos estaban ya implicados en sus "razones". Se ha intentado a veces justificar teológicamente el transformismo o evolucionismo a base de la doctrina agustiniana de las razones seminales. Sin embargo, Gilson ha escrito a este respecto: "Desde este punto de vista, la doctrina agustiniana de las razones seminales desempeña un papel completamente distinto del que a veces se ha querido atribuirle. Lejos de ser invocadas para explicar la aparición de algo nuevo, como lo sería una evolución creadora, sirven para probar que lo que parece ser nuevo no lo es en realidad y que, no obstante las apariencias, sigue siendo verdadero decir que Dios *creavit omnia simul.* Por eso en vez de conducir a la hipótesis de un transformismo cualquiera, las razones seminales son constantemente invocadas por San Agustín para explicar la fijeza de las especies. Los elementos de los cuales están hechas las razones seminales poseen su naturaleza y su eficacia propia; por eso un grano de trigo engendra trigo y no habas, o un hombre engendra un hombre y no un animal de otra especie. Las razones seminales son un principio de estabilidad más bien que de novedad" (Cfr. *infra*).

En relación con la doctrina de las razones seminales se hallan varias teorías renacentistas y modernas, algunas de las cuales han hecho referencia específica a la anterior doctrina. Mencionamos como ejemplos la teoría de las naturalezas plásticas, que hemos expuesto en el artículo PLÁSTICO, y varias teorías vitalistas y pampsiquistas a que hemos aludido en el artículo PAMPSIQUISMO (una de ellas, propuesta por Marcus Marci von Kronfeld, usa la expresión *ideae seminales* para caracterizar sus *ideas operatrices*).

Referencias a los λόγοι σπερματικοί. de los estoicos se encuentran en Aecio, *Plac.* [que incluye fragmentos de Plutarco, *Epit. y* Estobeo, *Flor.*]. Indicamos a continuación páginas, columnas y líneas de Hermann Diels, *Doxographi Graeci* (1879), en donde se hallan tales referencias: 306 a 3, b 3; 390 a 9; 422 a 17; 435 a 2; 531 a 5; 615, 4.7. — Para Plotino, véase *Enn.*, II, iii, 16 y 17; también *Enn.*, i, 7. — Para San Agustín, *De gen. ad litt.*, V y VI.

Véase Hans Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, 1914. — A. Darmet, *Les notions de raisons séminales et de puissance obédientielle chez St. Augustin et St. Thomas d'Aquin,* 1935. — J. M. Ibero, "Las razones seminales en San Agustín y los genes de la biología", en *Miscelánea Comillas,* I (1935), págs. 527-57. — É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* 2ª ed., 1949, págs. 269-74.

READ (CARVETH) (1848-1931), nac. en Falmouth (Gran Bretaña), ocupó (1903-1911) la cátedra Grote de filosofía en el University College, de Londres. Carveth Read elaboró un pensamiento que, aunque influido grandemente por el empirismo de John Stuart Mill, especialmente en el aspecto lógico-metodológico y gnoseológico, se orientó crecientemente hacia una metafísica afín al idealismo. Precisamente por haber encerrado el pensamiento metodológico en los límites de un empirismo que llega a ser extremado en la lógica (hasta el punto de sustentar en ella un punto de vista "materialista", es decir, enteramente orientado en el "hecho material"), Read creyó poder liberar el pensamiento filosófico de su continua referencia a las condiciones empírico-fenoménicas. Su identificación de conciencia y realidad, tan parecida a las concepciones monistas y neutralistas, condujo a Read a suponer que no puede haber realidad sin sujeto percipiente. De ahí que sujeto y objeto sean, en el fondo, lo mismo. Pero la mentada identificación o, mejor dicho, convergencia de los dos aspectos en una misma realidad quiere decir, para Read, que tiene que haber una realidad a cuyo ser le corresponde no simplemente la fenomenalidad, sino un carácter absoluto. Esta realidad es el ser como tal, al cual acompaña la conciencia, menos como un epifenómeno que como la substancia misma de ella. Una metafísica de la Naturaleza es, así, pues, no solamente posible, sino inevitable. En ella aparece lo real-fenoménico como manifestación del ser absoluto, y ésta a su vez como el modo concreto bajo el cual se da la conciencia. Lo fenoménico es el objeto de la ciencia, de la experiencia cotidiana y de la reflexión epistemológica. Lo consciente real es el objeto de la autorreflexión, que desencadena la metafísica. Lo absoluto-real es el objeto de la metafísica propiamente dicha. Toda realidad se compone, así, de estos elementos, pero a la vez cada uno de ellos sólo es comprensible cuando lo Absoluto es colocado en su base. Pues si la conciencia puede ser entendida, a la vez, fenoménica y absolutamente, su verdadera realidad solamente puede ser dada en lo Absoluto. Por eso la filosofía de Read termina en un pampsiquismo que permite, a su entender, tender un puente sobre todos los dualismos que el análisis de la realidad forjara entre lo fenomenal y lo absoluto, lo corporal y lo espiritual, lo consciente y lo material.

Obras: *On the Theory of Logic, An Essay,* 1878. — *Logic, Deductive and Inductice,* 1898, 2* edición aumentada, 1901. — *The Metaphysics of Nature,* 1905. — *Natural and Social Moráis,* 1909. — *The Origin of Man and of His Superstitions,* 1920; 2» edic., 2 vols., 1925. — Véase también *Contemporary British Philosophy,* ed. J. H. Muirhead, serie I, 1924.

REAL-IDEALISMO. Véase IDEAL-REALISMO.

REAL Y REALIDAD. El predicado 'es real' (y el sustantivo 'realidad') se definen a veces de modo negativo y a veces de modo positivo. En el primer caso se afirma que el ser real (frecuente designación común de 'es real' y 'realidad') sólo puede entenderse como un ser contrapuesto al ser aparente, o al ser potencial, o al ser posible. Lo que se diga acerca de las nociones de apariencia, potencia y posibilidad (VÉANSE) permite entender en tal caso la naturaleza del ser real. En el segundo caso se afirma que 'es real' equivale a '*es*' o a '*es actual*' o a '*existe*' (y 'realidad' equivale a 'ser', a 'actualidad', a 'existencia'). En tal caso hay que saber lo que se entiende por las nociones de ser, de existencia, de acto (VÉANSE) con el fin de establecer lo que se da a significar por 'es real' o por 'realidad'.

Ambas maneras de definir lo que se entiende por el ser real tienen sus ventajas y sus inconvenientes. La manera "negativa" permite poner de relieve que no de todo lo que hablamos podemos decir que es real — pues en tal caso referirse a algo y a su realidad serían exactamente la misma cosa y el concepto de realidad resultaría completamente inútil. Pero a la vez impide dar una noción insuficientemente positiva de la realidad. La manera "positiva" proporciona esta noción. Pero a la vez obliga a referir el concepto de realidad a otros conceptos — y en este caso también el concepto de realidad resulta inútil. En vista de esto pueden proponerse dos métodos: uno consiste en usar simultáneamente las definiciones negativas y positivas; el otro consiste en intentar una serie de características —distintas del ser, la existencia o la actualidad— que permitan establecer en cada caso si aquello de que se habla es real.

Ambos métodos han sido usados por la mayor parte de los filósofos. Casi todos ellos, además, han considerado que el problema de la realidad (o, mejor dicho, la cuestión acerca de lo que es propiamente la realidad) es un problema de índole metafísica (o, según los casos, ontológica). Como tal ha obligado a ligar el examen del problema de la realidad con el de los problemas de la esencia (v.) y de la existencia (v.). Algunos han supuesto que sólo la esencia es real; otros han proclamado que la realidad corresponde únicamente a la existencia. Otros, finalmente, han señalado que solamente una Esencia que implicara su propia existencia es verdaderamente real y que todos los demás entes son formas menos plenas (o más imperfectas) de realidad. Esta última concepción —sobre la que nos hemos extendido en el artículo sobre el argumento ontológico (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA])— equipara la idea de realidad con la de perfección — o, más exactamente, con la de perfección infinita. En todos estos casos la idea acerca de lo que es real ha dependido de previos supuestos metafísicos (u ontológicos) y ha tendido, además, a equiparar la realidad (o "realidad verdadera") con lo que trasciende necesariamente a la experiencia.

Ciertos filósofos, en cambio, han hecho constar que sólo en relación con la experiencia podemos adquirir una idea justa acerca de lo que es la realidad. Lo real es dado, como sugiere Kant, en el marco de la experiencia posible y por eso "lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*". En cuanto noción la realidad puede convertirse en una de las categorías o conceptos puros del entendimiento: "El postulado para el conocimiento de la *realidad* de las cosas —escribe a este respecto Kant— exige una *percepción*; por consiguiente, una sensación acompañada de conciencia del objeto mismo cuya existencia ha de conocerse, pero es preciso también que este objeto concuerde con alguna percepción real según las analogías de la experiencia, las que manifiestan todo enlace real en la experiencia posible."

Como la noción de experiencia no es siempre suficientemente clara y, además, resulta a veces difícil distinguir entre la realidad en tanto que dada y la realidad en cuanto "puesta" (o categoría de la realidad), se han propuesto otras concepciones del ser real. Una de las más plausibles (o fecundas) es la que hace de lo real algo que se presenta o puede presentarse a una conciencia. Otra muy difundida es la que equipara realidad a "objeto" (en el sentido amplio de este término, como aquello de que puede enunciarse algo). Todas estas concepciones eluden la dificultad que ofrecen las nociones referidas en el párrafo anterior, pero les es común a éstas el no poder distinguir entre las especies o formas de lo real. Con el fin de salvar este último obstáculo pueden adoptarse varias actitudes, de las que mencionaremos las siguientes.

Una consiste en declarar que el ser real es lo que es común —sea lo que fuere— a todas las especies de realidad que pueden describirse y en proceder a clasificar estas especies. Tenemos entonces la realidad articulada en realidad subjetiva, objetiva, experimentable, ideal, etc., etc. Ello equivale substancialmente a erigir una teoría de los objetos y en encontrar por inducción lo que es común a éstos en tanto que objetos.

Otra se basa en la idea de que el concepto de realidad no es unívoco y de que hay, además, una serie de entidades que van de lo menos real a lo más real. Usualmente hay que agregar a esta concepción una metafísica que comience por adscribir realidad máxima a ciertas entidades. Éstas pueden ser lo material, lo personal, lo temporal, lo trascendente, lo espiritual, etc., etc.

Otra se funda en una fenomenología de la realidad — una fenomenología ontológica u ontología fenomenológica. Es lo que ha intentado hacer Nicolai Hartmann en el libro mencionado en la bibliografía. Según este autor, la realidad es una de las maneras primarias del ser. Así, es necesario ante todo distinguir esta forma de todas las que se adhieren equívocamente a ella. Hartmann distingue de este modo varios conceptos de lo real, que somete a crítica: (1) Lo real como opuesto a lo aparente. Esta significación no puede ser admitida, pues lo aparente es también real, ya que de otra forma "no sería una apariencia real" (*op. cit.*, pág. 54). (2) La realidad como actualidad *(Wirklichkeit)* puede equipararse a la realidad como existencia *(Realität)*. Tal equiparación es doblemente errónea, pues lo real *(Reale)* posee en sí también los otros modos —posibilidad real, imposibilidad real, etc.—; además, podemos concebir una "realidad esencial o ideal" no menos que una "realidad lógica o cognoscitiva". La menciona-

da equiparación es un ejemplo de confusión de la esfera del ser con el modo del ser. (3) La realidad como actualidad puede equipararse con la efectividad (*Tatsächlichkeit*). Ahora bien, esta última es sólo "actualidad real" y excluye por principio las demás esferas. (4) La realidad como actualidad puede equipararse con la existencia. Se trata de una confusión difícil de desentrañar, pues, como dice Hartmann, "el ser real es lo más esencial en la existencia". Ahora bien, esto representa una confusión del modo del ser con el momento del ser. Los modos del ser son del tipo de lo real y de lo ideal. Los momentos del ser son del tipo de la esencia y de la existencia. Y la esencia reclama asimismo el ser real. (5) Lo real puede equipararse con lo activo o efectivo. Mas esto representaría convertir un modo del ser en una determinación suya. (6). Lo real puede ser definido como algo que designa la mayor o menor plenitud del ser (el organismo como algo más "real" que lo inorgánico, etc.). Tal concepto de realidad se aproxima al sustentado por los escolásticos, ya que hace depender la realidad de un ser de la suma de sus predicados positivos. Se confundiría en tal caso la *Wirklichkeit* con la *realitas*. En otros términos, habría confusión del modo con la determinabilidad. Pero mientras la determinabilidad varía, el modo permanece, según Hartmann, a través de todas sus posibles determinaciones. En el modo como tal no hay gradaciones. (7) Puede equipararse y confundirse la realidad con la *actualitas* en tanto que acto de ser. Mas esto significa sólo la realización de un eidos o *essentia*. No afecta a lo modal y presupone un esquema teológico (el que va de la δύναμις a la ἐνέργεια) que no solamente no es aplicable a todo lo real, sino que excluye lo imperfecto. (8) Puede confundirse realidad con "posibilidad de percepción de algo" y aun con "el hecho de que algo se dé a los sentidos" (como ocurre con el segundo postulado del pensamiento empírico en Kant). En este caso se hace de la realidad no una manera de ser, sino de conocer. Por este motivo una ontología crítico-descriptiva debe establecer claras distinciones entre los distintos conceptos de lo real: realidad lógica, realidad cognoscitiva, realidad esencial, etc., evitando aplicar a una forma de realidad categorías que correspondan exclusivamente a otra. La realidad como existencia puede ser, desde este punto de vista, uno de los momentos del ser; la realidad como algo distinto (u opuesto) a la idealidad, una de las formas del ser; la realidad como actualidad, uno de los modos del ser.

Otra actitud consiste en poner de relieve ciertas notas que posee lo real como real — notas, por tanto, que constituyen todo lo que es en cuanto es real. Aunque esta actitud tiene algunas analogías con la anteriormente reseñada, difiere de ella en que se apoya en una descripción metafísica de lo real, o, si se quiere, en una descripción de la real como objeto de una "filosofía primera". Mencionaremos dos ejemplos. Xavier Zubiri indica que las dimensiones de la cosa como cosa real son "la riqueza", "la solidez" y el "estar siendo". Se trata de "tres dimensiones estructurales" por las cuales se miden diferencias de realidad, esto es, el grado de realidad. Estas dimensiones se implican mutuamente, de modo que deben ser tomadas "a una", como "unidad estructural de la realidad *simpliciter* de algo: su constitución física individual". Laín Entralgo indica como caracteres o notas de la realidad el ser "ineludible", "resistente", "asombrosa", "inteligible" y "poseíble".

Todos los análisis anteriores del concepto de realidad tienen un rasgo común: el de admitir que la expresión 'es real' es una expresión significativa. Los empiristas lógicos y aun algunos neo-realistas niegan este supuesto. A su entender, no puede enunciarse con sentido si ciertas entidades (como la materia, el yo, etc.) son o no reales. Por lo tanto, el problema del concepto de realidad es para ellos un pseudo-problema; 'realidad' es un término que *no* debe ser hipostasiado en una entidad. En muchos casos los autores citados entienden 'es real' como equivalente a 'existe' y 'existe' como equivalente a 'está cuantificado' (lógicamente hablando). Esta concepción tiene, sin embargo, dos inconvenientes. El primero es que dentro de ella resulta imposible dilucidar si hay o no distintas formas de realidad. El segundo es que en ella no son admisibles expresiones tales como 'el hombre está volcado a la realidad', 'el hombre está implantado en la realidad', etc., que según algunos pensadores (por ejemplo, Zubiri) permiten entender la estructura de la vida humana y, con ella, la estructura del conocimiento (objetivo). Es difícil, pues, que el problema de la realidad pueda ser descartado de la filosofía. Algunos creen, por el contrario, que este problema es el problema filosófico por excelencia. Ahora bien, se trata de un problema que no puede dilucidarse aisladamente. Esto explica que en todas las ocasiones en que ha sido planteado se haya recurrido a otros conceptos para perfilarlo. Nos hemos referido ya a algunos de ellos: posibilidad, actualidad, existencia, esencia, efectividad, ser. Se trata de conceptos ontológicos (por lo menos en un sentido amplio de este adjetivo); no es extraño por ello que la ontología haya sido definida a veces como la ciencia de la realidad *qua* realidad.

Uno de los problemas más importantes que se plantean acerca de la realidad (sea ésta lo que fuere) es el de los modos de expresión de la misma. Este problema suele ser conocido con el nombre de "Realidad y lenguaje". Se trata de saber cómo es posible hablar acerca de lo real y cuáles son los marcos lingüísticos más apropiados para este propósito. Una dilucidación del problema del lenguaje (VÉASE) es necesaria antes de poder darse una respuesta a la cuestión de referencia. Ligado a este problema se halla el conocido con el nombre de "Lógica y realidad" sobre el cual nos hemos extendido en el artículo correspondiente.

Otro problema importante es el del conocimiento (posibilidades y límites en la aprehensión de lo real). Hemos tratado este punto y hemos presentado las diversas subcuestiones implicadas y las varias respuestas propuestas hasta ahora en el artículo sobre la noción de conocimiento (VÉASE).

Indicamos a continuación (simplemente en orden cronológico) una serie de obras en las que se trata de la cuestión de la realidad, su naturaleza, formas de lo real, etc., etc., aunque debe tenerse en cuenta que tal cuestión es tratada, directa o indirectamente, en muchas obras filosóficas:

Otto Liebmann, *Zur Analyse der Wirklichkeit,* 1876. — Ernest Beifort Bax, *The Problem of Reality,* 1892.

— Íd. íd., *The Roots of Reality,* 1907, — Íd. íd., *The Real, the Rational and the Alogical,* 1920. — E. Meyerson, *Identité et Réalité,* 1908 (trad. esp.: *Identidad y Realidad,* 1929). — M. Frischeisen-Köhler, *Das Realitätsproblem,* 1912. — Aloys Müller, *Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem,* 1913. — E. Frank, *Das Realitätsproblem in der Erfahrunglehre Kant (Kantstudien.* Ergänzungshefte, 45), 1919. — E. Grisebach, *Wahrheit und Wirklichkeit,* 1919. — Margarete Merleker, *Humes Begriff der Realität,* 1920 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 52]. — Hedwig Conrad-Martius, *Realontologie,* 1923. — Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit,* 1923. — G. Martius y J. W. Wittmann, *Die Formen der Wirklichkeit,* 1924. — G. Jacobi, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit,* I (4 fascículos), 1928-1932; II, 1955. — C. L. Musatti, *Analisi del concetto di realtà empirica,* 1926. — Heinrich Meier, *Philosophie der Wirklichkeit,* 3 partes, 1926-1935. — Andries H. D. Mac Leod, *Sur diverses questions se présentant dans l'étude du concept de réalité,* 1927. — E. Jaensch, *Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie,* 1931. — Robert Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit,* 2 vols., 1932, 2» ed., 2 vols., 1947-1948. — A. Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert,* 1932. — Íd., íd., *Theorie und Wirklichkeit ah metaphysisches Problem,* 1932. — Enno Kaila, *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe. Ein Beitrag zum logischen Empirismus,* 1936 [Acta Philosophica Fennica, 2]. — Íd., íd., *Über den physikalischen Realitätsbegriff. Zweiter Beitrag zum logischen Empirismus,* 1941 [íd., 4]. — P. T. Raju, *Thought and Reality,* 1937. — N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938 (trad. esp.: *Posibilidad y efectividad,* 1956. La trad. aparece como Vol. II en N. Hartmann, *Ontología, 5* vols.). — W. Burkamp, *Wirklichkeit und Sinn,* 2 vols., 1938. — O. Janssen, *Dasein und Wirklichkeit,* 1938. — Paul Weiss, *Reality,* 1938. — Paul Simon, *Sein und Wirklichkeit. Grundfragen einer Metaphysik,* 1938. — Delfim Santos, *Conhecimento e realidade,* 1940. — Folke Leander, "Analyse des Begriffs der Realität", *Theoria* [Lund], IX (1943). — William Gerber, *The Domain of Reality,* 1946 (tesis). — Gerhart Saenger, Das *Realitätsproblem. Erlebnis und Erkennbarkeit der Realität,* 1948. — Hermán Meyer, *Kennis en Realiteit,* 1949. — P. Sondereguer, *Realidad inteligible y realidad pura,* 1949. — Augusto Salazar Bondy, *Irrealidad e idealidad,* 1958. — Walter Schulze-Solde, *Die Problematik des Physikalisch-Realen. Physik an der Grenze der Metaphysik,* 1962. — Para las características de la realidad según X. Zubiri, véase *Sobre la esencia,* 1962, págs. 139 y sigs.; y, según P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza,* 2ª ed., 1958, págs. 504-507. — Véase también la bibliografía de los artículos APARIENCIA, EXISTENCIA, OBJETO, ONTOLOGÍA, SER, VERDAD.

REALE (MIGUEL) nac. (1911), profesor en la Facultad de Derecho en São Paulo y director de la *Revista Brasileira de Filosofia,* órgano del "Instituto Brasileiro de Filosofía", se ha distinguido por sus trabajos en la filosofía del Derecho y en la filosofía del Estado, así como por sus estudios de historia de las ideas, especialmente en su relación con la historia de la cultura e historia general. Las doctrinas de Reale sobre el Derecho y el Estado se hallan fundadas, por lo demás, en un previo examen de las condiciones socio-históricas. Sin ser historicista, Reale estima que toda teoría del Derecho y del Estado desligada de las circunstancias históricas es puramente formal. Pero sin ser formalista, Reale considera que la ciencia del Derecho y del Estado posee una autonomía. Reale se ha esforzado justamente por unir el carácter normativo de la filosofía del Derecho y del Estado con su carácter socio-histórico, destacando las diversas dimensiones de los conceptos jurídicos, y poniendo especial empeño en estudiar las dimensiones éticas y axiológicas. De ahí las relaciones establecidas entre "norma", "valor" y "hecho", relaciones no de subordinación, sino de implicación mutua, en lo que se ha llamado una doctrina de la "tridimensionalidad dinámica".

Obras principales: *O Estado Moderno,* 1934-1935. — *Formação da Política Burguesa,* 1934. — *O Capitalismo internacional,* 1935. — *Atualidades de um mundo antigo,* 1936. — Os *fundamentos do Direito,* 1940 [tesis de concurso a cátedra]. — *Teoria do Direito e do Estado,* 1940, 2ª ed., 1960. — *A doctrina de Kant no Brasil,* 1949. — *Filosofia do Direito,* 2 vols., 1953, 2ª ed., 1957. — *Direito e Teoria do Estado,* 1953. — *Horizontes do Direito e de História,* 1956. — *Política e Direito em Roma,* 1956. — *Direito e Moral,* 1956. — *La crisis del normativismo jurídico y la exigencia de una normatividad concreta,* 1957. — *Momentos decisivos do pensamento nacional,* 1958. — *Nos quadrantes do Direito positivo,* 1960. — "Fundamentos da concepção tridimensional do direito", *Revista Brasileira de Filosofia,* 40 (1960), 455 y sigs.

Véase T. Cavalcanti Filho, L. Washington Vita *et al.,* arts. sobre M. R. en *Revista Brasileira de Filosofia,* Nº 42 (1961), 220-71, con bibliografía, págs. 243-7. — A. de Asis Garrote, "La filosofía general del Derecho de M. R.", *Revista de Estudios Americanos,* 32 (1954), 383-403.

REALES llama Herbart a las entidades simples, indestructibles, intemporales e inextensas que constituyen la realidad verdadera, lo que está absolutamente exento de contradicciones y, por consiguiente, lo que es objeto de la metafísica en cuanto ciencia de lo real. Como absolutamente simples e inmutables, los reales no cambian ni se transforman en sí mismos; su ser es propiamente su autoconservarse. Lo que diferencia a los reales herbartianos de las mónadas de Leibniz es que mientras éstas poseen percepción y apetición, los primeros se hallan desprovistos de toda tendencia e impulso. Los reales son cualitativamente distintos; son interpenetrables, pero indestructibles, pues su interpenetración sólo tiene lugar cuando la homogeneidad de sus cualidades no implica la presencia de contradicciones. Por no ser contradictorios, los reales se hallan desprovistos de alteración y de sucesión; ésta se reduce a una relación de las cualidades heterogéneas simples y a los actos de autoconservación que tienen lugar como consecuencia de los intentos, siempre fracasados, de perturbación mutua. Pero la sucesión en el tiempo, lo mismo que la continuidad en el espacio como hechos fenoménicos requieren un tránsito de las "realidades" a las "apariencias". Este tránsito es el "espacio inteligible" en donde la yuxtaposición de los reales es el fundamento de la noción de la continuidad.

Theodor Lipps, *Zur Herbartschen Ontologie,* 1874 (Dis.). — R. Martin, *Die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften und in Herbarts Metaphysik,* 1875. — Ludwig Strümpell, *Geschichte der Philosophie, Psychologie und Religionsphilosophie in Deutschland seit Leibniz, 4* fascs., 1896, especialmente fasc. 2 (parte titulada "T. F. Herbart's Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen der

realen Welt dargestellt nach ihrer historische und systematische Begründung"). — A. Rimsky-Korsakow, *Herbarts Ontologie,* 1903.

REALISMO. Tres significaciones de 'realismo' se destacan desde el punto de vista filosófico.

1. 'Realismo' es el nombre de la actitud que se atiene a los hechos "tal corno son" sin pretender sobreponerles interpretaciones que los falsean o sin aspirar a violentarlos por medio de los propios deseos. En el primer caso el realismo equivale a una cierta forma de positivismo (VÉASE), ya que los hechos de que se habla aquí son concebidos como "hechos positivos" — a diferencia de las imaginaciones, de las teorías, etc. En el segundo caso tenemos una actitud práctica, una norma (o conjunto de normas) para la acción. El llamado "realismo político" pertenece a este realismo práctico. Algunos creen que sin este realismo no puede conocerse (y, por ende, dominarse) nada de la realidad, y que conocer (y dominar) esta última equivale a obedecerla estrictamente. Otros arguyen que las ideas y los ideales son tan operantes por lo menos como los propios "hechos", y que un "realismo completo" debería ser lo mismo que un "positivismo total", es decir, una posición que no pretendiera ignorar nada de lo que es en vez de limitar lo que es a ciertos aspectos de la realidad.

2. 'Realismo' designa una de las posiciones adoptadas en la cuestión de los universales (VÉASE): la que sostiene que los universales existen *realiter* o que *universalia sunt realia.* Nos hemos referido a esta concepción en el artículo citado, donde, además, hemos definido tres formas de realismo: dos extremas y una moderada o atenuada. Completaremos aquí tal información con algunos datos históricos relativos a la posición realista.

El primer autor que adoptó una teoría realista de los universales fue Platón; el realismo ha sido por ello llamado a veces con frecuencia *realismo platónico.* Sin embargo, la doctrina platónica es muy compleja y no puede simplemente identificarse con una posición realista simple y menos todavía con el realismo absoluto o exagerado. Se atribuye a Aristóteles una posición realista moderada que coincide en gran parte con el conceptualismo (VÉASE), pero aquí también debe tenerse en cuenta que se trata de una simplificación y en buena medida de una cierta interpretación (la llamada "aristotélico-tomista") de la posición aristotélica. El realismo agustiniano tiene mucho de platónico, hasta el punto de que ha sido calificado con frecuencia de "realismo platónico-agustiniano"; su característica principal consiste en que "sitúa", por así decirlo, los universales (o ideas) en la mente divina en vez de considerarlos como existiendo en un mundo supraceleste o inteligible. Realista en sentido muy próximo al agustiniano fue en la Edad Media San Anselmo y realista extremo suele considerarse a Guillermo de Champeaux. Sin embargo, este último mantuvo una teoría que puede calificarse asimismo de "realismo empírico". Según el mismo, los universales no existen por sí fuera de los individuos ni fuera de la mente divina, sino que existen en los mismos individuos fuera de toda consideración mental de ellos. Como la posición realista se oponía a la nominalista (y a la conceptualista), uno de los mejores modos de entender aquélla es examinar estas dos últimas, especialmente el nominalismo (VÉASE). Análisis extensos en este sentido se encuentran en varios autores medievales, especialmente en Abelardo. Al criticar la posición de Guillermo de Champeaux, Abelardo manifestó que los entes universales pueden entenderse de dos maneras. Una de ellas es la que los concibe *essentialiter* o en su esencia; la otra, la que los concibe *indifferenter* o por no-diferencia. En el primer caso, la diferencia se une al género para formar la especie, al modo como una forma se une a una materia. Las formas son en este caso accidentes que se unen a la materia genérica, dispuesta a recibirlos. En el segundo caso lo universal no lo es en su esencia, sino en su indiferencia (VÉASE). Como la universalidad consiste entonces en la mera no distinción de las cosas singulares, resulta que las especies pueden ser definidas como la indiferencia de los individuos. A la vez (como advierte Paul Vignaux) la última concepción puede entenderse de dos modos. O se considera la especie en extensión, y entonces todos los individuos convienen juntamente, o se considera en comprensión y entonces se concibe cada individuo en tanto que conviene con los demás. Si lo primero, todos los individuos juntos no son la especie. Si lo segundo, ningún individuo es la especie. Estas discusiones de Abelardo prepararon el camino al realismo moderado, que pretendía encontrar una posición intermedia entre el realismo extremo y el extremo nominalismo. El realismo moderado admite que, por lo menos en su aspecto lógico, el universal está sólo en la mente o, para enunciarlo más rigurosamente, que no puede existir realmente fuera de la mente. Pero, en verdad, este existir en la mente del universal tiene lugar cuando éste es visto bajo el aspecto de la *conceptio mentis*; en tanto que *res concepta,* en cambio, el universal existe realmente fuera de la mente y aun en los individuos mismos, como sostenía ya Aristóteles. Puede decirse, pues, que el universal tiene por lo menos *fundamentum in re,* sin lo cual no sería universal, ni habría ciencia posible, sino mera posición de algo o simple imaginación. La cuestión del carácter "preciso" (o "separado") del universal está, sin duda, en el fondo de la cuestión. Por eso ha escrito Santo Tomás que *ipsa... natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus,* pero *que hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, est in intellectu* (*Sum. Theol.,I,* q. LXXXV, a. 2, *ad* 2). Así, el realismo moderado consideraría, como hoy se dice, funcionalmente los universales, pero con una funcionalidad distinta de aquella que en las concepciones actuales se halla demasiado cercana a la operatividad de los conceptos para que éstos puedan estimarse verdaderamente como "fundados en la cosa".

3. 'Realismo' designa una posición adoptada, según los casos, en la teoría del conocimiento o en la metafísica. En ambos casos, este realismo no se opone al nominalismo, sino al idealismo (VÉASE). La contraposición entre realismo e idealismo en este sentido es propia de la época moderna, en el curso de la cual se han manifestado muy poderosas corrientes de tipo idealista —y, por lo tanto, anti-realista— (como ocurre en una parte en Descartes, de un modo bastante acentuado en Kant y de un

modo decidido en los autores del llamado "idealismo alemán"). El realismo gnoseológico se confunde a veces con el realismo metafísico, pero tal confusión no es necesaria; en efecto, se puede ser idealista gnoseológico y no serlo metafísico, o viceversa. El realismo gnoseológico afirma que el conocimiento es posible sin necesidad de suponer (como hacen los idealistas) que la conciencia impone a la realidad —en orden a su conocimiento— ciertos conceptos o categorías *a priori;* lo que importa en el conocimiento es lo dado (VÉASE) y en manera alguna lo puesto (por la conciencia o el sujeto). El realismo metafísico afirma que las cosas existen fuera e independientemente de la conciencia o del sujeto. Como se ve, el realismo gnoseológico se ocupa únicamente del modo de conocer; el metafísico, del modo de ser de lo real.

El realismo gnoseológico puede a su vez ser concebido de dos maneras: o como realismo "ingenuo" o "natural" o como realismo científico, empírico o crítico. El realismo ingenuo supone que el conocimiento es una reproducción exacta (una "copia fotográfica") de la realidad. El realismo científico, empírico o crítico advierte que no puede simplemente equipararse lo percibido como lo verdaderamente conocido, y que es menester someter lo dado a examen y ver (para luego tenerlo en cuenta cuando se formulan juicios definitivos) lo que hay en el conocer que no es mera reproducción. Es fácil advertir que el realismo científico, empírico o crítico puede recibir el nombre de "realismo moderado" (en sentido distinto del que tenía esta expresión en [2]) y aproximarse entonces a lo que podría calificarse de "idealismo moderado".

Después de haber sido combatido (o desdeñado) durante buena parte de la época moderna, el realismo, tanto gnoseológico como metafísico, ha vuelto a cobrar importancia en el pensamiento contemporáneo. La mayor parte de los filósofos de esta época se adhieren, en efecto, explícita o implícitamente al realismo. Ello ocurre inclusive con los autores neokantianos (véase NEOKANTISMO), que transforman su "idealismo crítico" en posiciones muy próximas a lo que hemos llamado "realismo crítico". Ciertos filósofos se califican a sí mismos explícitamente de realistas críticos, como ocurre, entre otros, con A. Riehl, A. Messer, Johannes Volkelt, O. Külpe y N. Hartmann. Algunos mantienen un "realismo volitivo" basado en la concepción de la realidad como resistencia (VÉASE); así, Dilthey, M. Frischeisen-Köhler, M. Scheler y muchos otros. Las escuelas neoescolásticas y neotomistas han revalorizado asimismo el realismo, proclamando que no han tenido que pasar, como los autores modernos, por el "error idealista". Pero ello no significa que el realismo de todos estos pensadores sea el mismo. Inclusive dentro de los neoescolásticos y neotomistas se han dado muy diversas formas de realismo. Así, mientras algunos han mantenido la doctrina del realismo-copia, otros han sostenido el llamado "realismo inmediato". Entre los primeros se han destacado M. D. Roland-Gosselin y J. de Tonquédec (VÉANSE). Entre los segundos hallamos a Léon Noël (nac. 1878: *La conscience du libre arbitre,* 1899; *Notes d'epistémologie thomiste,* 1925, nueva ed. con el título: *Le réalisme inmédiat,* 1938). Al realismo inmediato se acerca también Pedro Descoqs (1877-1946: *Essai critique sur l'hylémorphisme,* 1924. — *Éléments d'ontologie,* 1925. — *Cours de théodicée,* 2 vols., 1932-1935), el cual defiende una intuición intelectual concreta y rechaza tanto el intelectualismo extremo como el extremo inmanentismo.

Junto a estas comentes realistas de diversos matices hay ciertas escuelas que han considerado el realismo como la posición central. Estas escuelas han abundado en Inglaterra y en EE. UU. y a las principales de ellas nos hemos referido en el artículo Neo-realismo (VÉASE). Agreguemos aquí que en época reciente ha surgido en EE. UU. otro movimiento llamado *filosofía realista* que se ha difundido bajo la inspiración de John Wild (nac. 1902), el cual pretende seguir en su libro *Introduction to Realistic Philosophy* (1948) la tradición de Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás (entre otros). A base de las ideas del mencionado autor se fundó la (ya conocida) "Association for Realistic Philosophy", que ha defendido las tesis siguientes:

En metafísica: (a) El ser no puede reducirse ni a un ser material ni a un ser inmaterial; (b) La experiencia muestra que ambos modos de ser existen en el cosmos; (c) Este cosmos consiste en entidades substanciales y reales existentes en sí mismas y ordenadas entre sí mediante relaciones reales y extramentales.

En epistemología: Estas entidades y relaciones reales, junto con las producciones humanas, pueden ser conocidas por el espíritu humano tal como son en sí, y pueden ser experimentadas estéticamente.

En filosofía práctica: Tal conocimiento, especialmente el que se refiere a la naturaleza humana, puede proporcionarnos principios inmutables y fidedignos para conducir nuestra acción individual y social.

En la historia de la filosofía: Hay verdades importantes en la tradición clásica de la filosofía platónica y aristotélica.

Una amplia exposición de las mencionadas tesis se halla no solamente en el libro de Wild, sino también en el volumen titulado *The Return to Reason* (1953), redactado por H. M. Chapman, J. Wild, O. Martin, J. De Boer, M. H. Thompson, Jr., F. H. Parker, H. A. Veatch, E. Vivas, W. A. Banner, J. Ladd, R. Jordan, H. S. Broudy, J. A. Martin y Ch. Malik. Especial mención merece la elaboración de una lógica en sentido realista por Henry A. Veatch (*Intentional Logic,* 1952, y *op. cit.,* págs. 177-98), el cual ha criticado desde el punto de vista general de Wild la actual lógica matemática, alegando que ésta no tiene en cuenta las formas intencionales.

Ciertos autores han transformado el realismo en un reísmo (VÉASE), del que encontramos un ejemplo en el pensamiento de T. Kotarbiński (VÉASE). Este reísmo es una de las consecuencias de cierto positivismo radical que, según X. Zubiri, puede calificarse de "reísmo sin idea" y que no es sino una reacción extremada contra la posición del "ideísmo sin realidad". Otros autores han partido de bases realistas para desembocar en una nueva forma de idealismo: el "idealismo fenómeno-lógico" de Husserl es el caso más eminente. Ahora bien, junto al desarrollo del realismo en sus diversas formas ha habido (inclusive en autores realistas en principio) una fuer-

te tendencia a llevar a cabo lo que se ha llamado "la superación del realismo y del idealismo" — entendiendo entonces estos términos tanto en el sentido gnoseológico como metafísico. En parte, la fenomenología se ha movido en este sentido (no obstante el citado "idealismo fenomenológico") como lo muestran muchos escritos del propio Husserl y las tendencias del "realismo fenomenológico" elaboradas por A. Pfänder. Pero también encontramos esos esfuerzos para situarse "más acá" de dichas posiciones en las direcciones "neutralistas" vigentes a comienzos del siglo (véase NEUTRALISMO). Estas corrientes tienden a considerar sujeto y objeto como dos aspectos de una misma realidad en principio "neutral". Finalmente, la idea de la Existencia (VÉASE) como Ser-en-el mundo, la concepción de la vida (VÉASE) o del hombre en tanto que abierto a la realidad y otras análogas muestran que la controversia realismo-idealismo no se resuelve siempre por medio de la afirmación de una de estas dos teorías con exclusión completa de la otra o por medio de una posición simplemente ecléctica, sino también por la indicación de que tal controversia está fundada en el desconocimiento de que el realismo y el idealismo pueden ser "posiciones teóricas" sobrepuestas a una descripción pura o a una profundización previa de las ideas de conciencia, sujeto, existencia, vida humana, etc., etc. De este modo se proponen nuevas concepciones sobre el problema del mundo externo (véase EXTERNO) y se intenta "ir más allá" del realismo y del idealismo (véase IDEALISMO).

Además de las obras y autores mencionados en el texto, véanse las siguientes exposiciones y críticas de doctrinas realistas, pertenecientes a distintas direcciones del realismo contemporáneo (neotomista: Gilson; realismo anglo-americano: Pratt; realismo volitivo: Picard; realismo crítico-neokantiano: Messer; realismo crítico-fenomenológico: N. Hartmann, etc.). Una bibliografía más completa del neo-realismo americano e inglés se encontrará, sin embargo, en el artículo NEO-REALISMO. — Thomas Case, *Realism in Morals*, 1877. — Íd. íd., *Physical Realism; Being an Analytical Philosophy from the Physical Objects of Science to the Physical Data of Sense*, 1888. — G. Dwelshauwers, *Réalisme naïf et réalisme critique*, 1896. — Wilhelm Wundt, *Ueber naiven und kritischen Realismus*, 1896. — Maydorn, *Wesen und Bedeutung des modernen Realismus*, 1899. — G. E. Moore, "The Réfutation of Idealism" (*Mind*, N. S. XIL (1903), 433-53; reimp. en *Philosophical Studies*, 1922. — John Dewey, *Brief Studies in Realism*, 1911. — E. G. Spaulding, *The New Rationalism. The Development of a Constructive Realism upon the Basis of Modern Logic and Science, and through the Criticism of Opposed Philosophical Systems*, 1918. — John Laird, *A Study in Realism*, 1924. — A. Messer, *Der kritische Realismus*, 1923 (trad. esp.: *El realismo crítico*, 1927). — Nicolai Hartmann, "Diesseits von Idealismus und Realismus", *Kantstudien*, XXIX (1924), reimp. en *Kleinere Schriften*, II (1957), 278-322. — Norman Kemp Smith, *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge*, 1924 (punto de vista realista a despecho del título). — J. E. Turner, *A Theory of Direct Realism, and the Relation of Realism to Idealism*, 1925. — Syed J. Hasam, *Realism. An Attempt to trace Its Origin and Development in Its Chief Représentatives*, 1928. — Roy Wood Sellars, *The Philosophy of Physical Realism*, 1932. — A. Seth (Pringle-Pattison), *The Balfour Lectures on Realism*, ed. G. F. Barbour, 1933. — É. Gilson, *Le réalisme méthodique*, s/f. (1936) (trad. esp.: *El realismo metódico*, 1952). — Íd., íd., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939. — Francesco Olgiati v Francesco Orestano, *Il realismo*, 1936 [debate]. — Armando Carlini. *Il mito del realismo*, 1936. — J. B. Pratt, *Personal Realism*, 1937. — M. Losacco. *Preludio al nuovo realismo critico*, 1938. — L. Noël, *op. cit.* en el texto del artículo. — C. Dawes Hicks, *Critical Realism. Studies in the Philosophy of Mind and Nature*, 1938. — V. La Via, *Dall'idealismo al realismo*, 1941. — Novatus Picard, *De contributione W. Dilthey ad realismun volitivum*, 1946. — J. Feibleman, *The Revival of Realism. Critical Studies in Contemporary Philosophy*, 1946. — John Wild, *op. cit.* en el texto del artículo. — Wilfrid Sellars, "Realism and the New Way of Words", *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII (1947-1948), 601-34 (reimp. en la Antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949). — Wilbur M. Urban, *Beyond Realism and Idealism*, 1949. — P. Schneider, *Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*, 1940. — E. B. McGilvary, *Toward a Perspective Realism*, 1956, ed. A. G. Ramsperger. — Francis H. Parker y Henry B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, 1959. — Véase también la bibliografía del artículo IDEALISMO (especialmente para los intentos de "superar" el idealismo y el realismo). — Para el realismo medieval, véase: J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907. — H. Dehove, *Qui praecipui fuerint temperati realismi antecessores*, 1908 (tesis). — Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, 1946. — Sobre la disputa general realismo-nominalismo: H. Veatch, *Realism and Nominalism*, 1954.

RECASÉNS SICHES (LUIS) nac. en 1903, fue profesor de filosofía del Derecho en la Universidad Central de Madrid y ha profesado luego en la Universidad Nacional de México. Discípulo de Ortega y Gasset, Recaséns Siches ha desarrollado muchos de los temas de la filosofía del Derecho y de la sociología a la luz de la filosofía de la razón vital. Según Recaséns Siches, es fundamental para el pensamiento contemporáneo integrar los resultados básicos del análisis de la existencia humana con las tesis capitales de la teoría de los valores. De este modo se evitan las abstracciones a las que puede conducir el racionalismo al tiempo que se rehuye el relativismo en que puede desembocar el historicismo. La filosofía del Derecho se funda para Recaséns Siches en la existencia humana en su condicionalidad histórica, pero se orienta hacia un sistema de valores de validez universal.

Obras: *La filosofía del Derecho de F. Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica*, 1927, 2ª ed., 1947. — *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1929. — *El poder constituyente: su teoría aplicada al momento español*, 1931. — *La teoría política de F. de Vitoria, con un estudio sobre el desarrollo de la idea de contrato social*, 1931. — *La teoría de la filosofía del Derecho en perspectiva histórica y visión de futuro*, 1934. — *Estudios de filosofía del Derecho*, 1936. — *Vida humana, sociedad y Derecho. Fundamentación de la filosofía del Derecho*, 1940, 2» ed., 1945, 3ª ed., 1952. — *La filosofía del Derecho en el siglo XX*, 1941. — *Notas de la cátedra de sociología del profesor L. R. S.*, 1943. — *L. von Wiese*, 1943. — *Estudio de filosofía del Derecho* [trad. y comentario de la 4ª ed. de G. del Vecchio], 1946. — *Lecciones de sociología*, 1948. — *Tratado general de sociología*, 1956, 2* ed.,

1958. — *La nueva filosofía de la interpretación del Derecho,* 1947 [Conferencias 1956]. — *Tratado general de filosofía del Derecho,* 1959.

RECIPROCIDAD, RECÍPROCO. En el artículo CONVERSIÓN nos hemos referido a la llamada "conversión por contraposición". La proposición obtenida de una proposición dada mediante dicha conversión es llamada "proposición conversa", pero también a veces "proposición recíproca". En general, se puede llamar "reciprocidad" a varios tipos de conversión; por ejemplo, si un término es convertible a otro término (y viceversa), cualquiera de los términos es recíproco del otro.

La noción de reciprocidad equivale a la noción de correspondencia mutua — que puede ser correspondencia mutua de términos, conceptos, proposiciones, cosas, personas, etc. Tal correspondencia mutua equivale a una comunidad, término mediante el cual se designa asimismo la reciprocidad, especialmente cuando se trata de reciprocidad de acción.

Ejemplo de un principio (o ley) en donde se hace uso de la noción de reciprocidad como reciprocidad de acción es la tercera de las leyes newtonianas del movimiento (VÉASE): la ley según la cual a toda acción se opone, o contrapone, siempre una reacción. Kant consideró la reciprocidad de acción *(Wechselwirkung)* o comunidad *(Gemeinschaft)* como una de las categorías (véase CATEGORÍA) de la relación (v.). Esta categoría corresponde al juicio disyuntivo. Las otras categorías de relación son: la de inherencia y subsistencia o substancia y accidente (correspondiente al juicio categórico) y la de causalidad y dependencia o causa y efecto (correspondiente al juicio hipotético). Según la observación kantiana de que la tercera categoría de cada una de las cuatro clases de categorías procede de la combinación de la segunda con la primera, se puede decir que la categoría de reciprocidad de acción o comunidad es "la causalidad de las substancias determinándose recíprocamente una a la otra" *(K. r. V.,* B 111). Kant reconoce que la correspondencia de la categoría de reciprocidad con el juicio disyuntivo no es tan clara y evidente como las otras correspondencias similares de categorías con tipos de juicio, pero intenta de todos modos mostrar que hay un acuerdo al respecto *(op. cit.,* B 112-13). El esquema (VÉASE) de la reciprocidad de acción o comunidad es, según Kant, la coexistencia, según una regla universal, de las determinaciones de una substancia con las de la otra *(op. cit.,* A 144 / B 183). En relación con la categoría de reciprocidad de acción o comunidad se halla la tercera analogía (v.) de la experiencia, o "principio de coexistencia según la ley de reciprocidad o comunidad": "Todas las substancias, en cuanto puede percibirse su coexistencia en el espacio, se hallan en completa reciprocidad" *(op. cit.,* B 256). [En A 211: "Todas las substancias, en cuanto coexisten, se hallan en completa reciprocidad, es decir, en interacción mutua."]

Hegel examina la noción de acción recíproca en su doctrina de la esencia (VÉASE), inmediatamente después de su examen de la noción de causalidad. A diferencia de Kant, Hegel concibe la reciprocidad como comunidad de las substancias encaminadas a un cierto fin o resultado. "La reciprocidad —escribe Hegel en su *Logik*— se presenta como una causalidad recíproca de substancias presupuestas y autocondicionantes. Cada una de ellas se halla relacionada con la otra en cuanto es a la vez una substancia activa y una substancia pasiva." La reciprocidad aparece aquí como la identidad en la substancia de lo activo y lo pasivo, lo que da una concepción de la reciprocidad distinta de la kantiana o, cuando menos, una concepción de la reciprocidad que aspira a trascender las limitaciones de la kantiana.

El concepto de reciprocidad, tanto en forma de la reciprocidad de ser como en forma de la reciprocidad de acción, se halla implícito en muchas de las doctrinas que hacen uso del concepto de polaridad (VÉASE).

REDUCCIÓN. 1. En lógica se llama reducción a diversas operaciones. En primer lugar, a la reducción, ἀπαγωγή, de las figuras del silogismo a la primera figura, única que Aristóteles consideraba como bien fundada. En segundo término, a la abducción (VÉASE). Finalmente, al método de prueba indirecta llamado a veces razonamiento apagógico y con más frecuencia reducción a lo absurdo y reducción a lo imposible, ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδυνάτον. En este último caso se trata de un método indirecto de demostración que prueba la verdad de una proposición por la imposibilidad de aceptar las consecuencias que se derivan de su contradictoria. Los escolásticos definían la *reductio per absurdum* como un procedimiento en el cual se sume en el antecedente la contradictoria de la conclusión negada con una de las premisas ya admitidas e infiriendo de un modo perfecto la conclusión incompatible con una de las premisas aceptadas. Lo que se hace entonces con tal ἀπαγωγή es suponer como admitidas las premisas y como negada la conclusión del silogismo que se trata de demostrar. Algunos suponen que la reducción al absurdo es absolutamente cierta y concluyente; otros, en cambio, la consideran menos cierta que una prueba directa. Al referirse a este punto, Peirce ha considerado la reducción —con el nombre de abducción— como uno de los tipos de la inferencia. Sin embargo, Peirce manifiesta que no se puede confundir, bajo la especie común de la apagoge o reducción al absurdo, dos formas distintas: la abducción tal como es definida por Aristóteles, y la reducción a lo imposible o método de demostración indirecta que afirma la validez de una conclusión por la asunción de su contradictoriedad. "Tomemos, por ejemplo —escribe Peirce—, la séptima proposición del primer libro de Euclides, la que afirma que sobre el mismo lado de la base AB no pueden existir dos triángulos ABC y ABD definidos por los puntos *AC - AD y BC - BD.* Euclides lo prueba mostrando que si hubiese dichos dos triángulos se seguiría de ello que los ángulos *BDC y BCD* tendrían que ser iguales, así como desiguales. Pero justamente el proceso de razonamiento muestra que si hay dos triángulos ABC y ABD sobre el mismo lado de AB, y si AC = AD, entonces BC no es igual a BD, lo cual muestra que no hay dos triángulos en los cuales AC — AD y BC = *BD,* pues las cosas desiguales no son iguales" *(Collected Papers,* 2.612). En otro lugar, Peirce define el razonamiento o forma apagógica diciendo que "si *C* es verdadero cuando P lo es, entonces P es falso cuando lo es C. De ahí que sea siempre posible sustituir por cualquier premisa la negación de la con-

clusión, con tal que la negación de aquella premisa sea al mismo tiempo sustituida por la conclusión. Y de ahí, correspondiendo a todo argumento silogístico de la forma general: S es *M, M* es *P; S* es *P*, la existencia de otros dos: Es falso que S es *P*, M es *P.* Es falso que S es M, S es *M*, es falso que S es P. Es falso que M es *P" (op. cit.,* 2.475). Con lo cual, la inferencia está relacionada indudablemente con la prueba apagógica, y ello de un modo muy parecido a como la tercera figura lo está con la segunda *(op. cit.,* 2.516). Sin embargo, sigue diciendo Peirce, hay un modo en el cual el silogismo ordinario puede ser invertido, y donde la conclusión y cualquiera de las premisas pueden ser intercambiadas adscribiendo signo negativo a cada una de ellas: es la forma en que "las figuras indirectas o apagógicas del silogismo son derivadas de la primera, y en la cual el *modus tollens* es derivado del *modus ponens"* (2.718).

La reducción es, según J. Łukasiewicz y I. M. Bochenski, un método que se contrapone al de la deducción. En la deducción se derivan unas proposiciones de otras por medio de reglas de inferencia. Ejemplo es:

Pedro fuma
Pedro tose
Pedro fuma y Pedro tose.

En la reducción se deriva el antecedente de un condicional de la afirmación del consecuente. Ejemplo es:

Si Pedro fuma, Pedro tose
Pedro tose
Pedro fuma.

Según Bochenski, la reducción puede entenderse en cuatro sentidos, agrupados en dos fundamentales: (a) La reducción puede ser progresiva (y consiste entonces en la verificación), o regresiva (y consiste entonces en la aclaración). (b) La reducción puede ser inductiva (y consiste entonces en una generalización), o no inductiva (y no consiste entonces en una generalización).

2. En psicología se llama reducción de las imágenes al hecho de que una imagen u otro fenómeno parezca real.

3. La reducción tiene un significado central en la fenomenología. La reducción es aquí el proceso por el cual se ponen entre paréntesis todos los datos, convicciones, etc., a que se refieren los actos para volver sobre los actos mismos. La reducción puede ser idéntica o trascendental. En la reducción eidética se ponen entre paréntesis todos los fenómenos o procesos particulares con el fin de alcanzarse la esencia (VÉASE). En la reducción trascendental (llamada también propiamente "fenomenológica") se ponen entre paréntesis las esencias mismas para alcanzar el residuo fenomenológico de la conciencia trascendental. Nos hemos referido a la reducción en el sentido de la fenomenología con más detalle en los artículos FENOMENOLOGÍA y HUSSERL (EDMUND). Añadiremos aquí que, según Husserl, el método de la reducción fenomenológica permite descubrir "un nuevo reino de la experiencia" — y hasta "crear" una nueva experiencia desconocida a los hombres antes de la fenomenología (Cfr. *Erste Philosophie, 1923/1924. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion,* 1959, ed. Rudolf Boehm [Husserliana, VIII, pág. 163]).

4. La reducción es también un método particularmente bien acogido en todas las llamadas "ciencias neutrales" o en todas aquellas filosofías que de algún modo han intentado colocarse "sin supuestos" frente a "lo dado". Por ejemplo, Avenarius habla de la necesidad de reducir la introyección, de suspenderla o ponerla entre paréntesis con el fin de restituir el concepto natural del mundo y las coordinaciones principales empiriocríticas. Por su lado, Theodor Ziehen, aunque negando formalmente las influencias de Avenarius y de su escuela, considera las "partes integrantes de la reducción" *(Reduktionbestandteile)* como elementos situados más allá —o más acá— de la oposición entre lo material y lo psíquico. Las partes integrantes de la reducción son, pues, a la vez, partes integrantes de lo dado regido por las leyes gignomenológicas.

5. En un sentido más general, aunque en varios puntos emparentado con las últimas acepciones mencionadas, la reducción es el acto o el hecho de transformar algo en un objeto considerado como anterior o más fundamental. La reducción puede referirse, por supuesto, tanto a un objeto real como a un objeto ideal. En el primer caso es una forma de la recurrencia o aun la recurrencia misma por la cual un estado más desarrollado se convierte en un estado menos desarrollado. Por eso la reducción es llamada entonces también, según los casos, regresión o involución. En el segundo caso, la reducción equivale al paso de lo fundamentado a su fundamento. Dentro de este último concepto pueden incluirse las múltiples teorías reduccionistas que han proliferado a lo largo de la historia de la filosofía. La tesis según la cual una realidad determinada "no es sino" otra realidad que se supone "más real" o "más fundamental" es la expresión común de todas las actitudes reduccionistas. Éstas tienen, sin duda, una justificación en el postulado de la necesidad de simplificación de las leyes, pero al mismo tiempo topan con dificultades derivadas no sólo de la irreductibilidad ontológica que resulta de una pura descripción de las capas de lo real, sino de las mismas exigencias teóricas en las ciencias. En efecto, aun cuando algunas veces puede ser considerada la reducción como "teóricamente posible" —por ejemplo, la reducción de la psicología a fisiología, de ésta a química y de ésta a física—, resulta que tal posibilidad se abre sólo por el hecho de que la consideración se ha situado automáticamente en otro nivel distinto, precisamente en aquel nivel que tiende a descartar ciertos contenidos de las respectivas ciencias. La reducción, frecuente en la filosofía, de lo real a lo ideal chocó, pues, con obstáculos parecidos a los encontrados en la reducción inversa, sobre todo vigente dentro del naturalismo. Ahora bien, ni el racionalismo clásico ni el naturalismo moderno y contemporáneo pueden ser considerados como reduccionistas en principio. Dentro de ellos puede darse tanto un reduccionismo como una teoría de la irreductibilidad — ontológica o simplemente descriptiva. Así el reduccionismo materialista es combatido no solamente por las ontologías antireduccionistas (del tipo de la de Boutroux o de la de Nicolai Hartmann), sino inclusive por las nuevas corrientes naturalistas, las cuales, como ha precisado J. H. Randall, Jr., no consideran incompatible la admisión de los "procedimientos científicos" como los únicos justificados, y la admisión de la riqueza, variedad y multiplicidad irreductibles de lo

real. Como señala E. Cannabrava refiriéndose a uno de los tipos de reducción más insistentemente defendidos por el viejo naturalismo —el de los procesos psicológicos a procesos fisiológicos—, "nada impide que el pensamiento, por ejemplo, se desenvuelva de acuerdo con sus propias leyes, que definen las relaciones entre las diferentes fases del acto de pensar"; lo contrario es caer en una pura especulación metafísica bajo apariencia de demostración rigurosa; es "incurrir en el grosero error lógico de confundir las condiciones necesarias con las condiciones suficientes de un proceso cualquiera".

Cuando se use el término 'reducción' hay, pues, que entenderse previamente, no sólo acerca del significado lógico, psicológico o fenómeno-lógico, sino también acerca de si por él se entiende la afirmación de que unos entes pueden reducirse a otros o simplemente la tesis de que los enunciados correspondientes a una esfera de lo real pueden *traducirse* a enunciados pertenecientes a otra esfera. En otros términos, importa sobremanera saber si se afirma un reduccionismo ontológico o un reduccionismo lingüístico. Pero inclusive entendiendo la reducción sólo en tanto que traducción de unos enunciados a otros dentro de la teoría de la ciencia, es preciso distinguir entre varios tipos de ella. No es lo mismo, en efecto, una reducción completa o una reducción incompleta, una reducción formal o una reducción cognoscitiva. De ahí las distinciones de Nagel entre la reducción selectiva, característica, constitutiva, completa, formal y epistémica, cada una de las cuales representa un tipo distinto de posible traducibilidad de enunciados y, por lo tanto, un tipo diferente de "relaciones de explicación". Por lo demás, Nagel ha señalado que el problema de la reducción en las ciencias debe ser considerado siempre "en términos de las conexiones lógicas entre ciertos enunciados empíricamente confirmados" de dos o más ciencias dadas, por lo cual no se trata de la posibilidad o imposibilidad de deducir las propiedades de un sujeto, de las propiedades de otro, ni tampoco de negar la existencia de ciertos fenómenos declarándolos ilusorios (por ejemplo, la temperatura, por el hecho de "reducirse" a elementos moleculares). Así se eliminan varios pseudo-problemas que habían sido planteados por el antiguo reduccionismo, el cual no tenía en cuenta ni la diferencia entre "reducción lógica" y "reducción ontológica", ni tampoco el hecho de que todo problema de reducción en las ciencias es un problema concreto, que se refiere a un estado determinado de la ciencia considerada. Por este motivo, Nagel ha insistido recientemente en que "la cuestión de si una ciencia dada es reducible a otra debe hacerse más explícita por la introducción de una fecha definida". Si tomamos como ejemplo la llamada reducción de la electrodinámica a la mecánica en la física moderna, nos encontraremos —dice Nagel— con que la termodinámica puede reducirse a una mecánica posterior a 1866, pero no es réductible a una mecánica tal como esta ciencia era concebida hacia 1700. Y, del mismo modo, una cierta parte de la química es réductible a una teoría física posterior a 1925, pero no a la teoría física vigente hacia mediados del pasado siglo.

Véase —además de los textos citados en el artículo—: Ernest Nagel, "The Logic of Réduction in the Sciences", *Erkenntnis*, V (1935), 46-52. — Id., íd., "The Meaning of Réduction in the Natural Sciences" (en el volumen *Science and Civilization*, ed. Robert C. Stauffer, 1949). — J. F. Thomson, R. B. Braithwaite *et al.*, *Symposium: Reducibility*, Aristotelian Society Supp. Vol. XXVI (1952). — I. M. Bochenski, *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, 1954, Cap. V (trad. esp.: Los *métodos actuales del pensamiento*, 1957). — J. G. Kemeny y P. Oppenheim, "On Réduction", *Philosophical Studies*, VII (1956), 6-19.

REDUCIBILIDAD (AXIOMA DE). Véase TIPO.

REDUPLICACIÓN, REDUPLICATIVAMENTE, REDUPLICATIVO. En *An. pr.*, I, 38, 49 a 26 - 49 b 2, Aristóteles escribe: "No es igual la posición de los términos [lo que se llamó luego *expositio terminorum]* cuando se deduce algo silogísticamente de un modo simple [sin la luego llamada *iteratio]* y cuando se deduce algo con una determinación [modificación] ya sea esencial, ya sea condicional, o de cualquier otro modo, es decir, cuando, por ejemplo, se prueba que el bien es simplemente objeto de ciencia, y cuando se prueba que es un objeto de ciencia que es bueno. Si se ha demostrado que es simplemente objeto de ciencia, debe ponerse *ser* como término medio, pero si se agrega *que es bueno,* el término medio debe ser *tal ser determinado.* Tomemos por ejemplo A como significando *ciencia que es tal cosa determinada,* B como significando *tal cosa determinada, y* C como significando *bien.* Puede afirmarse A de B, ya que se ha establecido [se ha "puesto" en la mencionada "posición de los términos"] que de lo que es tal cosa determinada había ciencia que es tal cosa determinada. Pero puede afirmarse también B de C, porque C representa tal cosa determinada. Por lo tanto, se puede afirmar A de C. . .pues se estableció que *tal cosa determinada* significaba la realidad propia de la cosa. En cambio, si se establece *ser* como medio, y se une *ser,* en sentido simple, al extremo... no tendremos un silogismo [que concluya A de C]... Se ve, pues, que en los silogismos determinados por una reduplicación, los términos deben establecerse del modo antedicho."

Este pasaje de Aristóteles constituye el fundamento de la doctrina lógica de la reduplicación (ἐπαναδίπλωσις, *reduplicatio*). Según hemos indicado en Proposición (v.), hay un tipo de proposiciones compuestas que se llaman "proposiciones ocultamente compuestas" (o también "virtualmente hipotéticas") y dentro de este tipo de proposiciones hay una clase de proposiciones llamadas "proposiciones reduplicativas", en las cuales intervienen expresiones como 'en tanto que' (o 'como', 'en calidad de tal', etc.). A veces se emplea esta reduplicación en un sentido muy general, como cuando se dice: "El ser en cuanto ser es el objeto de la filosofía primera", y en tal caso se afirma que 'ser' es empleado reduplicativamente, *reduplicative.* Más exactamente, las proposiciones reduplicativas son aquellas en las cuales las expresiones citadas ('en tanto que', 'como', etc.) tienen una de las dos funciones siguientes: 1. Una función reduplicativa *stricto sensu,* por medio de la cual la expresión de referencia, al "reduplicar" el sujeto indica por qué motivo el sujeto posee el predicado (o el predicado conviene al sujeto), como cuando dice: "Los cuerpos en cuanto cuerpos son visibles" (ejemplo procedente de Santo Tomás [S. *theol.*, III, q. XVI, 10 ob. 2]: cor-

pus secundum quod corporale est visibile). 2. Una función especificativa por medio de la cual la expresión de referencia, al "reduplicar" el sujeto indica las condiciones que hacen que el sujeto posea precisamente el predicado (o el predicado esté precisamente contenido en el sujeto), como cuando se dice: "El hombre, en cuanto ser racional, es capaz de filosofar."

En la actualidad, y excepto en los textos escolásticos o en autores que siguen la doctrina escolástica de la clasificación de proposiciones o simplemente tienen en cuenta los dos sentidos de la reduplicación, el decirse algo *reduplicative* tiene el sentido más general antes indicado, es decir, el sentido de "en cuanto que es precisamente tal", como cuando se dice "El hombre en cuanto hombre" o "El hombre *qua* hombre", esto es, el hombre sólo y precisamente en cuanto que es hombre y no otra cosa, el hombre en su "ser hombre" y nada más.

REFERENCIA, REFERIR. Véanse DESCRIPCIÓN (ad finem), ONTOLOGÍA, SEMÁNTICA.

REFERENTE. Véase SÍMBOLO Y SIMBOLISMO.

REFLEJO. Se llaman usualmente movimientos o actos reflejos a los que tienen lugar de un modo a la vez espontáneo e inconsciente como reacción frente a una sensación o, mejor dicho, a un estímulo. En los movimientos reflejos no hay, pues, al parecer, intervención de la conciencia y de la voluntad. Cierto es que esta última condición no es aceptada por todos los autores; algunos afirman la necesidad de la intervención de la conciencia en todas las operaciones psíquicas, de cualquier índole que sean. Pero, evidentemente, aun entonces se trataría de una especie de "conciencia inconsciente" o, si se quiere, de una conciencia cuya función esencial sería la regulación de toda la vida psíquica sin necesidad de que tuviese percatación clara de todos los contenidos de esta vida. Por eso la tendencia general de los psicólogos se dirige hacia la concepción inconsciente y aun automática de los movimientos reflejos. En todo caso, la discusión parece girar siempre en torno a dos ideas contrapuestas respecto al origen de los movimientos reflejos: en efecto, mientras unos suponen que son residuos automatizados de actos conscientes, otros, en cambio, se inclinan por una concepción originariamente mecánico-automática de los reflejos.

Los reflejos suelen dividirse en elementales y complejos. Los primeros son los reflejos más simples, entre los cuales se cuentan las contracciones musculares automáticas. Los segundos pertenecen a la esfera de los instintos y tienen una mayor relación con la vida psíquica propiamente dicha. Así, pues, gran parte de las mencionadas discusiones en torno a la naturaleza y origen de los movimientos reflejos se debe a la atención exclusiva a un solo tipo de reflejos. Ahora bien, una importancia especial ha adquirido en la psicología, y aun en la antropología, la elaboración de la noción de reflejo condicionado. Los reflejos condicionados, llamados también, de un modo general, respuestas condicionadas, son aquellos en los cuales tienen lugar, mediante el hábito, una asociación de una excitación con otra distinta, en virtud de lo cual esta otra excitación produce el mismo resultado que la primera. En otros términos, el reflejo condicionado es el que se produce cuando el "sujeto" (en el ejemplo clásico de Pavlov, el perro) da la misma respuesta (secreción salivar) a un estímulo original (presentación de comida) que a un estímulo que ha sido asociado con él en varias ocasiones (sonido de una campanilla). La investigación de los reflejos ha dado lugar a la dirección psicológica que ve en ellos el estrato primario y fundamental de toda actividad psíquica y que adopta, por lo tanto, una noción de la conciencia (si es que este término puede seguir teniendo entonces un significado) próxima o coincidente con el behaviorismo, el cual, por lo demás, se desarrolló en gran parte apoyándose en los resultados de la reflexología. Esta disciplina, fundada por Ivan Pavlov (1849-1936) y W. Bechterev (1857-1927), pretende, por lo demás, no sólo una investigación de los aspectos fisiológico y psicofisiológico de los reflejos y, en general, de las relaciones *estímulo-reacción*, sino la aplicación de la noción de reflejo y de sus formas a la comprensión de la vida social. Los movimientos reflejos han seguido siendo estudiados sobre todo en relación con el problema de las localizaciones cerebrales y con las emisiones eléctricas producidas por la zona encefálica, de forma que las cuestiones relativas al comportamiento, al aprendizaje y otras siguen implicadas en el estudio de estos movimientos.

W. Bechterev, *Obiéctivnaá psijologiá*, 1907-12 (trad. esp.: *La psicología objetiva*, 1953). — Íd., íd., *Obtché osnovirefleksologi*, 1926 (hay trad. alemana: *Allgemeine Grundlagen der Reflexologie des Menschen*, 3ª edición, 1926). — I. P. Pavlov, *El reflejo condicionado* (trad. esp., 1958) [Suplementos del Seminario de problemas científicos y filosóficos. Nº 8. Segunda serie Univ. de México]. — Id., íd., *Obras escogidas* (trad. esp., 1959). — Véase también N. Kostyleff, *La rêfléxologie et les essais d'une psychologie structurale*, 1947. — P. Cassa, *Du réflexe au psychique. Présentation du système nerveux*, 1948. — J. Konorski, *Conditioned Réflexes and Neuron Organisation*, 1948. — E. Rabaud, *L'instinct et le comportement animal*, 2 vols., 1949 (I. *Réflexes et tropisme*. II. *Étude analytique et vue d'ensemble*). — G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 1955.

REFLEXIÓN. La definición usual de la reflexión —entendida entonces casi siempre en un sentido puramente psicológico— es la de abandono de la atención de los actos sobre los contenidos intencionales para volverse sobre los actos mismos. La reflexión sería, según eso, una especie de inversión de la dirección natural o habitual de los actos, con lo cual se crearían las condiciones necesarias para la reversión completa de la conciencia y el logro de la conciencia de sí mismo. Ya en esta concepción están implícitos, sin embargo, multitud de problemas que desbordan el marco de la psicología. Esta penetración de diversas cuestiones dentro del ámbito del problema de la reflexión fue reconocida, por supuesto, desde hace mucho tiempo. Los escolásticos distinguían, por ejemplo, entre la reflexión psicológica y la reflexión ontológica (aun sin darles estos mismos nombres). La primera se refiere a los actos del sujeto, en cuyo caso reflexión puede ser equivalente a conciencia. La segunda se refiere a los objetos mismos, de modo que mientras el producto de la primera reflexión es una idea refleja, el producto de la segunda es una idea directa. Ahora bien, es evidente que,

aunque calificada de psicológica, la reflexión del sujeto sobre los actos incluye una idea de la conciencia y del problema del conocimiento que no puede limitarse en todos los casos a la psicología. En verdad, es el problema del conocimiento el que permite un análisis más completo de todas las cuestiones relacionadas con los actos reflexivos. Esto ha ocurrido sobre todo en la idea de reflexión (*reflection*) sustentada por Locke y Hume. El primero de estos filósofos define, efectivamente, la reflexión como sentido interno, como algo contrapuesto esencialmente a la sensación; la reflexión significa por ello "aquella noticia que el espíritu adquiere de sus propias operaciones, y del modo de efectuarlas, en virtud de lo cual llega a poseer ideas de estas operaciones en el entendimiento" (*Essay*, II, i, 4) — operaciones que hay que entender, por lo demás, en un sentido amplio, no sólo como acciones de la mente sobre sus ideas, sino también como alguna clase de pasiones surgidas de ellas. Por medio de la reflexión se adquieren, pues, según Locke, las ideas o representaciones generales. A su vez, Hume clasifica las impresiones en dos clases: sensaciones y reflexiones. Las sensaciones surgen, según él, originariamente del alma por causas desconocidas. En cuanto a las reflexiones, "derivan en gran manera de nuestras ideas, y esto del siguiente modo: una impresión golpea primeramente los sentidos y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de una clase u otra. De esta impresión surge una copia tomada por el espíritu que permanece después de cesar la impresión. A esto llamamos idea. Cuando vuelve al alma, esta idea de placer o dolor produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden ser llamadas propiamente impresiones de reflexión, porque se han derivado de ella. Estas otras son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en ideas, que acaso dan origen a su vez a otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son sólo antecedentes de sus correspondientes ideas, pero consecuentes de las impresiones de sensación, y derivadas de ellas" (*Treatise*, I, 2). Aun cuando ningún conocimiento era posible, según Locke y, sobre todo, Hume, sin referencia a la impresión originaria, ninguno de estos filósofos intentó desarrollar una teoría radicalmente "reduccionista" de la reflexión, y sus análisis de ésta fueron más bien de tipo fenomenológico. En cambio, autores como Condillac y algunos ideólogos conciben la reflexión como esencialmente reductible a la sensación, o mejor dicho, al acto de atención a la sensación, surgido a su vez de sensaciones. Concepción aparentemente igual a la sustentada en la llamada escuela de Leibniz-Wolff si no fuese que aquí la atención no es derivada, sino primaria. Las dificultades psicológicas y, sobre todo, gnoseológicas planteadas por el problema de la reflexión fueron recogidas por Kant. Este filósofo llama reflexión (*Ueberlegung*) a "la conciencia de la relación entre las representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento"; de ahí el tránsito a k reflexión trascendental, por la cual se determina el origen sensible o intelectual de la comparación de las representaciones dadas. Esta determinación produce los llamados conceptos de reflexión (*Reflexionsbegriffe*, nombre que habían recibido antes las categorías) —identidad y diversidad; acuerdo y desacuerdo; interno y externo; determinable o materia y determinación o forma— destinados a la comparación de conceptos. La confusión del uso empírico del entendimiento con su uso trascendental da lugar a la anfibolía (VÉASE) de los conceptos de reflexión.

Puede advertirse por lo dicho que aparte de que el concepto de reflexión incluye casi siempre multitud de cuestiones pertenecientes a varias esferas, su significado suele variar grandemente de acuerdo con el predominio dado por cada filósofo a una esfera determinada. En rigor, la significación del concepto adopta, según los casos, un giro preponderantemente metafísico, lógico, psicológico o gnoseológico-trascendental. Así, por ejemplo, k concepción de la reflexión adoptada por el idealismo postkantiano, y en particular por Fichte, es de índole casi exclusivamente metafísica: la reflexión es entonces la posición del Yo por sí mismo. Algo parecido sucede con Hegel. Este autor trata de la reflexión en la doctrina de la esencia (VÉASE). La reflexión surge cuando una apariencia queda como enajenada de su propia inmediatez. En vez de la pura inmediatez de la cosa se dan en la reflexión relaciones no "inmediatas". La reflexión presenta, pues, algo distinto de lo que transparece directamente de la cosa, y como este "algo distinto", en cuanto relaciona y fundamenta la cosa, es la esencia, la doctrina de la reflexión es, como antes apuntamos, parte de la doctrina de la esencia. Reflexión equivale en Hegel en gran parte a "relación" o a "sistema de relaciones". Las categorías de la reflexión son por ello categorías relaciónales. La reflexión puede ser "reflexión ponente", "reflexión externa" y "reflexión determinante". La reflexión ponente es la meramente relacional y, por ello, relativa, pero se trata de una relación "fundante". La reflexión externa es la que constituye el punto de partida para la determinación de la cosa como esencia. La reflexión determinante es la síntesis de las reflexiones ponente y externa y es la base para cualesquiera ulteriores determinaciones de la cosa — las llamadas por Hegel "determinaciones reflexivas", tales como la identidad, la diferencia, la oposición, etc.

Los ontologistas (o llamados "ontologistas"), como Rosmini, adoptaron un concepto metafísico-ontológico de la reflexión bajo una terminología aparentemente psicológica. Los inmanentistas tendieron a un uso psicológico de la reflexión aun cuando su función fuera propiamente gnoseológica. De hecho, la reflexión era en ellos una operación aclaratoria. La fenomenología ha hecho asimismo un uso amplio del concepto de reflexión, y especialmente Husserl ha intentado concebirlo por así decirlo "neutralmente" como el conjunto de actos que hacen evidentes las vivencias. La reflexión husserliana no es, pues, meramente una percepción psicológica interna, sino una operación que incluye la aprehensión inmanente de las esencias. Sin embargo, una filosofía basada en el concepto mismo de reflexión y de todas sus implicaciones se ha dado solamente en un filósofo: en Shadworth Hollway Hodgson. Éste establece como principio de una "filosofía de la reflexión" el "modo de autoconciencia", y como método "un análisis repetido de los fenómenos tal como están *en*

la conciencia, como partes o estados de ella, y no en su carácter como objetos fuera de la conciencia". Según Hodgson, la conciencia puede ser considerada bajo tres aspectos: conciencia primaria, reflexiva y directa. Ahora bien, sólo el "modo reflexivo" constituye el objeto central de la reflexión filosófica (Cfr. *Philosophy of Reflection,* I, ii, § 1). Pues el modo reflexivo no sólo es el único capaz de mantener la mencionada distinción entre los modos citados y entre los aspectos objetivo y subjetivo (o existencia y conciencia), sino que también es el único capaz, según Hodgson, de distinguir entre los dos aspectos de su propio objeto *(op. cit.,* II, iv, § 2). Así, la filosofía de la reflexión es el método entero de la filosofía y no solamente un método peculiar de aprehensión de una cierta realidad.

Un sistema filosófico fundado en la noción de reflexión es el propuesto por Hans Wagner (op. *cit.* en bibliografía). La reflexión es, según dicho autor, el acto original y originario a partir del cual se comprenden las diversas formas reflexivas. Las principales formas son "la reflexión noética", "la reflexión noemático-constitutiva", "la reflexión noemático-aviológica" (o relativa a la validez). Estas formas reflexivas permiten, según Wagner, comprender las estructuras fundamentales de la realidad. El sistema "reflexivo" de Wagner es esencialmente "constructivista" en el sentido en que las estructuras de la realidad son construidas como "estructuras de la reflexión".

Véase, además de los textos citados en el artículo: Marvin Farber, "Modes of Reflection", *Philosophy and Phenomenological Research,* VIII (1947-1948), 588-600 (trad. esp.: "Sobre la reflexión natural y la reflexión pura", *Filosofíay Letras* [México], Nº 30 (1948). — W. Hoeres, *Sein und Reflexion,* 1956 [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F., 11]. — Hans Wagner, *Philosophie und Reflexion,* 1961. — Sobre la reflexión en Hegel-Schulz, "H. y la metafísica", *Eco* [Bogotá], Nº 26 (junio 1962), 109-37.

REFLEXIVIDAD. Véase REFLEXIÓN, RELACIÓN.

REFLEXOLOGÍA. Véase REFLEXIÓN.

REFUTACIÓN APARENTE (O SOFÍSTICA). Véase SOFISMA.

RÉGIS (PIERRE-SYLVAIN) (1632-1707) nació en Salvetat de Blanquefort, cerca de Agen (a la sazón en el condado de Agenois; actualmente en el Departamento de Lot-et-Garonne). Estudió primero en Cahors con los jesuitas y luego en la Sorbona, en París, donde siguió las lecciones de Jacques Rohault (1620-1675: *Entretiens de philosophie,* 1671. — *Traite de Physique,* 1671. — *Oeuvres posthumes,* 1682, ed. Clerselier), un fiel cartesiano, que lo convirtió al cartesianismo. Pierre-Sylvain Régis —que no debe confundirse con otro cartesiano: Henricus Regius, o Henrik van Roy (1598-1679: *Fundamenta physicae,* 1646. — *Philosophia naturalis,* 1661), que abandonó luego el cartesianismo)— fue uno de los más celebrados, entusiastas y eficaces propagadores de la filosofía cartesiana, aun cuando en algunos puntos (Cfr. *infra*) se separó de ella. Importantes en la propagación por Régis del cartesianismo fueron las lecciones que dio en Toulouse y luego —después de ser secretario del marqués de Vardes en Aigues-Mortes— en Montpellier y en París. Debido a la persecución a que estaba sometido entonces el cartesianismo en París, Régie fue obligado a suspender sus lecciones por orden del Arzobispo de París, retirándose entonces de la enseñanza y consagrándose a la redacción de sus obras principales, especialmente de su *Cours. . . de philosophie* (Cfr. *infra*).

En este "Curso" Régis dividió el "sistema de la filosofía" en cuatro partes: la lógica, la metafísica, la física y la moral. En la física siguió a Descartes casi punto por punto. En la lógica, utilizó algunos elementos de la Lógica de Port-Royal (véase PORT-ROYAL [LÓGICA DE]). En la moral defendió la tesis del "amor propio ilustrado" como fundamento de las leyes morales. En la metafísica manifestó tendencias empiristas en la interpretación de los principios cartesianos, sobre todo en los principios que no le parecían suficientemente evidentes por sí mismos. Régis siguió sosteniendo el innatismo (VÉASE), pero hizo de las "ideas innatas" simples productos del alma humana y no *veritates aeternae.* Tales "ideas innatas" se hallan, según Régis, en el alma en tanto que está unida al cuerpo, pues Régis mantenía que se puede conocer el cuerpo tan directa y evidentemente como, según Descartes, se conoce el alma. Régis se opuso con frecuencia a Malebranche, aun cuando en su explicación de la comunicación del alma con el cuerpo proclamó que solamente Dios es verdadera causa eficiente.

Obras: *Cours entier de philosophie,* ou *Système général selon les principes de Descartes,* 4 vols., 1690 (compuesto ya diez años antes de su publicación). — *Réponse au livre qui a pour titre* Censura philosophiae cartesianae, 1691 [contra la obra, *Censura philosophiae cartesianae,* 16S9, del obispo de Avranches, Pierre-Daniel Huet (1630-1721)]. — *Réponse aux Réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de M.* Régis, 1692 [contra las ideas de Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706), autor de: *De corporum affectionibus,* 1670; *De mente humana,* 1672; *De corpore animato,* 1673, y de la obra *Philosophia vêtus et nova,* o la llamada *Philosophia Burgundica,* a que nos hemos referido en el artículo ONTOLOGÍA]. — *Usage de la raison et de la foi, ou Accord de la raison et de la foi,* 1704.

Las "Cartas" de Descartes a Régis han sido publicadas en la edición de Descartes de Adam y Tannery, tomos III, IV y VIII; texto latino, trad. francesa, introducción y notas de dichas "Cartas" por Geneviève Rodis-Lewis en Descartes, *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain,* 1959.

REGLA. En general se llama "regla" a toda proposición que prescribe algo con vistas a obtener un cierto resultado. Más específica, y adecuadamente, se llama "regla" a un precepto a que se ha de ajustar lo que se haga con el fin de que las operaciones ejecutadas sean "rectas", es decir, conduzcan derechamente al fin apetecido. Las operaciones aludidas pueden ser intelectuales o no intelectuales, pertenecer a un arte o a una ciencia o ser de carácter moral. En este sentido hay similaridad de significado entre 'regla', 'norma', 'máxima', 'precepto', 'ley', etc. Sin embargo, en el modo como los citados términos son normalmente usados se advierten ya ciertas diferencias de significación. Así, por ejemplo, se habla de "reglas de inferencia", pero no de "normas de inferencia" o "máximas de inferencia"; se dice que hay que seguir "las máximas de la gente prudente", pero no se dice que hay que seguir "las leyes de la gente prudente", etc.

Podrían citarse otros casos en los que el uso indica con relativa claridad cuál es el significado prominente, o los significados prominentes, de 'regla'.

En la literatura filosófica el término 'regla' se usa, o se ha usado, principalmente en los sentidos siguientes.

Por un lado, se usa 'regla' en la expresión ya citada 'regla de inferencia' dentro de la lógica para indicar las operaciones que deben ejecutarse para llevar a cabo inferencias correctas. Así, por ejemplo, se habla de la "regla de separación", que es la regla según la cual dado 'si *p*, entonces *q*', y dado '*p*', se infiere '*q*'.

Por otro lado, se usa 'regla' en un sentido más general para referirse a preceptos a seguir en un método. En este sentido se habla de las "reglas cartesianas" (las "cuatro reglas" del *Discurso del método*) y de las *Regulae philosophandi* de Newton y otros autores.

Finalmente, se habla, como hizo Kant, de reglas "prácticas", las cuales expresan lo que, dado un principio general, hay que hacer para actuar rectamente. Estas reglas no son universales en el sentido de que no indican lo que hay que hacer en todos los casos y sin excepción. Las "reglas prácticas" requieren buen juicio para su aplicación. En efecto, no son derivables lógicamente de los principios, estando contenidas únicamente en la determinación general de la voluntad. Por eso dos o más reglas pueden ser iguales con respecto a distintos principios, o pueden ser distintas con relación a un mismo principio.

Debe advertirse que el uso que hace Kant del término 'regla' no es siempre unívoco, ni siquiera cuando se restringe el alcance de las reglas a la esfera práctica. Tampoco es unívoco cuando se refiere a las reglas en la esfera teórica (cuando, por ejemplo, habla del entendimiento como "la facultad de las reglas" o cuando habla de principios de razón que deben servir como "reglas", es decir, tener carácter "regulativo" [véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO]).

REGULATIVO. Véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO, KANT (I.).

REHMKE (JOHANNES) (1848-1930), nac. en Elmshorn (Schleswig-Holstein), estudió en Kiel y en Zürich. De 1875 a 1883 fue profesor de religión y filosofía en la escuela cantonal de St. Gallen; de 1885 a 1887 fue "profesor extraordinario" y de 1887 hasta 1922, fecha de su jubilación, profesor titular en Greifswald.

La filosofía de Rehmke, calificada por el propio autor de "filosofía como ciencia fundamental", se halla en cierto modo en el punto de tránsito entre las direcciones inmanentistas que alcanzaron plena vigencia en los postreros años del siglo XIX y comienzos del siglo XX, y las tendencias objetivistas y fenomenológicas que poco después sucedieron a aquéllas. En efecto, la "ciencia fundamental" tiene por misión investigar de un modo originario, sin supuestos y sin prejuicios, lo "dado en general", y ello, por lo pronto, en su máxima universalidad y generalidad, y aun podría decirse en su máxima "neutralidad". Pues el análisis de lo dado mediante tal ciencia fundamental es precisamente la única posibilidad que, según Rehmke, existe para poder colocarse más allá de las oposiciones y conflictos que caracterizan tanto la teoría del conocimiento como la metafísica. Lo dado en cuanto tal no es, en efecto, ningún producto de una previa elaboración conceptual; es lo que se ofrece y "aparece" tan pronto como nos situamos frente a él en una actitud absolutamente carente de supuestos. Esto es posible porque lo que llamamos "lo dado" es sencillamente algo muy parecido a lo que Meinong llama "el objeto". Se trata, así, de un "monismo de la realidad", pero de un monismo del cual se ha descartado previamente toda interpretación gnoseológica y, con mayor razón todavía, metafísica; de un monismo que elimina asimismo de la conciencia toda significación trascendental y aun toda significación psicológica. Pues la conciencia designa simplemente la cualidad de ser consciente el objeto, es decir, la cualidad de que algo, lo dado, le esté presente. Y, a la vez, lo dado es lo que es contenido o, mejor dicho, término de referencia de la conciencia. Una vacilación entre el inmanentismo de Schuppe y la teoría de los objetos de Meinong parece, pues, nuevamente, imponerse. Ahora bien, lo característico de la concepción de lo dado por parte de Rehmke es la progresiva acentuación de su carácter por así decirlo "objetivo". En rigor, lo único que hay es "lo dado". Y "lo dado", además, tiene una tal consistencia propia que si quisiéramos interpretarlo en términos metafísicos, podríamos decir que es el "ser en sí mismo". De ahí que poco a poco queden también disueltas en lo dado las disciplinas filosóficas que al principio tenían por misión determinar sus caracteres. En su primer momento, la lógica y la teoría del conocimiento debían estudiar lo dado como pensado y como relativo a un sujeto por el cual es captado o aprehendido. En un segundo momento, hay sólo una disciplina, la ciencia de la conciencia, que se ocupa de lo dado en general. Y en un tercer y último momento lo dado es, como antes señalábamos, lo único que "realmente hay". Así, Rehmke no parece poder evitar los problemas gnoseológicos y metafísicos que en los comienzos había eliminado tan radicalmente. La determinación de lo dado implica algo dado. Y lo dado implicado no puede proceder, según Rehmke, sino de lo dado en general. Así, una metafísica radicalmente objetivista o, mejor dicho, objetivista-inmanentista, parece obligada. Lo dado es entonces como la materia primordial de la cual se extraen sus propias categorías. Éstas abarcan, ante todo, lo particular y lo general. Cada categoría da lugar a una ciencia o a un grupo de ciencias, desde las históricas, claramente individualizantes, hasta las matemático-naturales, enteramente generalizantes. Mas esta clasificación de lo dado y de sus modos de conocimiento no suprime, antes confirma, la radicalidad de una ciencia fundamental de lo dado. Tanto más cuanto que, según su autor, sólo ella permite reconstruir desde un nivel suficientemente originario y radical las diversas posibilidades de objetos metafísicos. Una metafísica del alma y aun una monadología no resultan entonces extrañas a la ciencia fundamental e inclusive parecen ser su consecuencia. Sobre todo la doctrina de la conciencia de Rehmke es la que lleva a culminación todas sus posibilidades. En efecto, la conciencia aparece primeramente como algo esencialmente opuesto a la cosa, pero al mismo tiempo como algo compuesto de momentos substanciales, de "instantes cosificados", que convierten la conciencia y, a través de ella, toda realidad en una estructura de carácter monadológico. En

todo caso, el objetivismo riguroso y la doctrina del primado de la conciencia como mónada no se le aparecen ya como incompatibles. Así lo ha considerado asimismo el principal discípulo de Rehmke, Johannes Erich Heyde (nac. 1892), que ha trabajado sobre todo en el sentido de una teoría absoluta del valor (*Wert, eine philosophische Grundlegung,* 1926. — *Wege zur Klarheit,* 1960). Así lo había anticipado ya el filósofo búlgaro Dimitri Michalcev (nac. 1880: *Istorijata nauka U je?*, 1905 [*¿La historia y la ciencia?*]. — *Forma i otnošenie,* 1914 [*Forma y relación*]. — Cfr. sobre todo: *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus,* 1909 [con prólogo de Rehmke]. Michalcev se orientó en el sentido de una "ciencia fundamental", aun antes de la aparición de la obra fundamental de Rehmke (1910).

Obras principales: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie,* 1880 (*El mundo como percepción y concepto. Una teoría del conocimiento*). — *Der Pessimismus und die Sittenlehre,* 1882 (*El pesimismo y la doctrina de las costumbres*). — *Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Ein Wort an die Gebildeten unserer Zeit,* 1894 (*Nuestra certidumbre del mundo externo. Una misiva a los hombres cultos de nuestro tiempo*). — *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie,* 1894, 3ª ed., 1926 (*Manual de psicología general*). — *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 1896, 3ª ed., 1927, nueva ed., 1959, ed. F. Schneider (*Bosquejo de historia de la filosofía*). — *Aussenwelt und Innenwelt, Leib und Seele,* 1898 (*Mundo externo y mundo interno. Cuerpo y alma*). — *Die Seele des Menschen,* 1902, 5, ed., 1918 (*El alma del hombre*). — *Philosophie als Grundwissenschaft,* 1910, 2ª ed., 1929 (*Filosofía como ciencia fundamental*). — *Das Bewusstsein,* 1910 (*La conciencia*). — *Die Willensfreiheit,* 1911 (*La libertad de la voluntad*). — *Anmerkungen zur Grundwissenschaft,* 1913 (*Notas acerca de la ciencia fundamental*). — *Logik oder Philosophie als Wissenslehre,* 1918, 2ª ed., 1923 (*Lógica o filosofía como teoría del saber*). — *Die philosophische Erbsünde und Was bin ich?*, 1924 (*El pecado original filosófico, y ¿Qué soy yo?*). — *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft,* 1925 (*Fundamentación de la ética como ciencia*). — *Der Mensch,* 1928 (*El hombre*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I,* 1921. Edición de ensayos reunidos: *Gesammelte philosophische Aufsätze,* ed. Kurt Gassen, 1928. Véase la colección de la revista *Grundwissenschaft,* fundada en 1918, como órgano de la "Johannes-Rehmke-Gesellschaft. Vereinigung für grundwissenschaftliche Philosophie", dedicada al examen de los problemas filosóficos desde el punto de vista de la "ciencia fundamental". — Véase asimismo: S. Hochfeld, *J. Rehmke,* 1923. — J. E. Heyde, *Grundwissenschaftliche Philosophie,* 1924. — Íd., íd., *J. Rehmke und seine Zeit,* 1935. — G. Troberg, *Kritik der Grundwissenschaft J. Rehmkes,* 1941 (Dis.). — E. Palmo, *Inledning til filosofi som grundvidenskab efter J. Rehmke,* 1954.

REICHENBACH (HANS) (1891-1953), nac. en Hamburgo, profesor en Berlín, Estambul y, desde 1938, en la Universidad de California (Los Ángeles), representó las opiniones del llamado "Grupo de Berlín", estrechamente relacionado con la tesis del Círculo de Viena (VÉASE) y ulteriormente con los desarrollos experimentados por el empirismo lógico, el empirismo científico y el movimiento para la ciencia unificada. Sin embargo, la actitud de Reichenbach fue en muchos puntos menos "radical" que la de otros adhérentes a las mencionadas tendencias. En lo que toca especialmente a la teoría de la verificación (VÉASE), Reichenbach no solamente distinguió entre diversos tipos de verificabilidad, sino que incluyó en ellos un tipo de verificación que no necesita ser ni estrictamente lógica ni completamente empírica, ni menos aun reducirse a un concepto puramente operacional, sino que puede inclusive referirse a algo no empírico o, mejor dicho, supraempírico (Cfr. *Expérience and Prédiction,* 1938, $ 8). La verificabilidad es, en otros términos, una regla metódica de carácter "abierto". La teoría de la probabilidad —central en el pensamiento de Reichenbach— no es, por lo demás, ajena a esta mayor apertura y multiplicidad de posibilidades. En efecto, al hilo de su filosofía de la causalidad, del tiempo y del espacio, Reichenbach identificó *el* significado de una proposición con el *grado* de su confirmación, esto es, con el índice de su probabilidad. De ahí la necesidad de un estudio a fondo de los procedimientos de inducción e inferencia, a base de grupos de teoremas del cálculo de probabilidades. 'Probable' no significa, pues, simplemente 'algo que puede ocurrir'; es más bien un término sintáctico denotativo dentro de la clase de términos lógicos en virtud de que expresa relaciones numéricas. El desarrollo de una lógica probabilitaria, que incluya dentro de su marco toda polivalencia (VÉASE) lógica, ha sido por ello uno de los principales empeños de este filósofo, que ha calificado a su filosofía de "empirismo probabilístico". Ahora bien, la traducibilidad de los enunciados a un lenguaje probabilitario no significa ni mucho menos la reducción de todo lenguaje a una estructura sintáctica susceptible de formalización completa. Por el contrario, Reichenbach insistió en la imposibilidad de evitar un pensar material en el metalenguaje (VÉASE) — cualquiera que éste sea y aunque tenga una estructura completamente tautológica. En efecto, la misma definición formal de la tautología (VÉASE) no excluye una proposición según la cual lo enunciado como condición formal de la tautología sea, a su vez, un enunciado empírico. De ahí que cualquier enunciado acerca de la lógica tenga qué ser efectuado dentro de la teoría del conocimiento empírico. Pero como los enunciados empíricos no son nunca seguros, solamente pueden mantenerse, en opinión de Reichenbach, como *posits,* es decir, como "posiciones", no trascendentales, sino, una vez más, probables y susceptibles de confirmaciones ulteriores. La negación de la cognoscibilidad de toda verdad absoluta no significa, ciertamente, empero, la negación de la existencia de verdades absolutas; significa simplemente que todo enunciado, sea el que fuere, tiene que darse dentro del marco de la teoría de la probabilidad. Las proposiciones de la filosofía "tradicional" no quedan entonces enteramente excluidas, sino afectadas de un valor o índice cuya naturaleza estadística les otorga por lo menos una probabilidad de verdad.

Obras: *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori,* 1920 (*Teoría de la relatividad y Conocimiento a priori*). — *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre,* 1924 (*Axiomática de la teoría relativista del espacio-tiempo*). — *Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens* (*Kantstudien.* Ergänzungshefte, XXIX) (*La doctrina del movimiento en N., L. y H.*). — *Von Kopernikus bis*

Einstein; der Wandel unseres Weltbildes, 1927 *(De Copérnico a Einstein. La transformación de nuestra imagen del mundo).* — *Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre,* 1928 *(La filosofía de la doctrina del espacio-tiempo).* — *Atom und Kosmos, Das physikalische Weltbild der Gegenwart,* 1930 (trad. esp.: *Átomo y Cosmos,* 1931). — *Ziele und Wege der Naturphilosophie,* 1931 *(Fines y vías de la filosofía de la Naturaleza).* — *Wahrscheinlichkeitslehre,* 1935 *(Teoría de la probabilidad;* trad. inglesa, con adiciones y correcciones: *Theory of Probability,* 1949). — *Expérience and Prédiction,* 1938. — *Philosophie Foundations of Quantum Mechantes,* 1944. — *Elements of Symbolic Logic,* 1947. — *The Eise of Scientific Philosophy,* 1951 (trad. esp.: *La filosofía científica,* 1953). — *Nomological Statements and Admissible Opérations,* 1953. — *Les fondements logiques de la mécanique des quanta,* 1953 [Annales de l'Institut H. Poincaré, VII, 2]. — *The Direction of Time,* 1956 [póstuma] (trad. esp.: *El sentido del tiempo,* 1959).

REID (THOMAS) (1710-1796) nació en Stracham (Kincardineshire, Escocia) y estudió teología en Aberdeen, ordenándose de ministro de la Iglesia presbiteriana. De 1752 a 1753 fue profesor de filosofía moral en Aberdeen, y de 1764 a 1780 fue profesor de la misma disciplina en Glasgow. En Aberdeen fundó la "Sociedad filosófica", que constituyó el punto de partida de la llamada "Escuela escocesa" (VÉASE) del sentido común (v.).

Reid se opuso, por lo pronto, a la doctrina de las ideas tal como había sido desarrollada por autores como Berkeley y Hume. Tanto si se entiende 'idea' en el sentido de Berkeley como en el de Hume, argüyó Reid, el mundo real termina por disolverse; en la teoría de Hume, además, el propio "yo" desaparece, siendo sustituido por un "haz de ideas" (o "impresiones"). Hay que rechazar, pues, las ideas; por lo menos, hay que rechazar la noción de que el fundamento del conocimiento son las "ideas simples". Tal fundamento es el juicio, y las ideas son obtenidas por análisis del juicio, y no a la inversa. El juicio de que habla Reid incluye la aprehensión, así como la creencia; es, en rigor, el acto de la percepción unido a la creencia en la existencia de lo percibido. En otros términos, "el mobiliario" del espíritu no son, como creyeron los empiristas, las ideas simples, las impresiones básicas, etc., sino los juicios. Estos juicios originarios y naturales constituyen el sentido común y los principios fundamentales del conocimiento son principios del sentido común. Este sentido común es el que tienen todos los hombres, pero es, además, la base del conocimiento. Dentro del sentido común se dan los juicios naturales y los principios del conocimiento. Lo que es evidente por sí mismo al sentido común constituye la base que permite ejecutar inferencias. Estas inferencias no están dadas junto con los principios del sentido común, pero pueden obtenerse mediante los juicios, tales como juicios de comparación y otros.

Los principios del sentido común incluyen, por un lado, verdades necesarias (como los principios lógicos, los axiomas matemáticos y los principios básicos morales y metafísicos) y, por otro lado, verdades contingentes (como los principios de la regularidad en la Naturaleza y de la existencia de las cosas tales como se perciben distintamente por los sentidos). Los principios morales son principios cuyo contrario no puede considerarse moral; así, por ejemplo, el principio de que debe conservarse la propia vida es un principio moral del sentido común, pues el principio contrario no es moral. Los principios metafísicos son los principios de la substancia o sujeto, de la relación causal y del designio.

Debe advertirse que la noción de sentido común en Reid —y en otros filósofos "escoceses"— no debe confundirse con la idea "vulgar" de sentido común; los principios del sentido común son, ciertamente, principios para todos los hombres, y son intuitivamente evidentes, pero no siempre se perciben por todos igualmente. El sentido común es poseído potencialmente por todos los hombres, pero no siempre se manifiesta en su madurez.

Obras: *Inquiry into the Human Mind on the Principies of Common Sense,* 1764. — *On the Intellectual Powers of Man,* 1785. — *On the Active Powers of Man,* 1788 (las dos últimas son conocidas también bajo el título común de *Essays on the Powers of the Human Mind*). — *Philosophical Orations of Thomas Reid,* 1937, ed. W. R. Humphries. — Edición de obras por Dugald Stewart, 1804, y por Hamilton, 2 vols., 1846, 6» ed. [con notas de H. L. Mansel], 1863. Trad. francesa de Th. Jouffroy, 6 vols., 1828-1836, con notas y comentarios. — Véase la bibliografía del artículo ESCOCESA (ESCUELA) y la bibliografía de Jessop allí mencionada; además: J. F. Ferrier, "Reid and the Philosophy of Common Sensé" (en las *Lectures* de Ferrier, ed. por Grant v Lushington, 1866, t. II). — James F. Latimer, *Inmediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Réfutation on the Scepticism of Hume,* 1880. — L. Dauriac, *Le réalisme de Reid,* 1889. — Matthias Kappes, *Der Common Sense als Prinzip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten Th. Reid,* 1890. — A. Campbell Fraser, *Th. Reid,* 1898. — K. Peters, *Th. Reid als Kritiker von D. Hume,* 1909 (Dis.). — Olin McKendree Jones, *Empiricism and Intuitionism in Reid's Common-Sense Philosophy,* 1927. — Michèle Federico Sciacca, *La filosofia di Tomaso Reid. Con un'apendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini,* 1935.

REIFICACIÓN. Se encuentra a veces en la literatura filosófica el vocablo 'reificación' (de *res* = "cosa"). Puede definirse en general como la acción o efecto de convertir algo en cosa, o de concebir algo por analogía con la naturaleza y estructura de las "cosas". En ocasiones se emplea también en el mismo sentido el término 'cosificación'.

'Reificación' se ha usado, o puede usarse, en varios sentidos y con distintos alcances. Todo intento de ver las realidades del mundo como si fuesen cosas, y especialmente como si fuesen primariamente objetos físicos, es una "reificación" de tales realidades. A esta reificación tienden los autores que se adhieren al fisicalismo (VÉASE), en oposición a los que sostienen el fenomenismo (VÉASE). El intento de ver las realidades como cosas en vez de verlas primariamente como "procesos" (véase PROCESO) puede considerarse asimismo como una reificación (o cosificación) de la realidad. Se ha hablado asimismo de reificación, o cosificación, con referencia a la tendencia a ver los seres humanos como "cosas"; se supone entonces que se procede a una deshumanización y reificación de lo humano. Marx usó el término *Verdinglichung* (que puede traducirse por 'reificación' o por 'cosificación') para referirse al proceso por medio del cual se objetivan los productos del trabajo, convirtiéndose en "cosas sociales". Si se amplía esta idea introduciendo en ella la de enajenación (VÉASE) se puede estimar que al reificarse los productos del tra-

bajo, se reifica o cosifica asimismo el hombre que los ha producido, convirtiéndose el mismo en "mercancía" y "cosa social".

REIMARUS (HERMANN SAMUEL) (1684-1768) nació en Hamburgo y fue "Privat-Dozent" en Wittenberg desde 1723 y profesor de hebreo y lenguas orientales en el Gimnasio de Hamburgo desde 1728. Reimarus es considerado como un wolffiano y como un filósofo de la Ilustración, bien que se opuso decididamente a las corrientes materialistas de la época ilustrada con el fin de defender el deísmo. El deísmo de Reimarus es un deísmo racionalista. Según Reimarus, el universo y el orden del Universo vienen de Dios, pero como Dios hizo un mundo causalmente ordenado, hay que rechazar los milagros y, en general, todo lo sobrenatural. Reimarus defendió la doctrina de la armonía preestablecida y consideró que los animales constituyen el fin de la creación. Los instintos animales muestran, según Reimarus, el finalismo del orden del universo. De este modo Reimarus unió el causalismo y el finalismo en una doctrina deísta y racionalista.

Obras: *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1754, 6ª ed., 1791, ed. J. A. Reimarus *(Ensayos sobre las más gratas verdades de la religión natural)*. — *Vernunftlehre*, 1956, 5ª ed., 1790 *(Doctrina de la razón)*. — *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihren Kunsttrieb*, 1760, 4» ed., 2 vols., 1798, ed. J. A. Reimarus *(Consideraciones generales sobre los instintos de los animales, especialmente sobre su instinto artístico)*. — *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios)*. Esta obra no fue publicada por el propio Reimarus; parte de la misma fue publicada por Lessing (v.) en sus "Wolfenbüttler Fragmente eines Ungenannten", en *Beiträge zur Geschichte und Literatur*, 1774-1778; otra parte fue publicada por C. A. E. Schmidt (pseudónimo) bajo el título "Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten", en 1787; una tercera parte fue publicada por W. Klose en *Niedners Zeitschrift für historische Theologie* (1850-1852). Las tres partes fueron recogidas por D. F. Strauss en su *H. S. R. und sein Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 1862, 2ª ed., 1877.

Además del citado escrito de D. F. Strauss, véase: K. C. Scherer, *Das Tier in der Philosophie des H. S. R.*, 1898. — W. Büttner, *H. S. R. als Metaphysiker*, 1909 (Dis.). — H. Köstlin, *Das religiöse Erleben bei R.*, 1919 (Dis.). — A. C. Lundsteen, *H. S. R. und die Anfänge der Leben-Jesu Forschung*, 1939. — Max Loeser, *Die Kritik des H. S. R. am Alten Testament*, 1941 (Dis.).

REINACH (ADOLF) (1883-1917) estudió en Munich con Theodor Lipps, pero disconforme con el "psicologismo" de su maestro se acercó a Husserl, de quien fue uno de los más cercanos discípulos y colaboradores en la Universidad de Gottinga. Reinach fue uno de los inspiradores, si no la figura más central, del llamado "Círculo de Gottinga" y algunos de los discípulos de Husserl —como Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius— asimilaron gran parte de la fenomenología por medio de Reinach. El propio Husserl parece haber desarrollado ciertas partes de la fenomenología, después de las *Investigaciones lógicas*, por incitación de Reinach.

Reinach insistió en el carácter metódico de la fenomenología y en la capacidad del método fenomenológico para descubrir los "tipos ideales" independientemente de los "hechos reales", pero como "cuadros ideales" de tales hechos. También puso de relieve la fecundidad de las "relaciones esenciales" no sólo en realidades propiamente ideales (como las matemáticas), sino en todas las realidades. Según Reinach, la fenomenología permite descubrir lo que llamó "el *a priori* fenomenológico" como *a priori* de todo aquello de que se puede decir "Es el caso que", es decir, de todas las "objetividades" (*Sachverhälte*). Este *a priori* no es subjetivo; es objeto de una intuición esencial directa y no de una ex-tracción o abs-tracción de los hechos mismos, ya que los hechos exhiben su estructura esencial y sus relaciones esenciales de modo directo y adecuado a la intuición.

Aunque Reinach no limitó en principio la aplicación del método fenomenológico a ninguna esfera, se ocupó principalmente de cuestiones de filosofía del Derecho, tratando de encontrar normas jurídicas esenciales y relaciones jurídicas esenciales dentro del marco de una "filosofía del Derecho *a priori*". Debe tenerse en cuenta que la universalidad y necesidad de las normas jurídicas en cuestión no era para Reinach equivalente a su generalidad; la propia "teoría general del Derecho" tiene, a su entender, su fundamento en la citada "filosofía del Derecho *a priori*" y, además, tienen su fundamento en ella todos los "hechos jurídicos".

La tesis doctoral de Reinach se titula: *Über den Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht*, 1905 *(Sobre el concepto de causa en el Derecho penal válido)*. — Los escritos de R. fueron recogidos en: *Gesammelte Schriften*, 1921, con introducción por Hedwig Conrad-Martius. Entre los escritos incluidos en los *Schriften* figuran: "Zur Theorie des negativen Urteils" (1911); "Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung" (1912); "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts" (1913); "Über Phénoménologie" (1914 [conferencia]).

Véase Edmund Husserl, "A. R.", *Kantstudien*, XXIII (1919), 147-9. — Luis Recaséns Siches, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1929, págs. 213-36. — J. M. Desterreicher, *Walls are Crumbling*, 1952, págs. 99-134. — J. M. Österreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, 1955 [Reinach escribió también varios trabajos —incompletos— sobre filosofía de la religión]. — Herbert Spiegelberger, *The Phenomenological Movement*, tomo I, 1960, págs. 195-205.

REINHOLD (KARL LEONHARD) (1758-1823) nació en Viena. Miembro de la Compañía de Jesús, ingresó en el Colegio de los Barnabitas al ser disuelta la Compañía, profesando durante unos años filosofía y desarrollando gran actividad literaria con colaboraciones en el *Wiener Realzeitung*, de Viena. Abandonados los hábitos religiosos, pasó a Leipzig y a Weinar, donde colaboró en el *Deutsches Merkur* y contrajo matrimonio con una hija de Wieland. De 1787 a 1793 fue profesor de filosofía en Jena y desde 1793 profesor en Kiel.

Según Klemmt (*op. cit. infra*) pueden distinguirse tres períodos en la evolución filosófica de Reinhold: (1) desde el año 1784 hasta el desarrollo de su teoría de la facultad representativa —período dominado por las influencias recibidas de las ideas de la Ilustración y la reacción a las mismas—; (2) desde los comienzos de la "filosofía elemental" hasta la "crítica de la razón"; (3) desde los comienzos

de la discusión con Kant, y luego con Fichte, hasta el momento de elaborar los fundamentos para una "filosofía de la unidad" postkantiana. En el primer período, Reinhold se esforzó por unificar los tres planos de la sensibilidad, el entendimiento y la razón por medio del reconocimiento de lo que consideraba "un hecho primario", es decir, la "facultad representativa" o "representación". Tal facultad fue considerada por Reinhold como distinta de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón, pero a la vez como el fundamento de cualesquiera y de todas ellas, ya que en la representación se encuentra lo que representa —el sujeto— y lo representado —el objeto—, así como la tendencia de la voluntad a lo sensible y su obediencia al imperativo moral. Estas reflexiones de Reinhold culminaron en su "filosofía elemental" y en lo que llamó "el principio de la conciencia", es decir, el principio según el cual "la representación de lo que representa y lo representado se hacen en la conciencia distintos y a la vez relativos al ser consciente". Con todo ello, y a pesar de ciertas divergencias fundamentales, Reinhold siguió el modo de pensar del criticismo kantiano, pero continuando su tendencia, ya iniciada en dicho "primer período", a la unidad, acentuó cada vez más la necesidad de encontrar un punto de partida único del cual pudieran deducirse otras proposiciones fundamentales de la filosofía. Esta exigencia de un punto de partida a la vez unificante y fundamentante era compartida por otros autores coetáneos, tales como Fichte y Jacobi. Pero aunque se hallan en Reinhold ideas parecidas a las de dichos autores, y en particular similares a algunas de Jacobi, rechazó de Fichte el activismo absoluto de la conciencia y de Jacobi el "primado de la fe" (o "creencia"). La filosofía de la unidad de Reinhold siguió basándose en la idea de representación y no en una intuición intelectual.

Obras principales: "Briefe über die kantische Philosophie", en *Deutsches Merkur,* 1786-1787, luego publicadas en libro, 2 vols., 1790-1792 ("Cartas sobre la filosofía kantiana"). — *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen,* 1789, reimp., 1962 *(Ensayo de una nueva teoría de la facultad de representación humana).* — *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie,* 2 vols., 1790-1794 *(Contribuciones al conocimiento de los malos entendidos habidos hasta ahora en la filosofía).* — *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens,* 1791 *(Sobre el fundamento del saber filosófico).* — *Auswahl vermischter Schriften,* 1796 *(Selección de escritos varios).* — *Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie,* 1801 *(Contribuciones a una más fácil inteligencia del estado de la filosofía).* — *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften,* 1812 *(Fundamentación de una sinonimia para la terminología general en las ciencias filosóficas).* — *Menschliches Erkenntnisvermögen aus dem Gesichtspunkt des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen,* 1816 *(La facultad humana de conocimiento desde el punto de vista de la conexión entre la sensibilidad y el pensamiento proporcionada por la estructura verbal).* — *Die alte Frage, was ist Wahrheit?,* 1820 *(El antiguo problema: ¿Qué es la verdad?).* — Véase *Reinholds Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kants, Fichtes, Jacobis und anderer philosophischen Zeitgenossen an ihn,* 1825, ed. E. Reinhold. — Véase R. Reicke, *De explicatione, qua Reinhold gravissimum in Kanti crítica rat. pura locum epistolis suis illustraverit,* 1856 (Dis.). — Magnus Selling, *Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie: I. K. L. Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophie geschichtlichen Zusammenhang,* 1938. — Alfred Klemmt, *K. L. Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie uber den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus,* 1958. — Id., íd., "Die philosophische Entwicklung K. L. Reinholde nach 1800", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XV (1961), 78-101.

REININGER (ROBERT) (1869-1955) nació en Linz y fue "profesor extraordinario" (1903-1913) y profesor titular (1913-1922) en la Universidad de Viena. Reininger intentó solucionar, partiendo del positivismo inmanentista, el problema de la dualidad entre lo físico y lo psíquico, mediante la afirmación de que ambos no son sino aspectos de una misma realidad que, si por un lado se ofrece como una vivencia personal, por el otro se presenta como una representación objetiva. Esta solución condujo posteriormente a Reininger a intentar la elaboración de una "metafísica crítica" de la realidad, en la cual la primacía de lo psíquico no equivalía a un subjetivismo, sino a la necesidad de referir todo lo real a un absoluto independiente. La unión de esta metafísica con las demás esferas de la filosofía y en especial con la teoría de los valores era efectuada por Reininger mediante una conciliación de la subjetividad con todo juicio axiológico, en cuanto referencia del mismo a un "yo", con la necesaria objetividad del conjunto de todas las personalidades individuales manifestada en la unanimidad de sus valoraciones.

Obras principales: *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung,* 1900 *(La doctrina kantiana del sentido interno y su teoría de la experiencia).* — "Das Kausalproblem bei Kant", *Kantstudien,* VI (1901) ("El problema causal en K."). — *Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems,* 1911 *(Filosofía del conocer. Contribución a la historia y desarrollo del problema del conocimiento).* — *Das psychophysische Problem,* 1916 *(El problema psicofísico).* — *F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik,* 1922, 2ª ed., 1925 *(La lucha de Nietzsche en torno al sentido de la vida. Importancia y significación de su filosofía para la ética).* — *Metaphysik der Wirklichkeit,* 2 vols., 1932/3* ed., 1947-1948 *(Metafísica de la realidad).* — *Wertphilosophie und Ethik: Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung,* 1939 *(Filosofía de los valores y ética. La cuestión del sentido de la vida como fundamento de un orden axiológico).* — *Nachgelassene philosophische Aphorismen aus den Jahren 1948-1954,* 1962. Ed. Erich Heintel *(Aforismos filosóficos postumos de los años 1948-1954).* — — Véase P. Knothe, *Kants Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassungbei R.,* 1905. — M. Haubfleisch, *Wege zur Lösung des Leib-Seele-Problems,* 1929.

REINO. El vocablo 'reino' ha sido empleado con frecuencia en la expresión 'reino de Dios', que se halla en la versión griega del Antiguo Testamento (βασιλεία = "reino", "reinado") y en expresiones similares tales como 'reino de los cielos'. El Reino de Dios puede entenderse en dos sentidos: como el reinado de Dios sobre todas las criaturas y como su propio reino o "Ciudad": la "Ciudad de Dios" (VÉA-

SE), o bien como ambos a un tiempo. En el siglo XVII, en parte por la tradición bíblica y teológica y en parte también por la idea de la Monarquía como modo ordenado y jerárquico de gobierno, el término 'reino' fue usado a veces para referirse al "reino de los espíritus" o "divina ciudad de los espíritus", de la cual es Dios el monarca; tal sucede, por ejemplo, en Leibniz (Cfr., entre otros pasajes, *Monadologie*, § 87). Este reino es al mismo tiempo un "reino moral" (*ibid.*, § 86).

El vocablo 'reino' ha sido usado asimismo en la literatura filosófica en otros sentidos. Por un lado, en la expresión 'reino de los fines', de que habló Kant (*Reich der Zwecke*). En la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant escribe que "el concepto por el cual todo ser racional debe considerarse como un legislador universal por medio de todas las máximas de su voluntad de suerte que pueda juzgarse a sí mismo y sus actos, conduce a un concepto muy fecundo...es decir, al concepto de un *reino de los fines*". "Entiendo por reino de los fines —escribe Kant en la misma obra— la trabazón sistemática de diversos seres racionales por medio de leyes comunes [comunitarias]." En el reino de los fines los seres racionales (las personas) alcanzan dignidad (*Würde*), por su participación en la legislación universal" (*allgemeine Gezetzgebund*). Se trata de un "reino ideal" y de un *mundus intelligibilis*, no de un "mundo sensible". Kant ha hablado asimismo del reino de la virtud (*Reich der Tugend*), el cual es una comunidad que se rige según leyes virtuosas (*Tugendgesetzen*).

Por otro lado, el término 'reino' se ha usado, y sigue usando, para designar una "esfera" determinada de la realidad; tal sucede con las expresiones 'el reino del ser' (o 'los reinos del ser'), 'el reino ideal'. El vocablo 'reino' tiene una significación aproximada a la de 'mundo' cuando ésta se emplea para referirse a cierto orden de cosas, acciones, pensamientos, etc. También tiene una significación aproximada a la de 'plano' en expresiones como plano de la realidad'. Se ha hablado a veces de dos "reinos de la realidad" que están en conflicto para solucionar el cual es menester otro "reino" —un "tercer reino"— o bien de diversos "reinos de la realidad" agrupados en un solo reino, que sería "el reino del ser". Se ha hablado asimismo del "reino del valor" o 'reino de los valores", a veces en contraposición con "el reino del ser".

REISMO es la doctrina según la cual solamente existen cosas, *res*, y según la cual, por consiguiente, solamente pueden formularse enunciados acerca de cosas. Tanto el nombre de 'reísmo' como la doctrina reísta han sido propuestos por el filósofo polaco Tadeusz Kotarbiński, uno de los discípulos de Twardowski, y han sido aceptados, con varias modificaciones, por los esposos Ossovski (psicólogo el uno; estético, el otro), considerados como los más fieles discípulos de Kotarbinski, y por K. Ajdukiewicz. Kotarbinski ha declarado que el reísmo es la única opinión capa? de prescindir radicalmente de las entidades inútiles introducidas por otras doctrinas filosóficas, y especialmente por las varías formas de idealismo y platonismo; en efecto, el reísmo no admite más que una sola categoría de realidad —la de substancia o la del individuo— y aplica a esta realidad predicados que a su vez no son sino expresiones de la llamada denotación múltiple. Por ejemplo, 'x es amarillo' es, según el reísmo, un enunciado en el cual 'x' denota una sustancia o individuo (un perro, un cuadro, una célula, etc.), y 'amarillo* denota un predicado aplicable a varias sustancias o individuos amarillos. Lo cual no significa que 'amarillo' denote la clase de los objetos amarillos, pues justamente el reísmo, en su lucha contra todas las entidades abstractas, niega que el enunciado 'x es un miembro de la clase de objetos amarillos' tenga sentido. 'x es amarillo' es un enunciado perfectamente bien construido y admisible; lo mismo ocurre con el enunciado 'x *es* bueno'. En cambio, enunciados como 'El valor es deseable' o 'La contemplación es superior a la acción' no son considerados como admisibles, pues el 'es' no tiene en ellos la misma función que en los enunciados anteriores.

El reísmo de Kotarbinski puede ser entendido desde dos ángulos: semánticamente, como el intento de reducir todas las expresiones del lenguaje a expresiones relativas a cosas; ontológicamente, como la afirmación de que solamente existen cosas. Kotarbiński mismo ha prestado considerable atención a los dos puntos de vista, pero el aspecto semántico ha sido desarrollado por él con menos detalle que el aspecto ontológico.

Hay que advertir, sin embargo, que el reísmo de Kotarbinski no es equivalente al fisicalismo (v.), por cuanto el citado autor afirma que cada una de las ciencias debe expresarse en su propio lenguaje sin más condición que la de atenerse a los supuestos reístas antes mencionados. De hecho, el citado reísmo es un intento no sólo de dar un fundamento filosófico nominalista y substancialista a las ciencias naturales, sino también, y muy especialmente, de dárselo a las ciencias humanísticas. Hay que advertir también que el reísmo no prejuzga en principio de qué tipo son las substancias admitidas. Así, por ejemplo, el reísmo de Kotarbinski es un reísmo casi equivalente al pansomatismo, por cuanto las substancias admitidas son solamente cuerpos, pero el citado autor declara que es perfectamente comprensible un reísmo espiritualista (como el admitido por Leibniz) o dualista (como el propuesto por Descartes). Y hasta puede afirmarse que si Aristóteles o Santo Tomás hubiesen reducido sus categorías a la sola categoría de substancia, habrían podido ser calificados de autores reístas.

Las dificultades principales que ofrece el reísmo son: (1) Las mismas dificultades que ofrece el nominalismo; (2) Las que presenta toda teoría que no tiene en cuenta el desarrollo temporal de las realidades; (3) Las que suscita el *status* ontológico de los objetos matemáticos. Kotarbinski considera que la dificultad (1) no es fundamental, que la dificultad (2) puede resolverse mediante un refinamiento de la semántica del reísmo, pero que la dificultad (3) es considerable y solamente el futuro podrá permitir ver si es posible vencerla con las solas armas intelectuales del reísmo.

RELACIÓN. La relación es una de las categorías de Aristóteles, el cual define lo relativo (πρὸς τί) como la referencia de una cosa a otra (del doble al tercio, del exceso al defecto, de lo medido a la medida, del conocimiento a la conciencia, de lo sensible a la sensación). Hay, así, relaciones numéricas determinadas e in-

determinadas, pero también relaciones no numéricas, relaciones "según la potencia" (relación de lo activo a lo pasivo) y también "según la privación de la potencia" (lo imposible, lo invisible, etc.). Los escolásticos desarrollaron la concepción aristotélica en una doctrina que, manteniendo la acepción fundamental que tiene la relación en dicho filósofo, pretende abarcar todos los modos de relaciones. La relación es examinada ante todo en la lógica como un predicamento y, en calidad de tal, es definida como el orden de una cosa respecto a otra. La relación predicamental es, por lo tanto, un accidente real enteramente referido a otra cosa, y requiere la existencia de un sujeto real y de un término real distinto realmente del sujeto para que el "ser" de la relación pueda advenir a modo de inserción entre los términos. En la ontología se examina la relación por medio de definiciones sensiblemente parecidas a las de la lógica, pero con un sentido mucho menos formal. Cuando la relación se afirma de la sola mente se trata, pues, de una relación lógica; cuando se dice de lo real se trata de una relación ontológica. Las divisiones establecidas para la relación aluden unas veces a la pertenencia a uno de los dos órdenes y otras veces al modo de considerar los *tipos* de relación dentro de cada orden. Así, los escolásticos distinguen no sólo entre la relación real y la lógica, sino, dentro de la primera, entre relación creada y relación increada. La relación es considerada asimismo o como relación trascendental o como relación predicamental. La relación trascendental es aquella que no constituye la cosa, sino que sigue a la esencia de la cosa en la cual está incluida. La relación predicamental es la referencia del sujeto a algo o, mejor dicho, el orden puro entre los términos. En todo caso, los escolásticos consideran la relación como algo distinto de una convención arbitraria o de un fenómeno real de índole meramente psicológica. Ejemplo característico es el de Santo Tomás cuando estima que la relación se halla en los entes de razón y en los accidentes, no siendo percibida por los sentidos (como los accidentes) ni tampoco por la pura inteligencia (como los entes de razón). Según el Aquinate, hay varios sinónimos de la relación; tres de ellos son especialmente importantes: el respecto (*respectus*), el hábito (*habitus*) y la proporción (*proportio*) (Cfr. obra de A. Krempel citada en la bibliografía, págs. 127 y 146).

En cambio, aun cuando la relación siga siendo para Kant una categoría, lo es en el distinto sentido que tiene este concepto en la crítica kantiana. Las categorías de la relación, deducidas de los juicios así llamados (categóricos, hipotéticos, disyuntivos), son respectivamente la substancia y el accidente, la causalidad y la dependencia, y la comunidad o reciprocidad de acción entre el agente y el paciente. Ya en estas definiciones o concepciones de la relación puede advertirse la implicación de los elementos lógicos, gnoseológicos y ontológicos que es frecuente en toda investigación acerca de las relaciones. La relación es estudiada por Kant principalmente en su aspecto gnoseológico pero no exclusivamente en este aspecto. Por un lado, Kant se apoya en la idea de relación tal como había sido elaborada por la lógica tradicional. Por otro lado, no faltan en la "Analítica trascendental" implicaciones ontológicas. Éstas han sido tratadas especialmente en varias direcciones del pensamiento contemporáneo. Por ejemplo, para Eduard von Hartmann, si la relación es, propiamente hablando, una categoría del pensamiento, se trata, en último término de una categoría verdaderamente fundamental, de una *Urkategorie*. La relación no es, en otros términos, una categoría como las demás, sino "la categoría, κατ ἐξοχήν, lo general y universal para todas las demás categorías, de tal modo que estas últimas son únicamente formas especiales de esta categoría fundamental" (*Kategorienlehre*, II, pág. 22). William James, por su lado, señala que "las relaciones que conectan las experiencias deben ser a su vez relaciones experimentadas", de modo que "cualquier clase de relación experimentada debe ser considerada algo tan 'real' como cualquier otro elemento del sistema" (*Essays in Radical Empiricism*, Cap. II). Así, mientras el empirismo tradicional deja las cosas "sueltas", introduciendo como elementos de unión operaciones como el hábito, la costumbre, la creencia, etc., y el racionalismo une las cosas mediante "ficciones metafísicas" (substancia, yo, categorías en sentido trascendental, etc.), el empirismo radical las une en la unidad misma de la cosa y de la relación, por lo cual "conjunciones y separaciones son fenómenos coordinados". Sin embargo, esta "ontologización" de la relación o, mejor dicho, esta suposición de que la relación es de algún modo real, no coincide exactamente con la consideración ontológica de la relación en varias otras direcciones del pensamiento contemporáneo, donde sin tener que reducirse la relación a una categoría trascendental, o a una forma lógica o a un acto subjetivo, se ha estudiado la relación ontológicamente, sobre todo dentro de la ontología del objeto ideal. Uno de los ejemplos al respecto es el de Martin Honecker, el cual, siguiendo precedentes de Meinong, considera las relaciones como hechos objetivos adscritos a dos o más objetos. Estas relaciones se clasifican, a su entender, del siguiente modo: (1) Relaciones fundamentales, que se subdividen en (a) relaciones de cualidad (como: *A y B son iguales, análogos, distintos,* etc.) y de unión (como: *A y B están unidos de algún modo) y* (b) relaciones no transformables en el mismo sentido, tales como: A *está a la derecha de B,* o bien las relaciones *causa-efecto, principio-consecuencia, medio-fin,* etc. (2) Relaciones mixtas, tales como la relación *mayor-menor.*

El examen de la relación como objeto ideal no agota todos los problemas que plantea la cuestión de las relaciones en la ontología, pues la relación se da en todas las esferas de los objetos o, cuando menos, tanto en la esfera de los objetos ideales como en la de los objetos reales. Esta presencia de la relación en ambos órdenes ofrece ya una primera grave dificultad que conduce con frecuencia a la confusión de las instancias reales con las ideales (reducción de lo real a lo ideal en el racionalismo; reducción de lo ideal a lo real psíquico en el empirismo psicologista, etc.). Si se dice que la relación es un tema de la ontología del objeto ideal, ello no significa que haya de excluirse la referencia de las relaciones a la realidad, pero no equivale tampoco a una confusión de las relaciones tal como el racionalismo y el

empirismo la practican en sentido inverso. Una investigación ontológico-formal de las relaciones deberá, pues, en primer lugar, señalar en cada caso el puesto y función de las relaciones; en segundo lugar, determinar las relaciones que pueden presentarse en los diferentes órdenes de objetos, y, finalmente, estudiar por separado las variedades y la función de las relaciones particulares. La universalidad de algunos tipos de relaciones, que ha conducido en muchas ocasiones a una hipóstasis de las mismas (la identidad, la indiferencia, tomadas como absolutos, etc.) y que en otros casos ha determinado un modo típico de conocimiento, hace que el tema de las relaciones, que aparentemente constituye un modesto apartado de la problemática filosófica, pueda conducir a una investigación a fondo de la índole de los objetos y de sus determinaciones generales, evitando la tan frecuente confusión entre el orden lógico, el metafísico y el ontológico-formal.

La importancia de la categoría de relación —como relación real— se pone de relieve al advertirse que muchos problemas filosóficos pueden enfocarse primariamente desde el punto de vista de las formas de relación. En su investigación del "encuentro" y de las "formas del encuentro" a que nos hemos referido en otro artículo (véase OTRO [EL)], Laín Entralgo indica que la relación llamada "encuentro humano" puede ordenarse dentro de varios tipos de relación o de "conexión sintáctica": el *"modo mineral"* de relación (ejemplificado en la colisión de cuerpos, fenómenos de atracción y repulsión, etc.) que puede llamarse *"relación de campo* o *energética" y* "cuya forma eminente es el *choque";* el *"modo vegetal"* de relación (ejemplificable en la captación por la planta de la porción del contorno que convenga a sus fines vitales), que puede llamarse *"relación aceptiva"*, cuya forma típica es "la *incorporación* o *asimilación";* el *"modo animal"* de relación (ejemplificable en la busca de alimento, hembra, etc.), que puede llamarse *"relación apetitiva y cuesitiva"*; el modo propiamente humano de relación, que da lugar a la *"relación petitiva"* o *"encuentro personal"*.

Una metafísica basada en la noción de relación es la de Enzo Paci (VÉASE), el cual entiende la relación como "proceso" y, por tanto, como modo de unión dinámica.

Uno de los problemas más debatidos con respecto a las relaciones ha sido el de si éstas son, como se ha dicho, "relaciones externas" o "relaciones internas". Cuando se conciben las relaciones como "relaciones externas", se supone que las cosas relacionadas o relacionables poseen una realidad independiente de sus relaciones. Las relaciones no afectan, pues, fundamentalmente a las cosas relacionadas o relacionables. Cuando se conciben las relaciones como "relaciones internas", en cambio, se supone que las cosas relacionadas o relacionables no son independientes de sus relaciones. Por tanto, las relaciones son "internas" a las cosas mismas. Así, por ejemplo, en la teoría de las relaciones externas las cosas —sean las que fueren— son ontológicamente previas a las relaciones, las cuales se "sobreponen" a las cosas ordenándolas de ciertos modos. En la teoría de las relaciones internas, en cambio, ninguna cosa es previa a sus relaciones, pues las relaciones constituyen justamente la cosa. Ejemplos extremos de teoría de las relaciones externas e internas respectivamente son el atomismo lógico y el idealismo absoluto. La tesis según la cual la realidad está constituida (ontológicamente hablando) en forma "atómica" es, en efecto, completamente opuesta a la tesis según la cual "la verdad es el todo". Los defensores de la teoría de las relaciones internas arguyen que ninguna realidad es concebible a menos que sea determinada como "esta realidad". Pero el ser "esta realidad" equivale a estar relacionada con "esta otra realidad", y así sucesivamente, hasta llegar a un "Todo" no relacionado con nada excepto consigo mismo y en el cual todo lo que hay está "internamente relacionado". Los defensores de la teoría de las relaciones externas arguyen que ninguna relación es concebible a menos que sea relación de una cosa con la otra, ambas previas justamente a la relación.

Los anteriores párrafos se han referido al problema de la relación en un sentido general, con particular atención a los aspectos ontológicos y metafísicos. Estudiaremos ahora la noción de relación en la lógica. Comentaremos primero brevemente el concepto de relación en la lógica no simbólica, y pasaremos luego a dar algunas nociones fundamentales sobre las relaciones en la lógica simbólica.

En la lógica no simbólica la relación se refiere al carácter condicionado o incondicionado de los enunciados (juicios o proposiciones). Cuando el enunciado es incondicionado tenemos las proposiciones categóricas; cuando es condicionado tenemos las proposiciones hipotéticas y disyuntivas. En la clasificación tradicional de la proposición (VÉASE), las proposiciones categóricas son una clase de las proposiciones simples; las hipotéticas y disyuntivas son clases de las proposiciones manifiestamente compuestas. Ejemplo de proposición categórica es 'Zacarías es viejo'; ejemplo de proposición hipotética es 'Si Antonio lee, aprenderá mucho'; ejemplo de proposición disyuntiva es: 'Susana pasa las vacaciones en Grecia o en Turquía'.

En la lógica simbólica las relaciones son concebidas de muy distinta manera. Se expresan por medio de esquemas cuantificacionales (V. CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR) que poseen más de una letra argumento: '*Fxy*', '*Fxyz*', '*Gwxyz*', etc. Estos esquemas reciben el nombre de esquemas cuantificacionales poliádicos. He aquí varios ejemplos. Para el esquema '*Fxy*' tenemos el ejemplo:

Júpiter es mayor que Mercurio.

Para '*Fxyz*':

Berlín está entre París y Varsovia.

Para '*Fwxyz*':

$$w ; x : : y : z.$$

Las relaciones diádicas son las más simples y cuentan entre las más frecuentes en las expresiones del lenguaje ordinario. Nos referiremos ahora a ellas.

Ante todo, conviene notar que así como puede asociarse un esquema cuantificacional monádico con un esquema de clase (v.), puede asociarse un esquema cuantificacional diádico con un esquema llamado *esquema relational.* Se usa a tal fin un abstracto con dos variables o abstracto doble. La expresión:

$$\hat{x}\hat{y}\ (\ldots x \ldots y \ldots),$$

es un abstracto doble, que se lee: la relación de todo *x* a todo *y* tal,

que $x \ldots y \ldots$. Por ejemplo, la expresión:

$\hat{x}\,\hat{y}$ (x es simultáneo con y)

denota la relación de simultaneidad. Los abstractos dobles son abreviados mediante las letras 'Q', 'R', 'S', etc. Así,

$$x \; R \; y$$

se lee:

x tiene la relación R con y,

uno de cuyos ejemplos puede ser:

Pedro es hermano de Juan.

Así como hay un álgebra de clases, hay un álgebra de relaciones, llamada, por analogía con la anterior, *álgebra booleana de relaciones*. Entre las operaciones fundamentales de esta álgebra figuran la inclusión, la identidad, la suma (lógica), el producto (lógico) y la noción de complemento. Nos hemos referido a ellas en los correspondientes artículos. Agreguemos aquí dos nociones esenciales en tal álgebra: la de la llamada *relación universal* y la de la llamada *relación nula.*

La relación universal es la relación que todo tiene con todo. El símbolo de la misma es $\dot{\vee}$.

$$\dot{\vee} = \text{def. } \hat{x}\,\hat{y}\,(x = x \; . \; y = y).$$

La relación nula es la relación que nada tiene con nada. El símbolo de la misma es $\dot{\wedge}$ y su definición es:

$$\dot{\wedge} = \text{def. } x\,y\,(x \neq x \; . \; y \neq y).$$

La analogía del álgebra de relaciones con el álgebra de clases se muestra también en las leyes de tales álgebras, las cuales son paralelas. He aquí *algunos* ejemplos de leyes del álgebra de relaciones que corresponden a las del álgebra de clases:

$R = R,$
$(R \cap \bar{R}) = \dot{\wedge},$
$(R \cup \bar{R}) = \dot{\vee};$
$(R \cup R) = R$
$(R \cap R) = R$
$(R \cup S) = (S \cup R)$
$(R \cap S) = (S \cap R)$
$(R \cup \dot{\wedge}) = R,$
$(R \cup \dot{\vee}) = \dot{\vee}$

Se usan también en la lógica de las relaciones las nociones de Converso, Producto (relativo) e Imagen (VÉANSE).

Entre las propiedades poseídas por las relaciones se destacan:

Reflexividad. Una relación R se llama *reflexiva* cuando una entidad χ tiene la relación R consigo misma. Ejemplo, la relación *idéntico a.*

Irreflexividad. Una relación R se llama *irreflexiva* cuando una entidad χ no tiene la relación R consigo misma. Ejemplo, la relación *padre de.*

No reflexividad. Una relación R se llama *no reflexiva* cuando no es ni reflexiva ni irreflexiva. Ejemplo, la relación *amigo de.*

Simetría. Una relación R es llamada *simétrica* cuando si una entidad χ tiene la relación R con *y*, entonces *y* tiene la relación R con *x*. Ejemplo, la relación *primo de.*

Asimetría. Una relación R es llamada *asimétrica* cuando si una entidad χ tiene la relación R con *y*, entonces no es el caso que *y* tenga la relación R con *x*. Ejemplo, la relación *menor que.*

No simetría. Una relación R es llamada *no simétrica* cuando no es ni simétrica ni asimétrica. Ejemplo, la relación *incluido en.*

Transitividad. Una relación R es llamada *transitiva* cuando si una entidad *x* tiene la relación R con *y*, *y* la entidad *y* tiene la relación R con *z*, entonces *x* tiene la relación R con *z*. Ejemplo, la relación *antepasado de.*

Intransitividad. Una relación R es llamada *intransitiva* cuando si una entidad *x* tiene la relación R con *y*, *y* la entidad *y* tiene la relación R con *z*, entonces no es el caso que la entidad *x* tenga la relación R con Z. Ejemplo, la relación *doble de,*

No transitividad. Una relación R es llamada no *transitiva* cuando no es ni transitiva ni intransitiva. Ejemplo, la relación *distinto de.*

Una misma relación puede tener varias propiedades a la vez. Así, la relación *es igual que* es reflexiva, simétrica y transitiva; la relación *mayor que* es irreflexiva, asimétrica y transitiva; la relación *madre de* es irreflexiva, asimétrica e intransitiva.

Observemos que no hay que confundir las relaciones con los nombres de las relaciones. Por este motivo las relaciones se designan sin acotar sus expresiones entre comillas — lo que las convertiría en nombres. Por razones de comodidad de lectura pueden escribirse entre comillas retóricas, encabezando cada relación con letra mayúscula o (como hemos hecho nosotros) escribiéndolas en letra cursiva.

Se habla asimismo de tres clases de relaciones: de *uno a muchos*, de *muchos a uno* y de *uno a uno.* Si llamamos a x en el esquema '$x \; R \; y$' *relacionante* y a *y* en el mismo esquema *relacionado*, definiremos las tres clases citadas del modo siguiente:

Relaciones de *uno a muchos* son aquellas en las cuales todos y cada uno de los relacionados de una relación R tienen exactamente un relacionado. Ejemplo, la relación de *padre a hijo.*

Relaciones de *muchos a uno* son aquellas en las cuales todos y cada uno de los relacionantes de una relación R tienen exactamente un recionado. Ejemplo, la relación de *hijo a padre.*

Relaciones de *uno a uno* son aquellas en las cuales todos y cada uno de los relacionantes de una relación R tienen exactamente un relacionado, y todos y cada uno de los relacionados de la misma relación R tienen exactamente un relacionante. Ejemplo, la relación de *nación a capital.*

Para mayor información sobre las relaciones de *uno a muchos y* de *uno a uno,* véase FUNCIÓN.

Además de los textos citados en el artículo, véase: A. von Meinong, *Hume-Studien* (tomo II: *Zur Relationstheorie,* 1882). — A. Brunswig, *Das Vergleichen und die Relationserkenntnis,* 1910. — A. Horvath, *Die Metaphysik der Relationen,* 1914 (Dis.). — Harald Höffding, *Relation som Kategon,* 1921 (trad. alemana: *Der Relationsbegriff,* 1922). — V. Strasser, *Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen,* 1921. — G. Katona, *Psychologie der Relationserfassung und des Vergleichens,* 1924. — Wilhelm Burkamp, *Begriff und Beziehung. Studien zur Grundlegung der Logik,* 1927. — Philipp Schwarz, "Zur Ontologie der Vergleichungsverhälte" *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* X (1929). — J. E. Salomaa, *The Category of Relation,* 1929. — Varios autores, *Studies in the Problem of Relations,* 1930 [University of California Publications in Philosophy, 13]. — E. Schojøth, *Gegenstands und Verhältnislehre,* 1936. — Francisco Romero, "Contribución al estudio de las relaciones de comparación", *Humanidades,* XXVI (1938). — A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas,* 1952. — *L'"esse in" et l'"esse ad" dans la métaphysique de la relation,* 1951. — S. Scimè, *Metafisicae relazione,* 1955. — Pedro Laín Entralgo, *Teoría y rea-*

lidad del otro, vol. II, 1961, págs. 22 y sigs. — Para la lógica de las relaciones, José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógica matemática,* 1955, §§ 26-31, 2ª ed., 1962, §§ 29-34. — Exposiciones de filosofías relacionistas en: E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910. — Enzo Paci, *Tempo e relazione,* 1954. — Id., íd., *Dall'esistenzialismo al relazionismo,* 1957. — Ludovico Perinetti, *Dialettica della relazione,* 1959.

RELATIVIDAD (TEORÍA DE LA). Nos proponemos en este artículo presentar algunas de las discusiones filosóficas sobre la teoría de la relatividad, de Einstein. Las precederemos con una presentación sumaria de los puntos más destacados que ofrece dicha teoría.

En la física de Galileo y Newton se afirmaba la relatividad de los movimientos; el movimiento de un sistema dado, A, era medido en relación con el de otro sistema dado, B, en movimiento uniforme respecto a A. Ello es posible, según la mecánica clásica, porque hay dos sistemas de referencia absolutos dentro de los cuales se efectúan las mediciones: el espacio (siempre "similar e inmóvil") y el tiempo ("fluyendo uniformemente sin relación con nada externo", para usar las fórmulas de Newton). Análoga concepción se mantuvo cuando se intentó considerar el éter, en tanto que substancia elástica en completo reposo, como sistema de referencia para medir los movimientos de los astros. La confirmación de la hipótesis del éter habría reafirmado el edificio de la mecánica clásica. Pero los experimentos llevados a cabo en 1881 por A. A. Michelson y E. W. Morley para medir la velocidad de la tierra en el éter dieron un resultado sorprendente; según ellos, la tierra debería de haber estado en reposo. Para solucionar esta dificultad H. A. Lorentz propuso su célebre fórmula (la "transformación de Lorentz") de la cual se desprende que un objeto se acorta al moverse en el éter en la dirección del movimiento. Ello representó ya una primera importante revolución en los conceptos clásicos del espacio y del tiempo. Esta revolución fue llevada a culminación por Einstein. En 1905 formuló su teoría especial de la relatividad. Según la misma, todos los movimientos son relativos al sistema de referencia en el cual se halla el observador que los mide. Por lo tanto, espacio y tiempo no son ya entidades absolutas, sino que están sometidas al principio relativista. Este principio rige asimismo para la simultaneidad de los acontecimientos. La noción clásica de simultaneidad supone, en efecto, un tiempo absoluto; la noción relativista supone que lo que aparece como simultáneo a un observador puede no aparecer como simultáneo a otro observador. Señalemos que, al revés de lo que se ha señalado a veces en exposiciones demasiado populares del principio relativista, éste no sostiene la relatividad de las leyes de la Naturaleza, sino lo contrario: las leyes de la Naturaleza son las mismas para todos los sistemas en movimiento. Entre los resultados importantes de la teoría especial de la relatividad destacamos los siguientes: (1) la velocidad de la luz es constante y es la máxima velocidad en el universo; (2) la masa aumenta con la velocidad; (3) la energía es igual a la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad de la luz; (4) el tiempo disminuye con la velocidad; (5) el tiempo es representable en un sistema de cuatro coordenadas: una para el tiempo y tres para el espacio. Einstein formuló asimismo el principio de la equivalencia de masa y energía, tan fundamental para la física atómica. En la teoría generalizada de la relatividad, presentada en 1916, el principio relativista fue aplicado por Einstein también a sistemas en movimiento no uniformemente acelerado. Consecuencias de esta generalización son: (1º) la equivalencia de gravitación e inercia; (2º) la afirmación de la existencia de campos gravitatorios, con eliminación de la oscura noción de acción a distancia; (3º) la afirmación de la curvatura del espacio, curvatura definida por la masa de materia. Con esta última proposición se llevaba a cabo una fisicalización de la geometría, paralela a una geometrización de la física. En 1950, finalmente, la teoría unificada del campo presentada por Einstein extendió los citados principios al mundo atómico y a los fenómenos electromagnéticos.

La mayor parte de las discusiones filosóficas habidas hasta la fecha se han referido a la teoría especial de la relatividad. Sin embargo, dada la amplitud de los conceptos usados muchas de estas interpretaciones pueden asimismo aplicarse, y han sido luego aplicadas, a la teoría generalizada. Veamos algunas de las más conocidas.

Un grupo de doctrinas concluye que la teoría de la relatividad acentúa el carácter "subjetivo" de los conceptos físicos. Este carácter subjetivo no equivale, empero, al mero relativismo psicofisiológico de los observadores; se trata del sistema conceptual (o categorial) empleado por un observador con el fin de dar cuenta de la realidad física. Los autores neokantianos (por ejemplo, Cassirer) se han adherido a esta última tesis. A su entender, no hay diferencia fundamental epistemológica entre el kantismo y la física relativista. Todo lo contrario, ésta confirma brillantemente el primero.

Otro grupo de doctrinas mantiene que no hay nada subjetivo (ni siquiera subjetivo-trascendental) en los conceptos relativistas. Olvidarlo es no tener en cuenta que (como mantiene Russell) el observador a que se refiere la teoría relativista no es forzosamente un *sujeto* cognoscente; puede ser cualquier instrumento de medida. Esta concepción "objetivista" presenta muchas variantes. Una de ellas es la de Meyerson. Según este autor, espacio y tiempo einsteinianos pertenecen al universo concebido con independencia de todo sujeto. Lo subjetivo es, al entender de Meyerson, el espacio euclidiano; el espacio relativista es, en cambio, la cosa en sí.

Otro grupo de doctrinas interpreta la teoría de la relatividad en un sentido más filosófico general (y aun metafísico) que epistemológico. Algunos autores (por ejemplo, S. Alexander) sostienen que es una confirmación de la concepción de la continuidad Espacio-Tiempo. Otros autores (por ejemplo, Whitehead) mantienen que la teoría de la relatividad se halla dentro del marco de una filosofía de la Naturaleza de índole dinamicista. Otros (como Bergson) indican que las famosas paradojas de la teoría se desvanecen tan pronto como tenemos buen cuidado de distinguir entre el tiempo cósmico y el tiempo de la conciencia. Es común, pues, a estas concepciones el intentar acomodar los resultados de la teo-

ría relativista dentro de un marco filosófico.

Finalmente, otro grupo de doctrinas mantiene que la teoría de la relatividad (especial y generalizada) presenta un notable progreso en la concepción de los conceptos físicos como conceptos operacionales (Bridgman y otros). Según esta idea, Einstein comprendió que el sentido de las proposiciones físicas no era otro que el de las mediciones afectuadas por un observador. No tiene, pues, sentido preguntar por la correspondencia de tales proposiciones con la realidad en el sentido tradicional de tal correspondencia.

Puede preguntarse si es justo sobreponer a la teoría de la relatividad —que es una teoría física— interpretaciones filosóficas y en particular epistemológicas. Nuestra respuesta es afirmativa. Más aun: hay, a nuestro entender, en la teoría relativista consideraciones de índole epistemológica —y, en un sentido muy amplio de la expresión, ontológica— que están no sólo sobrepuestas, sino entretejidas con ella. Ello no es sorprendente. La teoría de la relatividad es, para emplear el vocabulario de Braithwaite, una teoría de teorías; por consiguiente, aunque debe estar siempre apoyada por los hechos, posee una estructura conceptual propia que es posible someter a análisis filosófico y que, en parte, viene determinada por razones de índole epistemológica.

Para las obras de Einstein, el artículo sobre este autor. Mencionamos algunas de las obras sobre la teoría de la relatividad que han retenido particularmente la atención de los filósofos y físicos con propensión filosófica. A. Müller, *Das Problem des absoluten Raumes,* 1911, 2* ed. con el título: *Die philosophische Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie,* 1922. — J. Petzoldt, "Die Relativitätstheorie im erkenntnistheoretischen Zusammenhang des relativistischen Positivismus", *Vierteljahrsohrift der deutschen physikalischen Gemeinschaft,* XIV (1912). — Lorentz-Einstein-Minkowski, *Das Relativitätsprinzip. Eine Sammlung von Abhandlungen,* Cuaderno 8 de *Fortschritte der mathematischen Wissenschaften* (1913), con observaciones de A. Sommerfeld v prólogo de O. Blumenthal. — M. Palágyie, *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik,* 1914 [del mismo autor: *Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie,* 1901]. — E. Sellien, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie,* 1919 (*Kantstudien,* Ergänzungshefte, 48). — A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principies of Natural Knowledge,* 1919. — Id., íd., *The Concept of Nature,* 1920 [también, del mismo autor, artículos de 1919, 1920, 1922 y 1923 mencionados en su bibliografía]. — H. W. Carr, *The General Principie of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspects,* 1920. — H. Reichenbach, *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre,* 1920. — E. Cassirer, *Zur Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Retrachtungen,* 1921. — H. Dingler, *Physik und Hypothesen. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst eine kritische Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie,* 1921. — Id., íd., *Relativitätstheorie und Ökonomieprinzip,* 1932. — A. S. Eddington, *Space, Time, and Gravitation,* 1921. — Id., íd., *The Mathematical Theory of Relativity,* 1924. — M. Born, *Die Relativitätstheorie Einsteins,* 1922. — H. Bergson, *Durée et simultanéité,* 1922. — A. Phalén, *Ueber die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen,* 1922. — H. Weyl, *Raum, Zeit, Materie,* 5» ed., 1923. — A. Wenzl, *Das Verhältnis der Einsteinschen Relativitätstheorie zur Philosophie der Gegenwart,* 1923. — H. Driesch, *Relativitätstheorie und Philosophie,* 1924 (trad. esp.: *La teoría de la relatividad y la filosofía,* 1927).—A. C. Elsbach, *Kant und Einstein. Untersuchungen übet das Verhältnis der modernen Erkenntnistheorie zur Relativitätstheorie,* 1924. — B. Russell, *The ABC of Relativity,* 1925, ed. rev., 1958 (trad. esp.: *El ABC de la Relatividad,* 1943). — É. Meyerson, *La déduction relativiste,* 1925. — F. Sandgathe, *Die absolute Zeit in der Relativitätstheorie. Ein raum-zeitlicher Umbau der Relativitätstheorie,* 1928. — G. Bachelard, *La valeur inductive de la relativité,* 1929. — E. Schrödinger, *Spezielle Relativitätstheorie und Quantenmechanik,* 1931 [sobretiro de la Berliner Akademie der Wissenschaften]. — P. Langevin, *La relativité, conclusion générale,* 1932 (Actualités scientifiques et industrielles, 45). — A. P. Ushenko, *The Philosophy of Relativity,* 1935. — Varios autores, *Théories nouvelles de relativité,* 1949 [Problèmes de philosophie des ciences. Premier Symposium (Bruselas, 1947)]. — A. Sommerfeld, L. de Broglie, H. Reichenbach *et al., A. Einstein: Philosopher-Scientist,* 1949, ed. P. A. Schilpp. — H. Törnebohm, *A Lógical Analysis of the Theory of Relativity,* 1952. — Enrique Loedel, *Física relativista,* 1955. — Varios autores, *Fünfzig Jahre Relativitätstheorie. Cinquantenaire de la Théorie de la Relativité. Jubilee of Relativity Theory,* 1956, ed. A. Mercier y M. Kervaire [reunión en Berna, 11 a 16 de junio de 1955]. — J. D. García Bacca, *Filosofía y teoría de la relatividad,* 1956 (monog.) — P. W. Bridgman, *A Sophisticate's Primer of Relativity,* 1962 [prefacio de A. Grünbaum]. — Véase también la bibliografía de EINSTEIN (ALBERT); ESPACIO; TIEMPO.

RELATIVISMO se dice, en primer lugar, de la tendencia gnoseológica que rechaza toda verdad absoluta y declara que la verdad o, mejor dicho, la validez del juicio depende de las condiciones o circunstancias en que es enunciado. En segundo lugar, se dice de la tendencia ética que hace el bien y el mal dependientes asimismo de circunstancias. Estas circunstancias que condicionan la validez en el primer caso y los valores morales en el segundo pueden ser internas o externas. Cuando se acentúa el carácter determinante de las primeras se habla de subjetivismo; cuando se subrayan las segundas, se habla de relativismo en sentido estricto. Según Husserl, el concepto primario del relativismo gnoseológico queda definido por la fórmula de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas", tomando como medida de toda verdad el hombre como individuo (véase HOMO MENSURA). Este relativismo es distinto de aquel otro relativismo según el cual la contingente especie *de* seres que juzgan en cada caso representa el punto de referencia para la validez del juicio, es decir, de aquel que afirma que la medida de todas las cosas es el hombre como tal. Así se distingue entre un relativismo individual y un relativismo específico, al cual convendría llamar antropologismo. El relativismo puede quedar determinado, por otro lado, por la elección de otros puntos de referencia: la raza, las condiciones históricas, etc. El relativismo, que pretende ser por su lado un punto de referencia absoluto, conduce, cuando es afirmado consecuentemente, al escepticismo radical y de éste al nihilismo. Todo relativismo brota de una actitud escéptica en el problema del conocimiento y de una actitud cínica en el problema moral. Véase ESCEPTICISMO.

El relativismo es considerado generalmente como una *actitud*; en algunas ocasiones, empero, puede presentarse como una filosofía o, mejor dicho, como el punto de partida necesario para cualquier ulterior desarrollo filosófico. Ejemplo de esta última posición es el de Hermann Wein cuando, después de haber analizado diversos aspectos del relativismo (el relativismo en la verdad, el relativismo en las ciencias, el relativismo en la valoración y el relativismo como reduccionismo: a lo biológico, a lo histórico, etc.) señala que hay diversas formas de transición (relativismo ecléctico, sincrético, absolutista) y que tales formas permiten ver que no es indispensable adherirse ni a un relativismo ni a un absolutismo completos. Un término medio entre estos dos últimos aparece cuando, tras haber aceptado el relativismo, se advierte que éste actúa como un correctivo, pero no para pasar de nuevo a un absolutismo, sino para erigir una filosofía positiva en la cual la relatividad y su reconocimiento sean plenamente admitidos. Tal filosofía se basa en el principio "Ni relativismo ni absolutismo" — principio que no es una mera elección entre dos extremos, sino una "absorción" de ellos en una unidad superior.

José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 1921. — A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Ueberwindung*, 1933. — Herbert Spiegelberg, *Antirelativismus. Kritik des Relativismus und Skeptizismus der Werte und des Sollens*, 1935. — E. May, *Am Abgrund des Relativismus*, 1941. — Johannes Thyssen, *Der philosophische Relativismus*, 1941. — E. Wentscher, *Relative oder absolute Wahrheit*, 1941. — H. Ferguson, A *Critical Investigation into Relativism*, 1948. — Hermann Wein, Das *Problem des Relativismus*, 1950.

RELATIVO. Véase ADSOLUTO.

RELATIVO (RELATIVUS). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS y RELACIÓN.

RELATIVUS. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

RELIGIÓN. Dos interpretaciones etimológicas suelen darse de 'religión'. Según una, 'religión' procede de *religio*, voz relacionada con *religatio*, que es sustantivación de *religare* (= "religar", "vincular", "atar"). Según otra —apoyada en un pasaje de Cicerón, *De off.*,II, 3—, el término decisivo es *religiosus*, que es lo mismo que *religens* y que significa lo contrario de *negligens*. En la primera interpretación lo propio de la religión es la subordinación, y vinculación, a la divinidad; ser religioso es estar religado a Dios. En la segunda interpretación, ser religioso equivale a ser escrupuloso, esto es, escrupuloso en el cumplimiento de los deberes que se imponen al ciudadano en el culto a los dioses del Estado-Ciudad. En la primera interpretación se acentúa la dependencia del hombre con respecto a la divinidad, aun cuando el concepto de religación puede entenderse de varios modos: como vinculación del hombre a Dios o como unión de varios individuos para el cumplimiento de ritos religiosos. En la segunda interpretación se acentúa el motivo ético-jurídico. Según J. L. L. Aranguren, puede llamarse al primer sentido propiamente hablando *religión* y al segundo *justicia* (en la amplía acepción que tenía el vocablo *iustitia* entre los romanos). Cuando la religión se interpreta exclusivamente como justicia se cae en el peligro de abandonar lo específicamente religioso para prestar atención solamente a lo moral; un ejemplo es el pelagianismo. Cuando la moral se sacrifica enteramente a la fe, se cae en el peligro de destruir la universalidad del orden moral y de separar por completo la moral de la fe; ejemplo es el luteranismo. Las polémicas al respecto no han quedado limitadas, empero, a las habidas entre diversas confesiones religiosas; filósofos y literatos han intervenido frecuentemente en este punto. Entre los ejemplos filosóficos de diversas actitudes contrapuestas podemos mencionar los siguientes. Por un lado, tenemos una defensa de lo ético que llega a absorber lo religioso en Renan, el cual niega el carácter sobrenatural de la fe cristiana, pero quiere conservar su carácter parenético. Por otro lado, tenemos una absorción de lo ético en lo religioso y en la fe en Kierkegaard o en Chestov, quienes se apoyan en una cierta interpretación del famoso pasaje del *Génesis* (22: 19) en el cual Abraham se ve atenazado por el conflicto entre la razón natural (y social) que le empuja a no matar a su hijo Isaac, y el mandato divino, que le ordena sacrificarlo. Una formulación penetrante de esta última posición se encuentra no en un filósofo profesional, sino en un novelista, Dostoievski, cuando hace decir al Príncipe Mischkin, en *El idiota:* "La esencia del sentimiento religioso no está afectada por ninguna suerte de razonamiento o de ateísmo, y no tiene nada que ver con crímenes o fechorías. Hay aquí algo más y habrá siempre algo más — algo que los ateos escamotearán siempre, pues siempre estarán hablando de algo distinto."

Si prestamos atención a la concepción de la religión como religación, encontraremos que esta última puede a su vez manifestarse de varios modos. Por un lado, puede entenderse la religación o vinculación como algo que tiene su órgano propio en un sentimiento de dependencia, de "terror" y de fascinación. Por otro lado, puede entenderse como una intuición de ciertos valores supremos, los valores de la santidad, a los cuales el hombre se siente vinculado. Finalmente, puede entender como un reconocimiento racional de la fundamental relación de la persona con la divinidad. Estas tres formas de vinculación no son siempre incompatibles entre sí, si bien el predominio de una de ellas supone la atenuación de las demás, de tal suerte que quien manifiesta por el sentimiento su vinculación o dependencia, rechaza hasta donde es posible la expresión racional de su sentimiento o la reducción de la vida religiosa a la intuición de los valores de santidad. Mas, por otro lado, la religión se distingue por el objeto al cual el hombre se siente vinculado o, mejor dicho, por la "situación" de este objeto. Así, puede haber una religión inmanente y una religión trascendente. En realidad, estas dos formas condicionan a su vez de modo considerable la *expresión* del hecho de la vinculación en el hombre, de manera que este hecho es sentido, intuido o pensado generalmente de acuerdo con la atribución de inmanencia o trascendencia, según que el objeto o, si se quiere, el sujeto que religa y vincula a la existencia humana, sea intuido como algo que está en el mundo o como algo que se halla fuera de él. En el primer caso, hay una intuición de la divinidad, de lo que fundamenta toda existencia religiosa,

mediante la visión interna y, en última instancia, mediante la contemplación de aquello que de Dios se manifiesta en la Naturaleza. En el segundo caso hay una revelación que se efectúa por medio de la gracia, sin la cual se concibe como imposible toda relación del hombre con Dios. Esta última forma alcanza su culminación en el cristianismo, donde, en vez de hallarse cada uno de los hombres a solas con la divinidad, alcanza a ésta a través de una comunidad, a través de una iglesia, esto es, mediante la organización que transmite la revelación o las revelaciones de Dios al hombre. La primera, en cambio, es típica de las religiones llamadas filosóficas, que desembocan generalmente en el panteísmo y que son intentos de sustituir las viejas creencias por una metafísica accesible a todos, vulgarizada y simplificada. Este es, por ejemplo, el caso del estoicismo, del neoplatonismo, de muchas manifestaciones del naturalismo materialista, donde, frente a las religiones que pueden denominarse religiones de la vida, aparece la religión de la razón.

Entre las diversas maneras como la religión se ha relacionado con la filosofía destacan tres. En primer lugar, la filosofía y la religión se acercan mutuamente, pudiendo hasta llegar a sustituirse la segunda por la primera. En segundo término, la filosofía se sitúa frente a la religión críticamente — o, según los casos, analíticamente. Finalmente, la filosofía procede a describir el hecho religioso como tal, independientemente de sus contenidos específicos. En el primer caso se produce la fusión de filosofía y religión en el sentido apuntado en el párrafo anterior. En el segundo caso, la filosofía suele intentar aclarar filosóficamente el contenido de una determinada religión positiva. En el último caso, se pide auxilio a todos los saberes que pueden contribuir a aclarar los fenómenos religiosos (psicología de la religión, ciencias de la religión en sentido estricto, estudio comparado de las religiones, sociología de la religión, etc.). Sólo en los casos segundo y tercero —y de un modo específico en este último caso— puede hablarse propiamente de "filosofía de la religión".

El problema de la religión desde el punto de vista de la filosofía es tan difícil justamente porque en el curso de la historia no ha habido siempre una rigurosa discriminación entre ambas, sino que se ha pretendido con frecuencia, o bien fundamentar por la razón filosófica una religión positiva o, como en la llamada religión natural, una supuesta religión existente en todos los hombres, o bien aproximar la religión y la filosofía de modo que se absorbieran mutuamente. Las posibles actitudes ante Dios han determinado también en gran parte las actitudes frente a la religión. No es sorprendente que haya habido con frecuencia una cierta tensión entre el vivir filosófico (en sentido tradicional) y el vivir religioso. Ambos pretenden no ser un mero producto de la historia, sino algo que contiene la historia. El vivir filosófico y el vivir religioso aspiran a trascender de la historia dentro de la cual se manifiestan y a descubrir verdades (absolutas) independientes de toda condición temporal y de toda circunstancia. La tensión puede disminuir cuando la religión está, como fenómeno histórico, firmemente establecida en las creencias, cuando el vivir religioso satisface y cubre toda la existencia humana. Pero cuando la religión vacila o cuando una forma religiosa agoniza, la tensión aumenta y llega a hacerse, finalmente, insostenible. Nacen entonces, en primer lugar, toda suerte de subterfugios para evitar la lucha de la religión con la filosofía — la distinción entre las verdades de razón y las verdades de fe, la expulsión de la filosofía como incapaz de decir nada sobre el misterio religioso, el apartamiento de lo racional, la teología negativa. Mas, en segundo lugar, la filosofía misma busca, de una o de otra manera, sustituir a la religión, hacerse cargo de ella. Es lo que aconteció, como vimos, al final del mundo antiguo y lo que se ha repetido en la edad moderna (spinozismo, religión natural, panteísmo, materialismo). Por la ausencia del fenómeno perturbador de k religión filosófica ha podido surgir, en cambio, en nuestra época una auténtica filosofía de la religión, la cual resultaba imposible cuando el vivir religioso absorbía el filosófico o éste se fundía con el primero. Por eso ha sido posible que en la edad moderna aparecieran, durante el romanticismo, intentos de fundir la religión con la filosofía, sin que semejante unión representara la creación de una verdadera religión filosófica. "El hecho de que en Occidente —escribe Scheler— hayan ganado casi siempre el juega los poderes de la religión de revelación y de la ciencia exacta y la técnica en su secular *lucha común contra el espíritu metafísico espontáneo*, es lo que constituye quizá la característica más importante de la modalidad occidental del saber."

Concluiremos indicando algunos de los problemas fundamentales que la religión plantea a la filosofía. Son los siguientes: (1) La relación (o, según algunos, la falta de relación) entre la religión y la moral; (2) El papel que desempeña la religión en la vida humana cuando consideramos a ésta como un tema filosófico; (3) La estructura de la experiencia religiosa y del hecho religioso; (4) La dilucidación de los valores específicamente religiosos y su relación con otros valores (v. VALOR); (5) Las distintas formas de aprehensión de los objetos y valores religiosos. Para la aclaración de cada una de estas cuestiones se requiere el auxilio de diversas disciplinas, tanto filosóficas —epistemología, teoría de los valores, etc.— como no filosóficas — historia, psicología, sociología, etc. Puede decirse, sin embargo, que para la dilucidación de (1) y de (2) es especialmente fundamental la metafísica; para la dilucidación de (3), la fenomenología; para la de (4), la teoría de los valores; para la de (5), la epistemología.

Fenomenología de la religión: Max Scheler, *Vom ewigen im Menschen*, 1921 (trad. esp. [parcial]: *De lo eterno en el hombre*, 1940). — Otto Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, 1922 (trad. esp.: *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, 1926). — G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, 2ª ed., 1956 (trad. esp.: *Fenomenología de la religión*, 1963). — Experiencia religiosa: William James, *The Varieties of Religious Expérience*, 1902. — Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917 (trad. esp.: *Lo santo*, 1925). — M. T. L. Penido, *La conscience religieuse*, 1936. — A. C. Knudson, *The Validity of Religious Expérience*, 1937. — Conocimiento religioso: Léon Brunschvicg, *La raison et la religion*, 1939. — D. C. Macin-

tosh, *The Problem of Religious Knowledge,* 1940. — J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion,* 1912. — Wilhelm Keilbach, *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Rerücksichtigung der neuen Religionspsychologie,* 1936. — Georges Berguer, *traité de psychologie de la religion,* 1946. — Henri Duméry, *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion,* 1957 [extensa bibliografía, págs. 285-352]. — Sociología de la religión: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 3 vols., 1930. — Joachim Wach, *Einführung in die Religionssoziologie,* 1931 (trad. esp.: *Sociología de la religión,* 1946). — Roger Bastide, *Eléments de sociologie religieuse,* 1935. — Glenn M. Vernon, *Sociology of Religion,* 1962. — Filosofía de la religión: Otto Pfleiderer, *Philosophy and Development of Religion,* 2 vols., 1894 [Gifford Lectures 1894-1895]. — A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et d'après l'histoire,* 1897 (trad. esp.: *Ensayo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia,* 1912). — Harald Höffding, *Religionsfilosofi,* 1901 (trad. esp.: *Filosofía de la religión,* 1909). — Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion,* 1901 (trad. esp.: *El contenido de verdad en la religión,* 1925 [del mismo autor: *Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1907]. — Rudolf Otto, *Kantisch - Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie,* 1909. — R. G. Collingwood, *Religion and Philosophy,* 1916. — Georg Mehlis, *Einführung in ein System der Religionsphilosophie,* 1917. — F. Brunstaed, *Die Idee Religion,* 1922. — Reinrich Scholz, *Religionsphilosophie,* 1921, 2" ed., 1922. — K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens,* 1921. — J. Wach, *Religionsphilosophie,* 1924. — Paul Tillich, *Religionsphilosophie,* 1926. — Andrew Seth (Pringle-Pattison), *Philosophy of Religion,* 1930. — Leo Hamburger, *Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form,* 1930. — U. A. Padovani, *Saggio di una filosofia délia religione,* 1934. — A. Masnovo, *La filosofia verso la religione,* 1936. — K. Kesseler, *Religionsphilosophie,* 1937. — Alois Dempf, *Religionsphilosophie,* 1937. — Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion,* 1940. — Maurice Pradines, *L'esprit de la Religion,* 1941. — Filemón Castellano, *Filosofía de la religión,* 1947. — Othmar Spann, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage,* 1947. — Paul Ortegat, S. J., *Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporaines en fonction d'un réalisme personnaliste communautaire,* 2 vols., 1948. — Johannes Hessen, *Religionsphilosophie,* 2 vols., 1940 *(I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie. II. System der Religionsphilosophie).* — I. Quiles, S. J., *Filosofía de la religión,* 1949. — J. Todolí, *Filosofía de la religión,* 1955. — Henri Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du scheine de transcendence,* 1957. — Íd., íd., *Philosophie de la religion,* 2 vols., 1957 (*I. Catégorie de sujet. Catégorie de grâce. II. Catégorie de foi*). — Walter Kaufman, *Critique of Religion and Philosophy,* 1958. — Geddes MacGregor, *Introduction to Religious Philosophy,* 1959. — John Hick, *Philosophy of Religion,* 1963. — Lógica y lenguaje religiosos: Frederick Ferré, *Language, Logic, and God,* 1961. — B. F. Kimpel, *Language and Religion: A Semantic Préface to a Philosophy of Religion,* 1957. — Ian T. Ramsey, *Religious Language,* 1957. — John Wilson, *Philosophy and Religion: The Logic of Religious Belief,* 1961. — Moral y religión: H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* 1946). — Geddes MacGregor, *Les frontières de la morale et de la religion,* 1952. — B. Häring, Das *Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug,* 1952. — José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral,* 1954. — Historia de la filosofía de la religión e historia del concepto de religión: Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions,* 1935. — E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912. — O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie,* 1911. — O. Pfleiderer *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis zur Gegenwart,* 1893. — Johannes Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus,* 1924. — Erich Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie,* 1927. — Emil Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie,* 1927. — Hans Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1930. — M. Maresca, *Il problema délia religione nella filosofia contemporánea,* 1932.

RELIGIONARIOS. Véase LIBREPENSADORES.

REMIGIO DE AUXERRE *(ca.* 841-908) fue discípulo de Enrique de Auxerre (VÉASE), a quien sucedió en la enseñanza en Auxerre (Borgoña) antes de trasladarse primero a Reims y luego a París. Remigio de Auxerre escribió comentarios a varios gramáticos (sobre todo, Donato y Prisciano), a los poetas Persio y Juvenal, al *De consolatione y* a varios tratados teológicos (*Opuscula sacra)* de Boecio, y a Marciano Capella. Sus comentarios sobre el último se hallan fuertemente influidos por el *De divisione naturae,* de Juan Escoto Erigena. Remigio de Auxerre escribió también *glossae marginales* a un tratado titulado *Dialectica,* atribuido (erróneamente) a San Agustín. La citada influencia de Juan Escoto Erigena se manifestó en la posición tomada por Remigio de Auxerre en la disputa sobre los universales. Esta posición fue determinada y radicalmente realista. Remigio de Auxerre afirmó, en efecto, que inclusive los accidentes de los individuos existen previamente como universales.

Edición del comentario a Donato (al *Ars minor*) por A. Fox, A. *Remigii Antissiodorensis in artem Donati minorem commentum, ad fidem cod. mss.,* 1902. — K. Schulte, Das *Verhältnis von Notkers Nuptiae philologiae et Mercurii zum Commentar des Remigius Antissiodorensis,* 1911. — Véase también artículo de P. Courcelle en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XIV(1939), 56-65.

REMINISCENCIA (ἀνάμνησις) llamaba Platón al recuerdo que tiene el hombre en este mundo de la vida anterior en que contemplaba de un modo inmediato y directo las ideas. La reminiscencia explica, según Platón, la aprehensión actual de las ideas a través de las sombras de los sentidos y constituye la única fuente de conocimiento verdadero. La reminiscencia no es, empero, sólo el fundamento del saber verdadero, sino una de las pruebas principales de la inmortalidad del alma. Pues "si este principio es exacto —escribe Platón en el *Fedón—* es indispensable que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en éste, lo cual sería imposible si nuestra alma no hubiera existido antes de asumir forma humana". Observemos, con todo, que Platón desarrolló el concepto de reminiscencia no sólo en el *Fedón* (principalmente 72 E - 77 A), sino también en otros diálogos; por ejemplo, en el *Menón (* 80 D - 86 D), en el *Fedro* (249 C sigs.) y en las *Leyes* (V, 732 A). Se trata,

en rigor, de una noción central dentro del platonismo. A este respecto se ha preguntado —como acontece con otras nociones platónicas— si es en el pensamiento de Platón un concepto metódico o bien una metáfora que expresa un mito. La respuesta a esta cuestión depende, como es usual, de la correspondiente interpretación general de la filosofía platónica. Para autores que ven en Platón sobre todo un teórico del conocimiento, la reminiscencia es únicamente un modo de defender la tesis del innatismo (VÉASE). Para autores que ven en Platón sobre todo un metafísico la reminiscencia es un mito, que puede tal vez ser rastreado, como dice Ernst Müller, en anteriores tradiciones místico-religiosas. En uno y otro caso, sin embargo, hay algo de común que cualquier interpretación debe reconocer: que la reminiscencia es en Platón un principio activo del alma, aquello que hace que el alma despierte del "sueño" en el cual se halla sumida cuando vive entregada a las cosas y a la acción y se olvida de la contemplación y del ser verdadero.

Ernst Müller, "Die Anamnesis. Ein Beitrag zum Platonismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXV, N. F. XVIII (1912), 196-225. — A. K. Coomaraswamy, *Recollection, Indian and Platonic*, 1944. — Bernhard Waldenfels, *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, 1960 [Monographien zur philosophischen Forschung, 26].

Véanse también notas de R. S. Bluck a su ed. del *Menón: Plato's Meno*, 1961.

RENACIMIENTO. Se suele llamar "Renacimiento" a un período de la historia de "Occidente" caracterizado por varias notas: resurrección de la Antigüedad clásica; crisis de creencias e ideas; desarrollo de la individualidad —o, en términos de Jakob Burckhardt, "descubrimiento del hombre como hombre"—; concepción del Estado como obra de arte; descubrimiento de nuevos hechos y nuevas ideas; ampliación del horizonte geográfico e histórico; fermentación de nuevas concepciones sobre el hombre y el mundo; confianza en la posibilidad del conocimiento de la Naturaleza y dominio de la Naturaleza; tendencias escépticas; exaltación mística; actitud crítica, etc., etc. Puede verse fácilmente que estas y otras notas que podrían agregarse son tan diversas y en parte tan contradictorias entre sí que no permiten caracterizar el período en cuestión con razonable vigor. Por este motivo, algunos autores destacan ciertas notas —por ejemplo, el *ritorno all'antico* más bien que la crisis de creencias e ideas, o viceversa— y se valen de ellas para caracterizar el Renacimiento. Otros autores señalan que todas las notas indicadas, y otras además, caracterizan el Renacimiento, justamente porque este período se distingue de otros por su carácter multiforme y conflictivo. Ha habido, en suma, muchos debates acerca de las características propias del Renacimiento y acerca también de sus límites temporales, aun admitiendo que tales límites no pueden ser determinados nunca con precisión, y cambian según los países. Así, ciertos autores consideran que el Renacimiento abarca desde fines del siglo XIV hasta comienzos del siglo XVII. Otros lo restringen al siglo XV. Otros lo confinan al siglo que va de mediados del siglo XV a mediados del siglo XVI. Algunos autores dudan de que haya ninguna unidad histórica ni cultural que pueda llamarse "Renacimiento" y proponen suprimir este término. Ciertos historiadores destacan la continuidad entre la Edad Media y el "Renacimiento", pero siguen usando el vocablo "Renacimiento" como una designación cómoda, sobre todo si se entiende por "Renacimiento" el "Renacimiento de las letras" y se acentúa el carácter "transicional" del período de referencia. Hiram Haydn indica que lo que se llama "Renacimiento" abarca, en rigor, tres grandes movimientos: el Renacimiento clásico, el Contra-renacimiento, y la Reforma científica. El primer movimiento es el humanismo (VÉASE), al cual se agregan los esfuerzos con el fin de encontrar una *pax fidei*. El segundo movimiento está constituido por las tendencias que subrayaron la importancia de la experiencia, tanto la experiencia "interior" y la experiencia religiosa (y mística) como la experiencia científica. El tercer movimiento está constituido por todas las tendencias que pueden reunirse bajo el nombre de "reforma del entendimiento".

La complejidad del significado de 'Renacimiento' —si sigue usándose este término, aunque sólo sea como vocablo cómodo— se refleja en las tendencias filosóficas. Parece imposible destacar ninguna característica de la llamada "filosofía renacentista" en vista de que en ella se hallan alojadas muy diversas tendencias, tales como tendencias neoepicúreas (Valla), neoestoicas (Guillermo du Vair, Justus Lipsius), neoplatónicas (Academia florentina), neoaristotélicas (Escuela de Padua, averroísmo; alejandrinismo), místicas (Weigel, Böhme), humanista "realista" (Maquiavelo), humanista "liberal" (Erasmo, Reuchlin), platónicas de diversas direcciones (Nicolás de Cusa, Telesio, Bruno, Campanella), escépticas (Montaigne, Charron, Sánchez), naturalistas y científicas (Vinci, Copérnico, Kepler, Galileo), antidialécticas (Vives), etc., etc. Ciertos nombres de filósofos parecen más "renacentistas" que otros (así, Marsilio Ficino, Pico della Mirándola), pero por qué son "renacentistas" es justamente la gran cuestión.

En vista de ello se ha intentado a veces establecer diferencias entre el pensamiento filosófico medieval y el renacentista inclusive dentro de las mismas tendencias filosóficas. Así, por ejemplo, Kristeller señala que hay diferencias entre el aristotelismo medieval (siglos XIII y XIV) y el Renacentista. En este período el aristotelismo se manifiesta de dos modos: en la "fijación" de Aristóteles en la enseñanza universitaria, y en el aristotelismo "empirista" (o "aristotelismo médico") de la Escuela de Padua. Se ha intentado también efectuar un inventario de corrientes y tendencias renacentistas. Para el citado Kristeller, estas corrientes son: el aristotelismo - el humanismo (especialmente como "Renacimiento de las letras clásicas" y no, excepto ocasionalmente, como tendencia filosófica hacia "lo humano") - el platonismo - la filosofía de la Naturaleza. Para el también citado Haydn, las tendencias filosóficas renacentistas se articulan de acuerdo con los tres grandes movimientos referidos. Según Julián Marías, se hallan en el Renacimiento dos niveles. En el primero hay: 1. El escolasticismo en dos formas: (a) La forma tradicional, que persistía en la enseñanza oficial (donde luego fue sustituida por el cartesianismo), y que había evolucionado en el escotismo y occamismo, y (b) La forma moderna de la filosofía española de la Contrarreforma. 2. La mística en sus diversas ramas: (a) procedente de la tradición mística medieval, con raíces filosóficas neo-

platónicas, especialmente del *Corpus Dyonisiacum*; (b) procedente de una nueva teología viva (Eckhart, Suso, Tauler, *Theologia deutsch;* luego, Weigel, Böhme y la mística protestante; mística católica española). 3. Filosofías renacentistas y humanistas de sesgo "literario": Academia florentina, etc. En el segundo nivel hay: 1. Especulación natural de tendencias panteísta. 2. Filosofía natural (física). 3. Filosofía renacentista premoderna (que arranca de Occam o de Eckhart, y que habitualmente se hace arrancar de Cusa, Bruno, etc.). 4. Exigencias metodológicas "empíricas" (Francis Bacon).

En suma: el Renacimiento como período histórico y como fase en la historia de la filosofía está lejos de quedar bien perfilado; lo único común en los autores que han tratado de caracterizar dicho período y fase es el reconocer su variedad, su carácter "transicional" y también su menor importancia filosófica en comparación con las fases llamadas "medieval" y "moderna".

El concepto de Renacimiento anteriormente dilucidado es un concepto histórico. Se ha intentado también elaborar el concepto de Renacimiento de otros modos. Mencionaremos dos de ellos.

Emile Bréhier ha considerado que "Renacimiento" es una forma básica y recurrente en la evolución filosófica occidental. Las ideas filosóficas, dice Bréhier, renacen de vez en cuando en ciertos espíritus, pero no siempre para simplemente reiterarlas o desarrollarlas, sino para tomarlas como punto de partida para un nuevo impulso original. Este último punto es capital. "Cuando hablo de renacimiento —escribe Bréhier— no pretendo negar la originalidad de una filosofía. Un renacimiento en el sentido pleno es la reasunción [*reprise*], no la continuación de un pensamiento. El renacimiento está muy lejos de ser la tradición, la cual se jacta de ser continua. En el sentido amplio de la palabra, un renacimiento puede inclusive no ligarse formal y explícitamente a una fase histórica de la corriente de pensamiento que reasume. Por ejemplo, el platonismo de Marsilio Ficino, que es de inspiración tradicional, no tiene nada de común con lo que, a pesar de todo, puede llamarse 'el platonismo de Descartes', el cual reasume una corriente de ideas que el nivel de las matemáticas en la época de Platón no había permitido a éste llevar a su término. Tal como lo entendemos, el renacimiento no tiene nada que ver con una influencia; es la reasunción de una intuición, no de una tradición." Como en Eugenio d'Ors, pero por razones distintas, el renacimiento es en Bréhier una especie de "constante (VÉASE) del espíritu humano" (por lo menos en Occidente); la historia de la filosofía, considerada, por decirlo así, internamente, está compuesta de discontinuidades y de renacimientos. Si tal historia es un todo orgánico, lo es en un sentido distinto del de Hegel, pues está abierta siempre a desarrollos imprevisibles — de los que los renacimientos constituyen uno de los más notables ejemplos.

Max Scheler ha investigado "el fenómeno del renacimiento" en relación con el arrepentimiento. Éste es un "proceso anímico" que se manifiesta psicológicamente, pero que no se reduce a "fenómeno psicológico". El arrepentimiento no es, pues, como creía Nietzsche (y han creído muchos autores modernos), un autoengaño interno. Desde el ángulo moral —o, mejor dicho, "anímico-moral"—, el arrepentimiento es "una forma de *autocuración* del alma por medio de la cual el alma puede recobrar sus perdidas fuerzas". Y desde el punto de vista religioso, el arrepentimiento es "el acto natural que Dios otorga al alma con el fin de llevarla hacia Sí". Por medio del arrepentimiento el alma "renace", se autorregenera, se hace otra sin dejar de ser la misma. Como nosotros hemos indicado en otro lugar: "En el arrepentimiento —a diferencia del mero remordimiento— se renace, no porque nada de lo que fue no hubiese existido, sino porque comienza a existir de otro modo. Y existir de otro modo es para un hecho humano una alteración de la estructura esencial del hecho." Según Scheler, el fenómeno llamado "renacimiento" es propio del contenido puramente espiritual de la cultura (el expresado en obras artísticas y filosóficas sobre todo). Para los valores técnicos, renacer es retroceder; tales valores tienen que manifestarse en forma de progreso. En los valores espirituales, en cambio, no hay progreso histórico; las obras en las cuales encarnan estos valores pueden no estar presentes durante ciertos períodos y revivir durante otros períodos. No son, pues, manifestaciones del "espíritu de la época" (VÉASE); trascienden las épocas y pueden por ello justamente ser "renacientes".

Los escritos sobre el Renacimiento son muy numerosos aun si nos confinamos a los que tratan el concepto de Renacimiento como fase histórica, y a la filosofía y filosofías del Renacimiento. Todas las historias generales de la filosofía se ocupan de "la filosofía del Renacimiento"; de ella tratan también muchas de las obras mencionadas en HUMANISMO y otros artículos del presente Diccionario. A continuación daremos una selección de escritos, atendiendo principalmente al interés que puedan ofrecer para discutir las cuestiones planteadas en este artículo.

Jakob Burkhardt. *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860, nueva ed., 1890 (trad. esp.: *La cultura del Renacimiento en Italia,* 1942). — Wilhelm Dilthey, "Affassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV (1891), 604-51; V (1892), 337-400, reimp. en *Gesammelte Schriften,* II (1921) (trad. esp. [con otros escritos del autor]: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, en la serie de *Obras,* de W. D., trad. por E. Imaz). — K. Burdach, *Von Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung,* 1893. — Id., íd., *Reformation, Renaissance, Humanismus,* 1918. — B. Wernle, *Renaissance und Reformation,* 1912. — R. Hönigswald, *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus,* 1918. — Id., íd., *Die Renaissance in der Philosophie. Ein Vortrag,* 1929. — L. S. Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichenLiteratur*, 3 vols., 1919-1922. — Giovanni Gentile, *Studî sul Rinascimento,* 1923. — F. Olgiati, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento,* 1924. — August Reikel, *Die Philosophie der Renaissance,* 1925. — Erminio Troilo, *Studî sull'Umanesimo e sul Rinascimento,* 1925. — Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* 1927, reimp., 1962 (trad. esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* 1951). — G. Hefele, "Zum Begriff der Renaissance", *Historisches Jahrbuch,* XLIX, 3 (1929). — A. von Martin, *Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomik und Rhutmik bürgerlicher Kultur,* 1932 (trad. esp.: *Sociología del Renacimiento,* 1946). — E. Waiser, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance,* 1932. — Etienne Gilson, "Humanisme

médiéval et Renaissance", en *Les idées et les lettres,* 1932. — P. O. Kristeller y J. Hermán Randall, Jr. "The Study of the Philosophy of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas,* II (1941), 449-96. — Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* 3 vols., 1949-1951. — Rodolfo Mondolfo, *Ensayos sobre el Renacimiento italiano,* 1950. — Íd., íd., *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento,* 1955 [incluye su obra: *Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo y Campanella,* 1947]. — Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance,* 1950. — P. O. Kristeller, L. Firpo *et al.*, arts. en *Revue Internationale de Philosophie,* Nº 16 (1951) [con bibliografía de 1930 a 1950 por T. Rummens en págs. 200-28]. — P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought,* 1955 [Martin Classical Lectures, série 15], nueva ed. rev. con el título: *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains,* 1961. — Íd., íd., *Studies in Renaissance Thought and Letters,* 1956 [se debe a P. O. Kristeller el *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides,* nueva ed. rev., I, 1960] — José Ortega y Gasset, En torno *a Galileo,* 1956 [ya incluido en *O. C.*, V, 449-96 y procedentes de lecciones dadas en 1933]. — E. Garin, *La cultura filosófica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti,* 1961. — Eugenio Battisti, *L'antirinascimento,* 1962.

Para el concepto de "renacimiento" en el sentido tratado en los dos últimos párrafos del artículo: Emile Bréhier, "Comment je comprends l'histoire de la philosophie", *Les Études philosophiques,* I (1947), 105-13, reimp. en *Études de philosophie antique,* 1955, págs. 1-16, especialmente 6-7. — Max Scheler, "Reue und Wiedergeburt", en *Vom ewigen im Menschen,* 1920, reimp. en *Gesammelte Werke,* vol. 5, ed. Maria Scheler, 1954, págs. 27-59, especialmente pág. 33. — Íd., íd., "Vorbilder und Führer", en *Schriften aus dem Nachlass,* I, 1933, reimp. en *Ges. Schr.*, vol. 10, 1957, especialmente págs. 294-95. — José Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista,* 1962, pág. 186.

RENAN (ERNEST) (1823-1893) nació en Tréguier (Bretaña), estudió en el Seminario de Saint-Nicolas de Chardonnet, en el de Issy, en el de Saint-Sulpice y en la Escuela de Lenguas Orientales, de París. Destinado primero al sacerdocio, lo abandonó por haber perdido la fe en el curso de sus exégesis de las Sagradas Escrituras. Consagrado entonces a los estudios universitarios, llegó a ser profesor de lenguas semíticas en el Collège de France de 1861 a 1863, y de 1870 hasta su muerte. Su pensamiento filosófico siguió casi siempre la vía marcada por su temperamento y por sus primeras experiencias, de los que ha dado testimonio en sus *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883). Cuenta en este libro cómo ya desde muy pronto perdió "toda su confianza en esa metafísica abstracta que tiene la pretensión de ser una ciencia aparte de las otras ciencias y de resolver por sí misma los altos problemas de la humanidad", por lo cual llegó a la conclusión de que "la ciencia positiva" era "la única fuente de verdad". Aunque este "espíritu positivo" (muy distinto del positivismo de Comte, que Renán consideraba superficial) se aplicó luego a los estudios históricos, tiene sus raíces en los estudios de ciencia natural, a los que Renán pareció inclinarse en algunos momentos y los que consideró fundamentales al declarar que "la química por un lado, la astronomía por el otro, y sobre todo la fisiología general, nos permiten poseer verdaderamente el secreto del ser, del mundo, de Dios, como quiera llamársele". Ahora bien, la ciencia histórica es una ciencia que se hace y deshace continuamente. Por eso la inclinación de Renán hacia lo positivo, que lo alejaba del esplritualismo, lo acercaba al idealismo. En efecto, "romántico en protesta contra el romanticismo", atraído por la "filosofía del devenir", Renán unió a una convicción positivista en el método e inclusive en los fundamentos cierto idealismo utópico que se manifestó, en primer lugar, en su fe en la ciencia como sustituto de la religión, y, en segundo término, en la idea de un progreso de la Humanidad por medio de la asimilación del contenido moral de la religión y particularmente de la religión cristiana, sin necesidad de admitir su estructura dogmática. La crítica de los orígenes del cristianismo, crítica que tendía en su aspecto meramente científico a considerar dicha religión como un elemento de la historia, sometido a las mismas leyes y condiciones de todo proceso histórico, condujo, sin embargo, a Renán a una plena afirmación de su valor espiritual, con independencia de su verdad o falsedad. Pero, por otro lado, el positivismo en el método histórico no significaba para Renán un dogma; justamente la aplicación consecuente de un método positivista demuestra, a su entender, que la historia no es el producto de una serie de determinaciones constantes, sino más bien el producto de la libre actuación de los individuos superiores en un medio dado y la consiguiente modificación de éste. Esta influencia es, por lo demás, indispensable si se pretende que el progreso de la humanidad sea incesante; los individuos superiores deben inclusive, cuando es necesario, dominar por la fuerza a las masas, imponerles las formas espirituales cuyo contenido es dado por el progreso de la ciencia y por las verdades morales de la religión.

Principales obras filosóficas: *L'Avenir de la Science,* 1848 (publicado en 1890). — *Averroès et l'Averroïsme,* 1852. — *Essais de morale et de critique,* 1859. — *Questions contemporaines,* 1868. — *Dialogues et fragments philosophiques,* 1876. — *Drames philosophiques,* 1878-1886. — "Examen de conscience philosophique", *Revue des Deux Mondes,* LIX (1889), 721-37. — Obras de historia y de crítica religiosa: *Études d'histoire religieuse,* 1957. — *Les Origines du Christianisme* (I. *Vie de Jésus,* 1863; II. *Les Apôtres,* 1866; III. *Saint Paul,* 1869; IV. *L'Antéchrist,* 1873; V. *Les Évangiles,* 1877; VI, *L'Église chrétienne,* 1879; VII. *Mac Aurèle et la fin du monde antique,* 1881). — *Histoire du peuple d'Israël, 5* vols., 1888-1894. — Edición de obras: *Oeuvres complètes,* 10 vols., ed. Henriette Psichari, en curso de publicación (7. *Oeuvres politiques; H. Oeuvres littéraires;* III. *Oeuvres philosophiques; IV & V. Les origines du Christianisme;* VI. *Histoire du peuple d'Israël; VII. Histoire et religion; VIII. Oeuvres savantes; IX. Correspondance de jeunesse; X. Correspondance. Études religieuses).* — Hay trad. esp. de muchas de las obras en diversas ediciones. — Véase L. Brunschvicg, "La philosophie d'E. Renan", *Revue de Métaphysique et de Morale,* I (1893), 86-97. — G. Séailles, *Renan. Essai de biographie psychologique,* 1894. — Stephan Pawlicki, *Leben und Schriften E. Renans,* 1895. — Mary T. Darmsteter, *La vie d'E. Renan,* 1898. — E. Platzhoff, *E. Renan, seine Entwicklung und Weltanschauung,* 1900. — W. Barry, *E. Renan,* 1905. — G. Sorel, *Le système historique de Renan,* 1906. — G. Strauss, *La politique*

de Renan, 1909. — H. Parigot, *Renan, l'égoïsme intellectuel,* 1910. — P. Michaelis, *Philosophie und Dichtung bei Renan,* 1913. — Mariette Soman, *E. Renan, sa formation philosophique d'après des documents inédits (1843-1849),* 1914. — E. Psichari, *Renan.* — F. L. Mott, *E. Renan,* 1921. — f. Pommier, *Renan d'après des documents inédits,* 1923. — Íd., íd., *La pensée religieuse de Renan,* 1925. — P. Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan,* 2 vols., 1925. — Marcel Henri Jaspar, *Ernest Renan et sa république,* 1934. — H. Psichari, *Renan d'après lui-même,* 1937. — M. Weiler, *La pensée de Renan,* 1945. André Cresson, *E. Renan, Sa vie,* son *oeuvre, sa philosophie,* 1949. — R. Dussaud, *L'oeuvre scientifique de Renan,* 1951. — J. Chaix-Ruy, *Renan,* 1954. — Richard M. Chadbourne, *E. R. as an Essayist,* 1957.

RENOUVIER (CHARLES) (1815-1903), nacido en Montpellier, fue considerado como el principal representante del neocriticismo en Francia. Sin embargo, su kantismo equivalía más bien a la reacción contra la filosofía romántica que a la lucha contra el positivismo, del cual aceptó en toda su integridad la tesis del conocimiento por relaciones tal como fue elaborada por Comte. El relacionismo de Renouvier, que implica una decidida oposición a toda intuición de un Absoluto o de un Incondicionado, consiste en la afirmación de que no hay conocimiento posible y, por lo tanto, no hay concepción posible de una existencia real más que por medio de las relaciones. Así, pues, los problemas de la metafísica se hallan fuera de toda posible investigación por medio de relaciones, por cuanto se refieren a entes absolutos y, a tenor de ello, no pueden ser objeto de demostración. Renouvier llegó por este camino a la formulación de una serie de tesis que, situadas dentro del relacionismo del conocimiento, permitían al propio tiempo superar toda pretensión de solución racional. Estas ideas, que penetran toda su obra, representan simultáneamente la opción que debe darse necesariamente a los dilemas metafísicos capitales que se manifiestan bajo la forma de una oposición entre lo incondicionado y lo condicionado, entre lo infinito y lo finito, entre el impersonalismo y el personalismo, entre el determinismo y la libertad. Lo incondicionado, lo infinito, el impersonalismo y el determinismo son los principios adoptados por todas las doctrinas realistas, por las cuales hay que entender la afirmación de la realidad de las ideas abstractas, tal como se expresa en todas las metafísicas de lo Absoluto, desde las ideas platónicas hasta lo Incognoscible de Spencer. En cambio, la doctrina relativista admite sólo lo condicionado, lo finito, el personalismo y la libertad. Toda la lucha de Renouvier contra el infinitismo y el determinismo y especialmente contra el impersonalismo abstracto era una manifestación de su relativismo fundamental, de su decidida opción por lo que se opone a lo Absoluto, a lo que es incapaz de ser miembro de una relación. El fundamento lógico de la opción mencionada se encuentra en el principio de contradicción opuesto a la identidad de las oposiciones que el hegelianismo admitió a la vez en la lógica y en la metafísica. Por el principio de contradicción y por la forzosidad del conocimiento mediante relaciones entre las existencias reales, la filosofía de Renouvier ha sido calificada de fenomenismo racionalista; la expresión, que corresponde bastante aproximadamente a su posición filosófica teórica, resulta, sin embargo, incompleta si se atiende a la totalidad de su pensamiento, centrado, sobre todo en los últimos años de su vida, en la reflexión sobre el problema moral.

Este problema fue resuelto por Renouvier en estrecha relación con su filosofía teórica, pero la trascendió por cuanto el personalismo se convirtió en fundamento de toda reflexión teórica tanto como en postulado indispensable para la realización de lo moral. El personalismo, que implica la libertad y la individualidad, no es ya sólo una mera consecuencia de la elección entre lo absoluto y lo relativo, entre lo impersonal abstracto y lo personal concreto; es también la condición indispensable para que la moral deje de ser una mera hipóstasis y se convierta en un orden humano, en un ideal que puede ser alcanzado, por lo menos aproximadamente, pues en su realización a través de la historia interviene la personalidad como libertad. La personalidad es la base de la historia y de lo moral; sólo porque es una personalidad y, por lo tanto, una entidad libre, puede el hombre, al hacer su propia historia, realizar un efectivo progreso y no el mero desenvolvimiento de una serie de momentos predeterminados. La fatalidad de la historia, así como el utopismo progresista son eliminados radicalmente de una concepción que ve en la libertad personal la condición del progreso efectivo y concreto tanto como de la moralidad. Por eso une Renouvier a su lucha contra el determinismo el intento de la demostración de la posibilidad de una historia distinta de la que ha sido, de una ucronía (VÉASE), que muestre, por la irrupción de factores azarosos, la posible desviación del curso seguido hasta ahora por la Humanidad.

El pensamiento y el método de Renouvier ejercieron una considerable influencia dentro de la filosofía francesa de la última década del siglo XIX y primeros años del actual. Sin embargo, muchos de los que son usualmente considerados como sus discípulos han tenido simplemente en él un punto de partida para su propia meditación filosófica. Otros, influidos por Renouvier, no lo han sido menos por Hamelin, Lachelier o Boutroux. El más fiel discípulo fue Louis Prat, que propagó y defendió el pensamiento del maestro, examinando desde el punto de vista neocriticista la noción de substancia *(De la notion de substance. Recherches historiques et critiques,* 1905) y defendiendo en una obra última el pensamiento religioso y social de Renouvier *(La religion de l'harmonie,* 1922). Colaborador muy cercano de Renouvier fue François Pillon (nac. Fontaines: 1830-1914: *La psychologie de Hume,* 1878. — *La critique de l'infini,* 1890. — *L'évolution historique de l'idéalisme,* 1892. — *La philosophie de Secretan,* 1898), que escribió frecuentemente en *L'Année philosophique,* revista por él fundada en 1867, suspendida en 1870, reaparecida en 1878 bajo el título de *Critique philosophique,* y en 1891 bajo el título original. Respecto a otros pensadores influidos por Renouvier, hay que mencionar a Octave Hamelin (v.) y a Gaston Milhaud (v.). Victor Brochard (nac. Quesnoy: 1848-1907) se distinguió como historiador de la filosofía, y sus estudios sobre la filosofía antigua y moderna, y en particular sobre los escépticos griegos, unen la comprensión histórica con la crítica filosófica.

Su principal contribución, la teoría del error (VÉASE), se apoyaba en parte en Renouvier, y en parte en el voluntarismo ya clásico del no menos clásico racionalismo francés moderno: voluntad y razón se presentaban entonces como las instancias engendradoras de la libertad. François Évellin (nac. en Nantes: 1835-1910) trató particularmente los problemas relativos al infinito y a las antinomias (véase ANTINOMIA, INFINITO). Aunque puede calificarse a este filósofo de "finitista", hay que hacerlo en un sentido no enteramente igual al que corresponde a Renouvier, sobre todo si se tiene en cuenta que para Évellin no se presentaban a la razón la tesis y la antítesis, sino únicamente la primera. La segunda no puede ni siquiera ser rechazada, porque no puede ser racionalmente presentada. En verdad, las tesis son, según Évellin, verdaderas, porque pertenecen a lo real, en tanto que las antítesis corresponden a lo sensible. Temas afines a los de Renouvier fueron desarrollados por Jean Jacques Gourd (v.). Podrían citarse otros autores más o menos influidos por Renouvier, pero siempre que se tuviese en cuenta que pertenecen muchas veces menos al círculo específico de ideas suscitadas por el filósofo que al correspondiente a la época. Es el caso de Lionel Dauriac (1847-1923), profesor en Montpellier y en la Sorbona. Influido por Boutroux, Dauriac se inclinó luego a las tesis de Hamelin, sobre todo en su teoría de las categorías. En sus obras principales (*Croyance et Réalité*, 1889; *Contingence et Rationalisme*, 192S, obra postuma) Dauriac se esforzó por fundamentar un racionalismo que no eliminase, antes bien apoyara la contingencia y la libertad. Su doctrina de las categorías se inclinó, pues, a un empirismo más acentuado que el de Renouvier, atribuyendo a la conciencia el origen de toda determinación categorial, excepto el principio de identidad. Es el caso también de Emile Boirac (nac. en Guelma [Argelia]: 1851-1917), que fue a la vez discípulo de Fouillée (v.). Boirac sometió a una aguda crítica la idea de fenómeno (*L'Idée de Phénomène*, 1898), pero no para adherirse simplemente a la ontología tradicional del ser, sino para mostrar que sólo a partir de un "fenomenismo" sería posible apoyar suficientemente aquella ontología. Aunque está relacionado con los temas de Renouvier, es más bien un discípulo de Lachelier que de Renouvier el filósofo Louis Liard (nac. en Falaise [Calvados]: 1846-1917), conocido sobre todo por sus estudios lógicos. En sus obras *Les définitions géométriques et les définitions empiriques* (1873) y *La Science positive et la Métaphysique* (1879), Liard estableció una distinción de principio entre ciencia y metafísica, especialmente la llamada metafísica de las causas finales. Liard desembocaba de este modo en una posición finalista muy semejante a la de Lachelier.

Obras: *Manuel de Philosophie moderne*, 1842 (es la reelaboración de su anterior *Mémoire sur le Cartésianisme*). — *Manuel de Philosophie ancienne*, 2 vols., 1844. — *Essais de critique générale* (I. *Analyse générale de la connaissance*, 1851; II. *L'Homme*, 1858; III. *Les Principes de la Nature*, 1864; *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, 1864). Reelaboración de los *Ensayos* (I, 3 vols., 1875; IL, 3 vols., 1875; III, 2 vols., 1892; IV, 1896). — *La Science de la morale*, 2 vols., 1869. — *Uchronie. L'Utopie dans l'histoire*, 1876 (trad. esp.: *Ucronía*, 1944). — *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* 2 vols., I, 1885; II, 1886 (trad. esp.: *Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*, 1948). — *La Philosophie analytique de l'Histoire*, 4 vols., 1895-1898. — *La nouvelle monadologie*, 1899 (en colaboración con L. Prat). — *Victor Hugo, le philosophe*, 1900. — *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, 1901 (trad. esp.: *Historia y solución de los problemas metafísicos*, 1951). — *Le Personalisme* (con un *Étude sur la Perception externe et la Force*), 1901. — *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1903 (trad. esp.: *Los dilemas de la metafísica pura*, 1945). — *Derniers entretiens*, recogidos por L. Prat, 1905 (trad. esp.: *Los últimos coloquios*, 1940). — *Critique de la doctrine de Kant*, 1906 (postuma, ed. L. Prat). — Además, numerosas colaboraciones en *L'Année philosophique* y en *La Critiquephilosophique*, fundada por el filósofo (1872-1889). Edición de correspondencia con Ch. Secretan, 1910. — Véase E. Bernard, *La critique de Renouvier et l'évolution*, 1890. — M. Ascher, "Renouvier und der französische Neukritizismus" *Berner Studien*, XXII (1900). — H. Miéville, *La philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse*, 1902. — Varios autores, *Bulletin* de la *Société Française de Philosophie*, 1904. — E. Janssens, *Le Néo-criticisme de Ch. Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, 1904. — G. Séailles, *La philosophie de Ch. Renouvier. Introdution à l'étude du néo-criticisme*, 1905. — F. Feigel, *Renouviers Philosophie der praktischen Vernunft*, 1905. — Ph. Bridel, *Ch. Renouvier et sa philosophie*, 1905. — A. Arnal, *La philosophie religieuse de Ch. Renouvier*, 1907. — A. Darlings, *De l'idée de Dieu dans le néo-criticisme*, 1910 (tesis). — P. Archambault, *Renouvier*, 1910. — Octave Hamclin, *Le système de Renouvier*, 1927. — P. Mouy, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, 1927. — L. Foucher, *La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)*, 1927. — Gaston Milhaud, *La philosophie de Ch. Renouvier*, 1927. — W. Platz, *Ch. Renouvier als Kritiker der französischen Kultur*, 1934. — L. Prat, *Ch. Renouvier, philosophe*, 1937. — I. Cornwell, *Les principes de droit dans la philosophie de Ch. Renouvier*, 1938. — R. Verneaux, *Renouvier, disciple et critique de Kant*, 1945. — Id. íd., *L'idéalisme de Renouvier*, 1945. — Gallo Galli, *Prime linee d'un idealismo critico e due studi su Renouvier*, 1945. — M. Méry, *La critique du christianisme chez Renouvier*, t. I *(1815-1889)*, 1952; t. II *(1890-1903)*, 1952. — Valdemar Hansen, *Ch. R. Hans Liv og hans Tanker*, 1962 *(Ch. R. Su vida y su pensamiento)*.

RENSI (GIUSEPPE) (1871-1941) nació en Villafranca (Verona) y fue profesor en Ferrara, Florencia, Messina y Genova. En 1927 fue suspendido del empleo por su oposición al régimen fascista.

Se suele hablar de varios períodos en la evolución filosófica de Rensi. En el primer período, hasta 1914 aproximadamente, Rensi desarrolló una filosofía de tipo idealista, con algunas tendencias místicas. En el segundo período, el más importante y fecundo y que duró hasta pocos años antes de su muerte, Rensi defendió una filosofía escéptica, fundada en una serie de experiencias tales como la de la ausencia de una razón valida para todos los hombres. Rensi buscó en este período lo que llamó *la verità effetuale délia cosa.* Contra todo racionalismo y todo panlogismo, así como contra el hegelianismo al cual se había inclinado durante su primer período, Rensi

puso de relieve que no hay ninguna verdad universal, que la historia transcurre entre conflictos insolubles y que, en rigor, no hay historia, sino historias. El esceptivismo y el relativismo fue destacado por Rensi en todas las esferas: en los principios del pensar, en la historia, en los valores, en las creencias religiosas. Junto a este escepticismo y relativismo Rensi defendió una especie de realismo político o, mejor dicho, trató de buscar tras las ideologías las "realidades auténticas". Al mismo tiempo, y ya que se había opuesto a todo principio racional de carácter universal, se inclinó hacia el irracionalismo. En polémica contra Croce y Gentile, Rensi combatió acerbamente el idealismo y se acercó a posiciones positivistas, fenomenistas y materialistas.

La última época del pensamiento de Rensi no constituye una completa ruptura con la fase anterior, sino que de alguna manera consiste en llevar a sus últimas consecuencias ciertas posiciones adoptadas durante la misma. El irracionalismo llevó a Rensi a buscar una realidad "más profunda", de carácter religioso, una especie de fundamento divino de la realidad y en particular de la personalidad humana.

Las obras de R. son muy numerosas; citamos: *Gli anciens régimes e la democrazia diretta*, 2* ed., 1902 (3* ed.: *La democracia diretta*, 1926). — *Le antinomie dello spirito*, 1910. — Sin *et Non. Metafisica e poesia*, 1911. — *Il genio etico e altri saggi*, 1912. — *Il fondamento filosófico del Diritto*, 1912. — *Formalismo e amoralismo giuridico*, 1914. — *La traszendenza. Studio sul problema morale*, 1914. — *Lineamenti di filosofia scettica*, 1919, 2ª ed., 1921. — *L'orma di Protagora*, 1920. — *La filosofia dell'autorità*, 1920. — *La scepsi estética*, 1920. — *Polemiche antidogmatiche*, 1920. — *Introduzione alla scepsi etica*, 1921. — *Principi di politica impopolare*, 1921. — *Teoría e pratica della reazione politica*, 1922. — *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, 1923. — *Interiora rerum*, 1924, 2* ed. con el título: *La filosofia dell'assurdo. Le ragioni dell'irrazionalismo*, 1933. — *Realismo*, 1925. — *Apologia dell'ateismo*, 1925. — *Autorita e liberta*, 1926. — *Apologia dello scetticismo*, 1928. — *Lo scetticismo*, 1928, 2ª ed. con el título: *La mia filosofia*, 1939. — *Spinoza*, 1929, 2ª ed., 1940. — *Schegge*, 1930. — *Cicute*, 1931. — *Impronte*, 1931. — *Le aporie della religíone*, 1932. — *Passato, presente e futuro*, 1932. — *Motivi spirituali platonici*, 1933. — *Sguardi*, 1934. — *Il materialismo critico*, 1934. — *Raffigurazioni. Schizzi d'uomini e di dottrine*, 1934. — *Platone c Cicerone*, 1934. — *Frammenti d'una filosofia del dolore e dell'errore, del male e della morte*, 1937. — *Paradossi di estetica e dialoghi dei morti*, 1937. — *Ardigò e Gorgia*, 1938. — *Poemetti in prosa e in verso*, 1939. — *Testamento filosófico*, 1939. — *La morale come pazzia*, 1942. — *Lettere spirituali*, 1943. — *Governi d'ieri e di domani*, 1945. — *Trasea contro la tirania*, 1948. — Safe *della vita*, 1951.

Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VI (1927). — Véase E. Buonaiuti, G. *R.*, *lo scettico credente*, 1945. — C. Mignone, *R., Leopardi e Pascal*, 1954. — Piero Ñoñis, *La scepsi etica di G. R.*, 1957 [con bibliografía]. — Gianfranco Morra, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di G. R.*, 1958.

REPETICIÓN. En varias obras, pero especialmente en una titulada *La Repetición*, publicada en 1843 —la misma fecha en la cual apareció *Temor y Temblor*—, Kierkegaard presentó y desarrolló el concepto o, mejor dicho, la categoría de repetición *(Gjentagelsen)* como una *categoría religiosa*. En calidad de tal, no puede ir más allá: "La primera forma de lo interesante —escribe Kierkegaard en una parte de la citada obra— es el cambio, la segunda es la voluntad de repetición, pero como algo que se basta a sí mismo, sin intervención del dolor." "La repetición —escribe en otro lugar— no es simplemente objeto de contemplación, sino que es el quehacer de la libertad, la libertad misma." Con ello la categoría de la repetición trasciende de su significación en el mundo natural; no es la ley según la cual se repiten los fenómenos, sino algo muy distinto de la ley o, si se quiere, es la ley de la libertad misma. Pues mientras la repetición en lo natural —y aun la reminiscencia platónica en lo espiritual— se vuelcan hacia el pasado, la repetición kierkegaardiana se encamina hacia el futuro. La repetición es engendrada, así, por el absurdo, y por eso es un elemento esencial al cristianismo.

Heidegger ha reiterado la idea kierkegaardiana de la repetición *(Wiederholung)* dándole un sentido distinto. La repetición es la imitación o, mejor, la réplica que hace el *Dasein* (VÉASE) a su propio pasado — especialmente, si no exclusivamente, a su pasado auténtico (v.). Al enfrentarse con su porvenir finito, el *Dasein* rebota, por así decirlo, contra su pasado como "siendo sido" (*gewesend*). En su resolución ("estado de resuelto" en la versión por José Gaos de Sein *und Zeit*), el *Dasein* retrocede hacia sí mismo y se hace tradición de sí mismo. Cuando ello ocurre en forma expresa se produce la "repetición", "La repetición —escribe Heidegger— es la tradición expresa, es decir, el regreso a posibilidades del *Dasein* como sido *(des dagewesenen Daseins)*" (*Sein und Zeit*, § 74).

José Gaos traduce *Wiederholung* por 'reiteración'. Este término es adecuado en cuanto que en él transparece la idea de "volver a andar el camino" (*iter*). Conservamos, sin embargo, el vocablo 'repetición' por ser el más corrientemente usado y por revelar la referencia a Kierkegaard.

Puede considerarse asimismo como manifestación de la idea de repetición la insistencia de Unamuno en "revivir lo ya vivido". Para Unamuno, la "beatitud" consiste en des-nacerse para dirigirse hacia un "eterno ayer". Unamuno pide que el pasado —los "días de ayer en sucesión de olvido"— vuelva íntegramente a él, recuperando así todo "bien perdido".

Las tres ideas de repetición reseñadas se aplican a la existencia humana — si bien el *Dasein* no es estrictamente equivalente a esta existencia—. En cambio, la idea de "eterno retorno" (VÉASE) se refiere al universo entero. Para referirse a tal eterno retorno es mejor, pues, evitar usar el término 'repetición' en su significación "existencial" (o "existenciaria").

REPOSO. Véase CATEGORÍA.

REPRESENTACIÓN. El término 'representación' es usado como vocablo general que puede referirse a diversos tipos de aprehensión de un objeto (intencional). Así, se habla de representación para referirse a la fantasía (VÉASE) (intelectual o sensible) en el sentido de Aristóteles; a la impresión (directa o indirecta), en el sentido de los estoicos; a la presentación (sensible o intelectual, interna o externa) de un objeto intencional, o *repraesentatio*, en el sentido de los escolásticos; a la reproducción en la conciencia de percepciones anteriores combinadas de varios modos, o *phantasma*, en el sentido asimismo de los escolásticos; a la imaginación en el

sentido de Descartes; a la aprehensión sensible, distinta de la conceptual, en el sentido de Spinoza; a la percepción (v.) en el sentido de Leibniz; a la idea (v.) en el sentido de Locke, Hume y algunos ideólogos; a la aprehensión general, que puede ser intuitiva, conceptual o ideal, de Kant; a la forma del mundo de los objetos como manifestación de la Voluntad, en el sentido de Schopenhauer, etc. etc. Esta multiplicidad de aplicaciones del vocablo 'representación' lo hace de uso incómodo tanto en filosofía como en psicología. Es, pues, necesario, cuando se hable de representación especificar en qué sentido se emplea el concepto.

Es posible sistematizar los diversos sentidos del término 'representación' de modo que los usos históricos puedan ser entendidos en relación con el empleo sistemático. Sin pretender aquí agotar los sentidos en cuestión, consideramos fundamentales los siguientes:

(1) La representación es la aprehensión de un objeto efectivamente presente. Es usual identificar entonces la representación con la percepción (v.).

(2) La representación es la reproducción en la conciencia de percepciones pasadas; se trata entonces de las llamadas "representaciones de la memoria" o recuerdos.

(3) La representación es la anticipación de acontecimientos futuros, a base de la libre combinación de percepciones pasadas. Es usual identificar entonces la representación con la imaginación.

(4) La representación es la composición en la conciencia de varias percepciones no actuales. En este caso se habla asimismo de imaginación, y a veces de alucinación.

Los cuatro sentidos anteriores no se refieren a lo que se ha llamado la cualidad de la representación. Pueden considerarse ahora los dos siguientes tipos.

(1a) Representaciones basadas en el predominio de un sentido, en cuyo caso se habla de representaciones ópticas, acústicas, etc.

(2a) Representaciones basadas en la forma, en cuyo caso se habla de representaciones eidéticas, no eidéticas, conceptuales, afectivas, volitivas, etcétera.

Observemos que en ninguno de los usos anteriores se precisa si el término 'representación' se refiere al acto del representar o al contenido de este acto. Los escolásticos proponían tal distinción al hablar respectivamente de representaciones formales y de representaciones objetivas. En el vocabulario usual puede establecerse la diferencia mediante el uso respectivo del verbo 'representar' aun cuando este último aparece definido en el vocabulario ordinario como 'la acción y el efecto del representar'.

Algunos autores (como Hamelin) dan el nombre de *representación* a los actos por medio de los cuales lo concreto y diverso es pensado bajo una forma categorial. La representación equivale entonces a la categoría, mas a una categoría que tiene principalmente un fundamento psicológico y no exclusivamente trascendental.

Kazimierz Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, 1894. — L. Pfeifer, *Ueber Vorstellungstypen*, 1907. — G. E. Müller, *Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufs*, 3 vols., 1911-1924. — K. Koffka, *Zur Analyse der Vorstellung*, 1912. — Baerwald, *Zur Psychologie des Vorstellungstypus*, 1916. — C. Stumpf, *Empfindung und Vorstellung*, 1918. — Paul Hoffmann, *Empfindung und Vorstellung, Ein Beitrag zur Klärung der psychologischer Grundbegriffe*, 1919. (*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 47). — André Cresson, *La représentation*, 1936. — Sobre la representación como categoría: Octave Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907. — Historia del concepto de representación en la filosofía moderna: Carl Knüfer, *Grundzüge der Geschichte des Begriffs "Vorstellung" von Wolff bis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1911 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 37]. — P. Köhler, *Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz*, 1913. — H. Naegelsbach, *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*, 1927 [Beiträge zur Philosophie, 12].

RES. Véase COSA, TRASCENDENTALES.

RESIDUOS (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

RESISTENCIA. En el artículo EXTERIOR nos hemos referido a la tesis gnoseológica según la cual el sentimiento de cierta resistencia ofrecida por el mundo constituye la mejor, si no la única, prueba de su existencia. Esta tesis se ha propuesto en diversas épocas y de distintos modos. La historia de la misma ha sido investigada por uno de los autores que la han adoptado y profundizado: Wilhelm Dilthey, el cual dedicó al tema su trabajo "Beitrag zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seine Recht", publicado en las *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1890 [trad. esp. por E. Imaz: "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", en el volumen de escritos de Dilthey titulado *Psicología y teoría del conocimiento*, 1945, págs. 153-201]). Pero aunque se deben a Dilthey muchas informaciones acerca del concepto de resistencia como concepto gnoseológico, y en parte metafísico, hay aspectos de la historia de la idea de resistencia que Dilthey no trató en su mencionado trabajo. En el presente artículo incorporaremos los resultados de Dilthey a un esquema histórico que consideramos más completo.

La idea de resistencia en un sentido "físico" fue elaborada por muchos filósofos por lo menos desde los estoicos. A esta idea nos hemos referido en el artículo ANTITIPIA, que fue el vocablo usado a este respecto por los estoicos, y el mismo que usó Leibniz. Ciertos aspectos del concepto de antitipia se hallan asimismo en la noción de resistencia tal como aquí la reseñaremos, pero a efectos de mayor claridad distinguiremos entre el concepto de resistencia en sentido físico y el mismo concepto en sentido gnoseológico, psicológico y metafísico. Por este motivo, aunque pueda hablarse de "resistencia" en autores como Leibniz y Locke, así como en autores como Wolff —el cual daba una *Resistentia definitio* como sigue: *Impedimentum actionis dicitur Resistentia* (*Ontologia*, § 723)—, preferimos tratar primariamente de los autores que introdujeron la noción de resistencia no sólo en relación con los cuerpos físicos, sino también, y especialmente, en relación con posibles modos de redacción ante los cuerpos físicos.

Tal sucedió, por lo pronto, con Destutt de Tracy en sus *Éléments d'Idéologie* (*Première Partie: Idéologie proprement dite*, 3" ed., 1817,

Cap. VIII, pág. 154), en donde escribe que '... cuando un ser organizado para querer y actuar siente en sí una voluntad y una acción, y al mismo tiempo una resistencia a esta acción querida y sentida, se halla asegurado de su existencia y de la existencia de algo que no es él" (Cfr. también *op. cit.*, Caps. IX, XI, XII, XIII y "Mémoire sur la faculté de penser", en *Mémoires de l'Institut National. Sciences morales et politiques,* t. I, Año VI, 1ª parte, 2» parte, I-V). A esta idea de Destutt de Tracy se refirió Cabanis al escribir: "El ciudadano Tracy, mi colega en el Senado y mi compañero en el Instituto Nacional, prueba, con gran sagacidad, que toda idea de los cuerpos exteriores supone impresiones de resistencia, y que tales impresiones de resistencia solamente se hacen distintas por medio de la sensación [*sentiment*] de movimiento. Prueba, además, que esta misma sensación de movimiento está relacionada con la de voluntad que lo ejecuta o que se esfuerza por ejecutarlo; que solamente existe a través de ella; que, por consiguiente, la impresión o la conciencia del *yo* experimentado [*senti*], del *yo* reconocido como algo distinto de las demás existencias, únicamente puede adquirirse mediante la conciencia de un esfuerzo querido; que, en una palabra, el *yo* reside exclusivamente en la voluntad" *(Rapports du physique et du moral de l'homme,* en *Mémoires de l'Institut National* [1802], 2ª ed., 1805, X $ ix, en *Oeuvres de Cabanis,* ed. C. Lehec y J. Cazeneuve, 1ª parte, XLIV, 1 [1956], pág. 546).

Una idea parecida, aunque fundada en un más detallado análisis psicológico se encuentra en la noción de la "sensación del esfuerzo" o "sentimiento *[sentiment]* del esfuerzo", desarrollada por Maine de Biran como fundamento de su análisis de la conciencia de voluntad y, en último término, de la libertad. Se ha mostrado (Cfr. Marguerite Thibaud, *L'Effort chez Maine de Biran et Bergson* [1939], que la noción de referencia ocupa un puesto central en el pensamiento de Maine de Biran. Se trata de un "hecho primitivo" del sentido íntimo. "Para proceder regularmente [en este análisis] —escribe Maine de Biran—, retomo el principio de Descartes; *pienso, existo, y* descendiendo en mí mismo, intento caracterizar más expresámente cuál es ese pensamiento primitivo, substancial, que se supone que constituye toda mi existencia individual, y lo hallo identificado en su fuente con la sensación [sentimiento] de una acción o de un esfuerzo querido. Este esfuerzo será para mí el hecho primitivo, o el modo fundamental que busco y del que tengo que analizar caracteres o signos" *(Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la Nature,* en *Oeuvres de M. de B.*, ed. P. Tisserand, VIII, pág. 177). Maine de Biran se refiere al respecto a Schelling, a Fichte, a Destutt de Tracy y a Cabanis, pero, además, puede relacionarse su idea de esfuerzo con los modos como ciertos filósofos (Locke, Hume, los filósofos escoceses del sentido común y otros) analizaron los orígenes de ideas tales como las de substancia, fuerza, etc.

En un sentido parecido analizó las nociones de esfuerzo y actividad Friedrich Bouterwerk (VÉASE). Según este filósofo, tales nociones son conocidas únicamente por medio de la separación entre el sujeto que lleva a cabo el esfuerzo y los objetos que se resisten a él. Ahora bien, mientras Bouterwerk y los autores antes mencionados emplean primariamente, si no exclusivamente, un lenguaje psicológico en su análisis de la idea y el sentimiento del esfuerzo, otros filósofos, tal como Fichte, tratan de la idea de resistencia en un sentido a la vez metafísico y moral. En todo caso, hay en Fichte una "demostración moral" de la existencia del mundo exterior y también, y sobre todo, la idea de que el mundo exterior aparece como la resistencia opuesta a la infinita aspiración del Yo. La noción de resistencia se halla asimismo en Schopenhauer. Johannes Müller (v.) —en su doctrina de la "energía específica de los sentidos"— y H. Helmholtz —en sus análisis de la percepción— hicieron asimismo uso de la idea de resistencia, pero, a diferencia de la tendencia moral y metafísica de Fichte y Schelling, se fundaron en consideraciones científico-naturales.

Dilthey recogió algunos de estos precedentes y les dio un fundamento a la vez psicológico-descriptivo y gnoseológico. Para Dilthey hay que partir de los hechos de conciencia hasta alcanzar la realidad exterior si se pretende fundar una verdad de validez universal. El supremo punto de vista en la filosofía es, pues, el punto de vista fenoménico. Pero no debe permitirse, a su entender, una degeneración y disolución intelectualista-asociacionista en el fenomenismo. Por eso Dilthey explica "la creencia en el mundo exterior no por una conexión mental, sino partiendo de una conexión de vida que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento y que luego es mediada por procesos equivalentes a los mentales" (*op. cit.*, trad. Imaz, pág. 160). La distinción entre un yo y un objeto, entre un interior y un exterior, surge de la propia vida y de sus impulsos, sentimientos y voliciones. Siendo el hombre ante todo un sistema de impulsos, llega pronto a una experiencia de la resistencia, de la cual surge una diferenciación, al principio imperfecta e insuficiente, entre la vida propia y lo otro. Se trata últimamente de una impulsión volitiva. Pero tanto la impulsión volitiva como la experiencia de la resistencia están revestidas, al entender de Dilthey, de determinaciones cualitativas y espaciales que hacen del mundo exterior no un mero bloque indiferenciado, sino un sistema de diversas cualidades.

En un sentido análogo desarrolló la tesis de la resistencia A. Riehl en su obra *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft,* 1876-1887). También podemos encontrar, cuando menos implícitamente, una doctrina del yo como resistencia en la gnoseología de Ramón Turró. Pero sólo en época más reciente la citada doctrina se ha difundido hasta hacerse común a muchos filósofos. Citaremos entre ellos a Max Scheler, a M. Frischeisen-Köhler, a Ch. S. Peirce, a Ortega y Gasset y a E. d'Ors. Para Scheler, la existencia de los objetos no debe confundirse (como hace el idealismo) con la objetividad de lo existente: "se da sólo inmediatamente como objeto resistente a la relación de impulso y voluntad, no a un 'saber' de ningún género" (Cfr. *El saber y la cultura,* trad. J. Gómez de la Serna y Favre, pág. 101; análogas tesis en *El puesto del hombre en el cosmos y* en la *Sociología del saber*). Para Frischeisen-Köhler (Cfr. sobre todo *Das Realitätsproblem,* 1912), la aprehensión de la realidad como resistencia precede a toda aprehensión intelectual.

Peirce (*Collected Papers*, 1.431) indica que toda duda acerca de la realidad del mundo externo se desvanece desde el instante en que el escéptico tiene que afrontar alguna situación real que le exige intervenir en el mundo. Como en tantas otras ocasiones, la acción desencadenada por la resistencia soluciona un conflicto intelectual que la pura razón se ve impotente para decidir: "la resistencia muestra al hombre que algo independiente de él está ahí". Para Ortega y Gasset, "nada aparece ante nosotros como realidad sino en la medida en que es indócil" (O. C. VI [1933], 178). Para Eugenio d'Ors (Cfr. *Religio est libertas*), tanto en el trabajo como en el juego —igualmente importantes para el hombre— se halla lo mismo: "la lucha de una potencia interna contra una resistencia externa".

Hemos visto en el citado artículo sobre el concepto de lo exterior que hay en Heidegger una inversión completa de la clásica cuestión de la "prueba" del mundo externo. Para mostrarlo, dicho filósofo se refiere a la tesis diltheyana de la resistencia y a la elaboración de la misma por Scheler. A diferencia de estos pensadores, sin embargo, Heidegger interpreta la resistencia no como un fenómeno psicológico, gnoseológico o fenomenológico-vital, sino como algo que tiene una condición previa: el hecho de que la Existencia está "abierta al mundo". Así, "la experiencia de la resistencia" *(Widerstandserfahrung) y* el impulso y la voluntad revelados en ella son, como dice en *Ser y Tiempo* (§ 43 [b]), modificaciones del Cuidado (v.), pues sólo un ser como la Existencia puede chocar con lo resistente como algo intramundano. Este es el motivo por el cual la conciencia de la realidad es "un modo de ser del Ser-en-el-mundo" *(loc. cit.)*. Observemos que podemos encontrar en Sartre y en Merlau-Ponty análisis de la idea de realidad como resistencia que recuerdan, por un lado, las concepciones descritas en el párrafo anterior y que se aproximan, por el otro, a las opiniones de Heidegger. También R. Le Senne se refiere —en sentido psicológico y ontológico— a la realidad como resistencia.

RESOLUCIÓN. Véase ANÁLISIS y GALILEI (GALILEO).

RESPONSABILIDAD. Se dice de una persona que es responsable cuando está obligada a *responder* de sus propios actos (véase OBLIGACIÓN). Aunque algunos autores (como Simmel) mantienen que la libertad es definida por la responsabilidad, la gran mayoría de los filósofos está de acuerdo en que el fundamento de la responsabilidad es la libertad de la voluntad. En efecto, dentro de un mundo cuyos fenómenos estuvieran todos enteramente determinados la responsabilidad se desvanecería. Ahora bien, una vez admitida la libertad que fundamenta la responsabilidad se plantean todavía respecto a ésta varias cuestiones importantes.

Ante todo, se trata de saber si la responsabilidad afecta solamente a algunos actos de la persona o bien si afecta a todos los actos. Los que destacan el papel desempeñado por los impulsos naturales suelen adherirse a la primera opinión; los que consideran la persona como siendo esencialmente una entidad espiritual se inclinan por la segunda, y hasta indican que la persona no solamente es responsable por todos sus actos, sino también por todos los efectos queridos por tales actos. Hay que advertir, sin embargo, que los partidarios de la responsabilidad total no ignoran la flaqueza del ser humano e insisten en que para ser responsables los actos deben ser espontáneos y no automáticos. Así, por ejemplo, los "primeros movimientos" deben ser descontados, según los moralistas católicos, si son meramente automáticos.

En segundo lugar, se plantea el problema de los grados de responsabilidad en lo que se refiere a la intención. Así, se ha preguntado si se es responsable por el mal causado solamente cuando se ha querido el mal o si se es también responsable por tal mal aunque no se haya intentado producirlo. Las soluciones al respecto varían de acuerdo con la opinión sustentada acerca de la intención (VÉASE) moral. Señalemos que aun cuando no haya intención puede admitirse la posibilidad de prever el efecto causado por las acciones. Por tal motivo muchos autores se inclinan a manifestar que hay responsabilidad inclusive cuando, previéndose el mal, no se manifiesta decidida oposición a él.

Finalmente, se plantea el problema de la entidad o entidades ante las cuales se es responsable. Hay acuerdo general en que esta entidad o entidades deben ser de carácter personal. Pero mientras algunos autores subrayan exclusivamente la responsabilidad para con Dios, o para consiga mismo, o para con la sociedad, otros indican que no puede excluirse ninguna de las tres instancias.

Además de bosquejarse las diversas posiciones fundamentales posibles respecto a nuestro problema, puede trazarse una historia de la noción de responsabilidad que, como la que fue bosquejada por Lévy-Bruhl, destaque no solamente las variaciones experimentadas en el concepto en cuestión, sino también la maduración y creciente complejidad del sentimiento de responsabilidad. Según dicho autor, la presencia de tal sentimiento supone una civilización bastante avanzada en la cual existen la ley y la sanción. La responsabilidad queda entonces bien precisada aun cuando no puede decirse que sea muy pura, ya que está ligada a la idea del castigo. Con más pureza se destaca la noción del ser responsable cuando aparece el sentimiento de culpabilidad. Este sentimiento es primero de carácter colectivo y puede explicarse por los avatares sufridos por la sociedad. Poco a poco, sin embargo, se desliga de la sociedad —cuando menos de lo que Bergson llamó "sociedad cerrada"— para fundarse en instancias superiores, tales como la humanidad en general, el mundo como entidad divina o la razón universal. Estas instancias superiores están, no obstante su aparente alejamiento, más cerca de la persona humana que las sociedades particulares. Por este motivo es fácil el tránsito de unas a la otra. En tal caso el sentimiento de responsabilidad es un sentimiento personal, que compromete a cada persona y le hace comprender que no puede simplemente abandonarse a sus conveniencias individuales. Las divergencias aparecen entonces en la relación que se establezca entre la persona y otras instancias ya mencionadas —por ejemplo, Dios, la sociedad—, aunque debe advertirse que algunos autores cortan semejante relación al proclamar que no hay otra instancia más que sí mismo. Según algunos filósofos, ade-

más (por ejemplo, J. P. Sartre), la responsabilidad de la persona (o del "para sí") es de tal modo total que resulta abrumadora: el "para sí" lleva el mundo entero sobre sus hombros, y no es solamente responsable, sino que (lo mismo que ocurre con la libertad) está condenado a serlo.

Wilhelm Weischedel *(op. cit. en* bibliografía) ha llevado a cabo una investigación de las formas de la responsabilidad (del *fenómeno* de la responsabilidad), de la cual ha extraído un *concepto* (general) de "responsabilidad". Tales formas son: la responsabilidad social, la religiosa y la auto-responsabilidad, o responsabilidad de la persona con respecto a sí misma — que parece ser la más importante. Cada una de estas tres formas tiene dos grados, y cada uno de ellos puede examinarse desde dos puntos de vista": el "formal" y el "concreto". El concepto general de responsabilidad se determina, según Weischedel, por la suposición de una "duplicidad" de la existencia con respecto a un futuro. En virtud de esta dimensión temporal —o, más exactamente, temporal-existencial—, la profunda responsabilidad personal hinca sus raíces en "la libertad radical del hombre", la cual es el fundamento último de la responsabilidad.

L. Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité,* 1884 (tesis). — W. Schuppe, *Das Problem der Verantwortlichkeit,* 1913. — P. Fauconnet, *La responsabilité. Étude de sociologie,* 1920. — W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch,* 1933, 2* *ed.,* 1958. — J. P. Sartre, *L'Être et le Néant,* 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada,* 1950), Parte IV, Cap. I, 3. — W. Fales, *Wisdom and Responsibilitu. An Essay on the Motivation of Thought and Action,* 1946. — L. Husson, *Les transformations de la responsabilité. Étude sur la pensée juridique,* 1947. — J. Amstutz, *Was ist Verantwortung? Das Problem der sittlichen Verantwortung, mit besonderer Berücksichtigung seiner Lösung im Werk Jeremias Gottthelfs,* 1947. — A. Schüler, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person,* 1952. — M. Ginsberg, *The Nature of Responsibility,* 1954. — Juan Beneyto, *El sentido de la responsabilidad,* 1955 [monog.]. — R. McKeon, N. Abbagnano *et. al.,* artículos sobre el problema de la responsabilidad en *Revue Internationale de Philosophie,* N' 39 (1937), 3-133. — Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsability.A Study in Greek Values,* 1960. — Giuseppe Semerari, *Responsabilità e communità umana. Ricerche etiche,* 1960. — M. Stockhammer, *Kantszurechnungsidee und Freiheitsantinomie,* 1961.

RESTRICCIÓN (RESTRICTIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

RESTRICTIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

RETÓRICA. La historia del concepto de retórica en Occidente comenzó con los sofistas (VÉASE). Según Heinrich Gomperz, había una estrecha relación entre retórica y sofística, hasta el punto de que, como lo manifiesta en su libro *Sophistik und Rhetorik* (1921, Cap. II), una buena parte de la llamada "producción filosófica" de los sofistas —por ejemplo, el escrito de Gorgias sobre el no ser, pero también las opiniones de Trasímaco de Calcedonia, Antífono de Atenas, Hipias de Elis, Pródico de Queos, Protágoras de Abdera y otros— no tenían un "contenido objetivo", sino una mera "intención declamatoria". La tesis de Gomperz no ha pasado sin objeciones por parte de otros helenistas y filósofos, pero todos están de acuerdo por lo menos en que la línea de separación entre filosofía y retórica en los sofistas no era siempre clara, de modo que con frecuencia pasaban de la una a la otra, muchas veces sin darse cuenta del cambio. Según Gomperz, la inclinación retórica de los sofistas se manifestaba sobre todo en su constante atención por la formación oratoria del hombre con vistas a su intervención en los asuntos de la Ciudad *(op. cit.,* Cap. VIII), formación encaminada al ideal del "bien decir" (o "buen decir"), εὖ λέγειν, y conseguida por medio de un intenso estudio de los "lugares comunes" o tópicos en el sentido antiguo de este vocablo.

Es posible que una parte de esta tendencia pasara a Sócrates y a algunos de los llamados socráticos (v.). No puede, sin embargo, darse respuesta *definitiva* a esta cuestión en vista de la disparidad de opiniones que reina todavía en la interpretación de Sócrates y del socratismo. Quienes acercan hasta lo máximo Sócrates a Platón niegan que haya en el primero elementos sofísticos y, por lo tanto, sofístico-retóricos. Quienes, en cambio, presentan a Sócrates como muy cercano a los sofistas acentúan la existencia en su pensamiento del elemento retórico. En todo caso, parece plausible afirmar que había en Sócrates, y luego en Platón, por lo menos un *interés* por la retórica y sus problemas. En efecto, la cuestión del papel desempeñado por el hombre libre en la Ciudad, la necesidad de que se preparara para desarrollar argumentos en defensa de sus propias tesis y motivos similares abonan la suposición de que la cuestión del "bien decir", en el sentido antes apuntado, no era ajena a las preocupaciones de los dos filósofos.

Ahora bien, la diferencia principal a este respecto entre los sofistas, por un lado, y Sócrates y Platón, por el otro, consistió en que los dos filósofos realizaron considerables esfuerzos por subordinar la retórica a la filosofía. Esto es particularmente cierto en el autor de la *República.* Pues aunque la retórica tenía según él cierta función como *una* de las técnicas necesarias en el complejo arte de regir la Ciudad, la filosofía constituía algo más que una de las técnicas: era un saber riguroso, que aspiraba a la verdad absoluta, la cual *en principio* (como se desprende, entre otros escritos, de la *Carta VII)* no era susceptible de manipulación retórica y ni siquiera de comunicación a la mayoría. Por eso Platón criticó, principalmente en el *Gorgias* y en el *Fedro,* la retórica de los sofistas, a quienes acusó de convertir el bien decir en un mero arte, τέχνη, para la persuasión, con independencia del contenido de lo enunciado.

Las opiniones de Platón al respecto fueron seguidas por Aristóteles (véase edición crítica de la Ῥητορική por W. D. Ross, *Aristotelis Ars Rhetorica,* 1959). Pero sólo en parte. Por un lado, en efecto, el Estagirita combatió la concepción de la retórica como un arte meramente empírico y rutinario. El ejercicio retórico debe apoyarse, a su entender, en el conocimiento de la verdad, aunque no puede ser considerado como una pura transmisión de ella. Pues mientras en la transmisión pura y simple de la verdad no se presta atención *principal* a la persona a la cual se comunica, en la persuasión de lo verdadero por medio de la retórica, la personalidad del oyente es fundamental. Por otro lado, y sin por ello defender la sofística, Aristóteles acentuó el ca-

rácter "técnico" de la retórica como arte de la refutación y de la confirmación. La consecuencia de las dos concepciones fue una teoría del justo medio, tan cara siempre al Estagirita. Hay que edificar, en efecto, escribía, un arte que pueda ser igualmente útil al moralista y al orador, los cuales tienen su función propia dentro de la Ciudad. La retórica posee por ello una clara dimensión "política" (es decir, social o ciudadana): el arte retórico debe ser útil para el ciudadano.

Por haber intentado unir los diversos aspectos hasta entonces separados de la retórica, Aristóteles fue, así, el primero en dar una presentación sistemática de este arte y en organizar en un conjunto los detalles ya tratados por otros autores (por ejemplo, por Corax, el primero que parece haber escrito sobre la retórica). La retórica es definida por el Estagirita como la contraparte, ἀντίστροφος, de la dialéctica. Ni una ni otra son ciencias especiales, sino que se refieren a asuntos conocidos de todos los hombres. Todos usan, pues, naturalmente de la retórica, aunque pocos la utilicen como un arte. Retórica y dialéctica están, así, estrechamente relacionadas con el saber; ambas se fundan en verdades — aunque en verdades de opinión comunes. Pero mientras la segunda expone, la primera persuade o refuta. Por eso la retórica se basa en gran parte en el entimema, que es el "cuerpo de la persuasión" o "cuerpo de la creencia", σώμα της πίστεως. La retórica puede ser, pues, definida como "la posibilidad de descubrir teóricamente lo que puede producir en cada caso la persuasión" (*Rhet.*, *1* 2, 1355 b). Aristóteles dio otras definiciones del arte retórico. Pero todas se basaban en el mencionado primado de lo persuasivo. La misma orientación siguieron sus investigaciones sobre los temas tratados por la retórica, sobre la relación entre el orador y el público, sobre el tipo de razonamientos usados, sobre las premisas (probables) en los que se basan éstos y, finalmente, sobre las divisiones del arte retórico. Siguiendo a otros autores (especialmente al mencionado Corax), el Estagirita dividió el discurso retórico en *exordio*, *construcción*, *refutación y epílogo* (con la *narración* añadida a veces tras el exordio). No estudiaremos aquí con detalle cada una de dichas partes, porque nuestro problema es sólo el de la relación de la retórica con otras partes de la filosofía.

Después de Aristóteles hubo numerosas elaboraciones del arte retórico en la edad antigua. De ellas mencionaremos solamente las de los estoicos, las de los filósofos empíricos, la de Cicerón y la de Quintiliano.

Según los estoicos, la retórica es —junto con la dialéctica— una de las dos partes en que se divide la lógica (Cfr. Diog. Laercio, VII, 73; X, 13, 30). Mientras la retórica es, en efecto, la ciencia del bien hablar, la dialéctica es la ciencia del bien razonar. La dialéctica, en suma, se ocupa de lo verdadero y lo falso; la retórica, de la invención de argumentos, su expresión en palabras, la ordenación de éstas en el discurso y la comunicación del discurso al oyente.

Según los filósofos empíricos (de varias escuelas, entre ellas la epicúrea de Filodemo de Gadara), la retórica se basa en argumentos probables entresacados de los signos. La retórica emplea así el método de la conjetura. Más aun: la retórica es considerada por muchos empíricos como una de las ciencias conjeturales, contrapuestas a las ciencias exactas. La *Retórica de Filodemo* (Περὶ Ῥητορικῆς, ed. Sudhaus, 2 vols., 1892-1896) es muy explícita en este sentido. La retórica se convierte así para dichos filósofos en un conjunto de reglas, sacadas de la experiencia, encaminadas a un decir afectado por varios grados de probabilidad. Ahora bien, mientras por un lado la retórica es admitida como una legítima ciencia empírica, por otro lado es rechazada por varios autores (por ejemplo, el citado Filodemo) como una actividad impropia del filósofo. Esto último ocurre especialmente cuando se acentúa demasiado el aspecto emotivo del decir, lo cual, al entender de estos últimos pensadores, oscurece la exactitud y la simplicidad de la expresión.

En cuanto a Cicerón, define la retórica como una *ratio dicendi* que exige amplios y sólidos conocimientos de todas las artes y ciencias, y especialmente de la filosofía. Por lo tanto, la retórica no es para Cicerón una aplicación mecánica de una serie de reglas de elocuencia. La concepción de la retórica como virtuosismo verbal es combatida, en efecto, por Cicerón en todos sus escritos relativos al asunto: en el *Orator*, en el *Brutus*, en el *De inventione*, en las *Partitiones Oratoriae y* especialmente en el *De Oratore*. En esta última obra, por ejemplo, afirma Cicerón que, sin el mucho saber, la retórica se convierte en un vacuo y risible verbalismo: *uerborum uolubilitas* manís *atque inrídenda est (De Oratore*, I, 17). Por lo tanto, no se puede llegar a ser un buen orador a menos que se esté al corriente de todos los magnos problemas y de todas las ciencias y artes (*ibid.*, I, 20). En suma, la retórica es para Cicerón no sólo el arte de hablar, sino también, y sobre todo, el arte de pensar (con justeza); no es una ciencia especial, una técnica, sino un arte general guiado por la sabiduría. Ahora bien, esta concepción de la retórica —llamada la concepción filosófica— ejerció escasa influencia. Los partidarios de la retórica como arte especial, como conjunto de reglas mecánicamente combinables y aplicables, ganaron mucho mayor ascendiente. Así, se elaboraron cada vez con mayor detalle los aspectos especiales de la retórica, tales como la mencionada división de la oración o discurso, que también habían sido tratados por Cicerón, pero dentro de un conjunto más amplio. Cuestiones técnicas como la diferencia entre narración y confirmación (que exponen los hechos), y exordio y peroración (que mueven los ánimos), así como la naturaleza de la llamada *cuestión indeterminada* o *infinita* (que es una *consulta* o *caso general) y* de la llamada *cuestión determinada* o *finita* (que es la *causa particular)* alcanzaron el primado sobre los problemas "generales" y "filosóficos". Lo muestra el caso de Quintiliano (v.) (Marcus Fabius Quintilianus). Aunque en su *Institutio Oratoria* este autor hizo grandes elogios de Cicerón y se adhirió, además, a la tesis ciceroniana (y catoniana) según la cual el orador es el hombre bueno que posee habilidad para hablar bien, influyó sobre todo durante el resto de la Edad Antigua y buena parte de la Edad Media por su elaboración técnica de las reglas retóricas, y fue considerado, por lo tanto, como

el representante de la concepción "técnica".

Durante la Edad Media la retórica fue, con la gramática y la dialéctica, una de las partes en las que se dividió por algún tiempo, a partir del siglo IX, el *Trivium* (v.) de las artes liberales. Era, pues, una de las artes del discurso. Pero su contenido *no* era exclusivamente literario. Como arte de la persuasión la retórica abarcaba todas las ciencias en la medida en que eran consideradas como materia de opinión y aun en la medida en que se consideraba necesario apelar a todos los recursos —literarios y lógicos— para exponerlas y defenderlas. El puesto ocupado por la retórica en el sistema de las artes liberales cambió, sin embargo, ya a partir del siglo XII, en algunas de las divisiones de las artes propuestas por varios filósofos y educadores. Así, por ejemplo, en el *Didascalion* de Hugo de San Victor, la retórica aparecía —junto a la dialéctica— como una de las dos ramas de la llamada *lógica dissertiva* (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). Se ha creído durante mucho tiempo que, no obstante el importante lugar ocupado por la retórica en el conjunto de las artes liberales de la Edad Media, el interés por la retórica fue escaso. Esta opinión —que procede en gran parte de los tratadistas del Renacimiento (Vives, Valla, Ramus)— es cierta si consideramos la retórica casi exclusivamente desde el punto de vista literario. Pero es más dudosa si la estimamos como un arte que abarca no sólo las cuestiones del bien decir, sino asimismo ciertos problemas tradicionalmente adscriíos a la lógica. Desde este último ángulo, la preocupación por la retórica en la Edad Media fue considerable, siguiendo en buena parte las líneas marcadas no solamente por Cicerón y Quintiliano, sino también por los autores que se hallan en los límites entre el mundo antiguo y el medieval — Casiodoro, Boecio y Marciano Capella principalmente. Según R. McKeon, hay tres líneas de desarrollo intelectual en la Edad Media fuertemente influidas en sus estadios iniciales por la retórica: la tradición de los retóricos; la tradición de los filósofos y teólogos que hallaron en San Agustín un platonismo reconstruido a base de las filosofías académicas y neoplatónicas y formulado mediante distinciones retóricas ciceronianas; y la tradición de la lógica llamada aristotélica (que se basaba efectivamente en el Estagirita para la doctrina de los términos y las proposiciones, pero que se apoyaba en Cicerón para las definiciones y los principios). Estas líneas se fundieron posteriormente cuando los problemas lógicos propiamente dichos predominaron sobre las cuestiones retóricas en sentido tradicional.

Durante el Renacimiento y primeros siglos modernos el aspecto literario de la retórica fue considerablemente subrayado. Pero salvo escasas excepciones no se prescindió nunca de las referencias a la filosofía. Esto ocurrió en los numerosos tratados *de arte dicendi* en los cuales se seguían comunmente los precedentes de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, y se criticaban a la vez muchas de las reglas y algunas de las definiciones propuestas por estos autores. Un ejemplo de ello es el del *de arte dicendi*, de Juan Luis Vives, el cual defendió enérgicamente la tesis de la subordinación de la retórica a la filosofía. Otros ejemplos de una retórica filosófica se encuentran en las obras de Laurentius Valla o Lorenzo della Valle, sobre todo en sus *Dialecticae disputationes contra Aristotélicos* (1499) y especialmente en los libros de Marius Nizolius o Mario Nizoli (1488-1566 o 1498-1576), entre los que destacan el célebre *Thesaurus Ciceronianus* (1535) y el *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos* (1553). Valla se opuso al aristotelismo, doctrina que declaró lingüísticamente bárbara y apta para engendrar toda clase de sofismas, y proclamó la necesidad de una nueva retórica para forjar un lenguaje apropiado a la descripción de la realidad. Nizolius señaló que la retórica, es decir, la retórica filosófica es el principio de todos los saberes, pues es la que analiza la significación de los términos, y sin el conocimiento de las significaciones exactas no es posible ninguna investigación de la naturaleza de las cosas; tal retórica es, pues, equivalente a una semántica filosófica, y permite, al entender de Nizolius, sustituir la oscura noción de "abstracción" por la más clara y más "natural" de "comprehensión" en tanto que recolección mental de los individuos de una clase. Una enérgica reforma del arte de decir fue también proclamada por Petrus Ramus. Ahora bien, durante la misma época fue frecuente el debate entre la concepción de la retórica como conjunto de reglas y la retórica como arte del hombre libre a que nos hemos referido antes. La oposición Quintiliano-Cicerón fue por ello renovada. Y como bien pronto el estudio retórico pasó de los filósofos a los humanistas y literatos, la tendencia —o supuesta tendencia— de Quintiliano alcanzó con frecuencia el triunfo. Poco a poco se fue produciendo un retroceso de la retórica del campo de la filosofía. Sin embargo, tal retroceso no fue nunca una completa retirada. Por un lado, hemos visto en los ejemplos anteriores hasta qué punto la retórica pudo ser considerada como una semántica general y una lógica superior. Por el otro, la inclusión de la retórica como una de las partes de la filosofía y, sobre todo, la idea de que hay una cierta relación entre ambas so ha conservado hasta hace relativamente poco tiempo en muchos programas de enseñanza, verbigracia en la locución "Classe de Rhétorique et Philosophie" usada por los educadores franceses. Además de ello, algunos filósofos se ocuparon de retórica, si bien no siempre bajo este nombre. Particularmente importantes son a este respecto los trabajos de los pensadores franceses del siglo XVIII que, como hemos dicho en otra parte (véase SEMIÓTICA), analizaron muy a fondo los problemas planteados por el decir e inauguraron nuevas formas del *ars dicendi* y *ars disserendi*. Es el caso de Condillac, quien en su *Art de Penser* y en su *Art d'Écrire* trató muchos de los temas tradicionalmente estudiados por la retórica —por ejemplo, la elocuencia—, si bien señaló las diferencias entre las concepciones de los antiguos y las de los modernos sobre este punto (*Art d'Écrire*, Cap. IV). Entre quienes volvieron a usar el nombre 'retórica' como objeto inmediato de la investigación filosófica figura el filósofo y teólogo escocés George Campbell (1719-1796). En su *Philosophy of Rhetoric* (1776, nueva ed., 1850) examinó dicho autor bajo el nombre 'retórica' una gran cantidad de temas:

el chiste, el humor, la risa y el ridículo; el problema de la elocuencia en su relación con la lógica y la gramática; las fuentes de la evidencia en diversas ciencias y en el sentido común; el razonamiento moral; el silogismo; el orador y su público; la elocución, la crítica verbal y sus cánones; la pureza gramatical, el estilo y sus problemas (oscuridad, claridad, ambigüedad, ininteligibilidad, profundidad, equivocidad, tautología, pleonasmo, etc., etc.), y. finalmente, el uso de las partículas conectivas en la oración. El fundamento último del estudio retórico era el problema de la elocuencia o del bien decir en tanto que adaptado a uno cualquiera de los siguientes fines: iluminar el entendimiento, complacer la imaginación, suscitar las pasiones o influir sobre la voluntad. La obra de Campbell fue, sin embargo, una de las últimas en las que explícitamente se relacionaron filosofía y retórica durante la época moderna. En el curso del siglo XIX, en efecto, y salvo lo que aparece en los programas de enseñanza, a pocos filósofos se les ocurrió incluir la retórica —considerada cada vez más como una parte del estudio literario— dentro de su ciencia. Llegó, al final, un momento en que retórica y filosofía fueron estimadas como disciplinas completamente distintas. Ahora bien, en los últimos decenios se ha manifestado en algunos pensadores un renovado interés por la retórica. Por un lado, algunos historiadores de la filosofía (como el citado Gomperz y F. Solmsen —este último en su obra sobre la evolución de la lógica y la retórica en Aristóteles—) han incluido a la retórica en sus estudios del pensamiento antiguo. Por otro lado, varios filósofos han planteado de nuevo el problema de la finalidad y contenido de la retórica. Entre ellos figuran I. A. Richards, Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca. I. A. Richards manifiesta en su libro *The Philosophy of Rhetoric* (1936) —en el cual discute los propósitos del discurso, lo que llama la "interanimación de los vocablos" y, sobre todo, la metáfora (VÉASE)— que conviene hacer revivir el antiguo tema de la retórica, pero que ésta no debe ser ya entendida en el sentido tradicional, sino como un "estudio de la mala interpretación [mala inteligencia] y sus remedios". Así, por ejemplo, hay que estudiar malas inteligencias tales como las que se producen en lo que el autor llama "la superstición del significado propio" (de un vocablo o de una expresión). A tal fin es menester llevar a cabo lo que los retóricos anteriores habían a veces incluido en sus propósitos, pero no habían ejecutado nunca: analizar el lenguaje y sus funciones. La retórica es, pues, verdaderamente, un estudio filosófico. En cuanto a Chaïm Perelman (v.) y L. Olbrechts-Tyteca, han expresado sus puntos de vista sobre la retórica en sus obras *Rhétorique et philosophie* [1952], especialmente Caps. I, III y VI, y *Traite de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 2 vols. [1958], especialmente "Introducción", de la que hay trad. esp.: *Retórica y Lógica* [1959], en Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. N[9] 20, Segunda serie. De acuerdo con estos autores, el objeto de la retórica es "el estudio de los medios de argumentación que no dependen de la lógica formal y que permiten obtener o aumentar la adhesión de otra persona a la tesis que se proponen para su asentimiento". No es, pues, justo, según ellos, usar el término 'retórica' en el sentido despectivo que tiene en el lenguaje ordinario. Más bien hay que volver al uso de Aristóteles y de muchos autores antiguos. Esto parece tanto más plausible cuanto que ciertas disciplinas (como la ética, la política y buena parte de la "filosofía general") contienen solamente opiniones plausibles que deben ser "demostradas" mediante argumentos también meramente plausibles. Tales argumentos son los que tienen sus premisas "abiertas" y constantemente sometidas a revisión. Con esto se enlaza el mencionado concepto de retórica con la idea de Perelman sobre la diferencia entre filosofías primeras y filosofías regresivas a que nos hemos referido al final del artículo Protofilosofía (v.), diferencia que constituye uno de los temas de la filosofía neodialéctica del grupo de Zürich, partidario, según hemos indicado, de la adopción de principios continuamente "révisables".

Para léxicos en la antigua retórica: J. C. T. Ernesti, *Lexicon technologiae Graecorum rhetoricae*, reimp., 1962. — Id., íd., *Lexicón technologiae Latinorum rhetoricae*, reimp., 1962.

Sobre historia de la retórica, además de las obras citadas en el texto del artículo, véase: R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt*, reimp., 1962. — Alfonso Reyes, *La antigua retórica*, 1942, reimp. en *Obras completas*, XIII (1961). — George Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, 1963. — Armando Plebe, *Breve storia della retorica antica*, 1961. — M. Buccellato, *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, 1953. — S. Robert, F. S. C., "Rhetoric and Dialectic: According to the First Latin Commentary on the Rhetoric of Aristotle", *The New Scholasticism*, XXXI (1957), 484-98. — L. Virginia Holland, *Counterpoint. Kenneth Burke and Aristotle's Theories of Rhetoric*, 1959. — Antonio Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, 1962. — Karl Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, 1957 [Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philoll-hist. Klasse. XLIX, 3]. — Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicerón. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, 1961. — Richard McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages", *Spéculum*, XVII (1942), 1-32. — C. S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic*, 1928. — Th. M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, 1930 [Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 7]. — D. L. Clark, *Rhetoric*, 1953. — Wilbur S. Howell, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, 1956 [incluye estudio de los "ramistas ingleses" y de la lógica y retórica de Descartes y Port-Royal].

Para los estudios actuales, además de las obras mencionadas de I. A. Richards y Chaïm Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, véase: Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, 1958. — Henry W. Johnstone, Jr., *Philosophy and Argument*, 1959. — Maurice Natanson y Henry W. Johnstone, Jr., eds., *Rethoric and Philosophical Argumentation*, 1964.

REUCHLIN (JOHANNES) (1455-1522) nació en Pforzheim (Baden), estudió en la Universidad de Basilea y fue durante un tiempo profesor de Jurisprudencia en Tubinga. En el curso de dos viajes que hizo a Florencia (1482, 1490) entró en contacto con algunos de los platónicos de la Academia Florentina (v.) —Marsilio Ficino, Pico della Mirandola— y se interesó sobre todo por la tradición cabalística

(véase CABALA). Conocedor del griego y luego del hebreo, que comenzó a estudiar en 1492, y del que publicó una de las primeras gramáticas, Reuchlin desarrolló un pensamiento cabalístico, fundado en la creencia en el poder de la palabra. A su entender, los misterios divinos se expresan mediante la palabra revelada y, en general, las palabras, y sus combinaciones —así como las combinaciones silábicas— fueron consideradas por Reuchlin como reveladoras de la esencia de las cosas. Al arte cabalístico unió Reuchlin una numerología de carácter pitagórico. El pensamiento de Reuchlin tiene un fuerte carácter "sincretista" (véase SINCRETISMO); aunque la domina el cabalismo se hallan en él también elementos pitagóricos, platónicos, órficos, zoroástricos — todos los cuales considera como precedentes de la teología cristiana.

Consultado por el Emperador acerca de la propuesta del judío converso Johann Pfefferkorn de quemar todos los libros hebreos por ser contrarios a la fe cristiana, Reuchlin respondió defendiendo a los libros hebreos que no contuvieran ataques al cristianismo. Al escrito *Handspiegel*, de Pfefferkorn, respondió Reuchlin con su *Augenspiegel* (1511), y luego con varios escritos que suscitaron grandes polémicas. Los teólogos de Colonia, que se oponían a Reuchlin, fueron objeto de un ataque, la *Defensio Reuchlini contra calumniatores suos Colonienses* (1513). Muchos humanistas alemanes —como Crotus Rubianus y Ulrich von Hütten— salieron en defensa de Reuchlin y publicaron la célebre *Epistola obscurorum virorum*. A la muerte de Reuchlin Erasmo publicó el diálogo titulado *Apotgeosis Capniosis* [del nombre 'Capnio', que tenía Reuchlin].

Obras principales: *De verbo mirifico libri tres*, 1494. — *De arte cabbalistica libri tres*, 1517 (ambos reimp. en 1 vols., 1963). — Edición de correspondencia: *Briefwechsel*, por L. Geiger, 187Θ, reimp., 1963.

Véase L. Geiger, *J. R., Sein Leben und seine Werke*, 1871. — K. Schiffmann, *J. R. in Linz*, 2° ed., 1929.

REVELACIÓN es, en sentido general, manifestación o descubrimiento de algo oculto. En teología se llama *revelación* a la manifestación por Dios al hombre de una verdad o de un grupo de verdades. Cuando esta revelación se refiere al contenido de la religión, las religiones que la admiten se llaman *religiones reveladas*. La revelación puede ser natural o sobrenatural. La primera concierne a la manifestación de la existencia de Dios por medio de la creación. La segunda se refiere a una comunicación especial de Dios al hombre por medio de la palabra o por medio de ciertos signos. El contenido de lo revelado en la revelación sobrenatural puede ser un conjunto de verdades (o de mandamientos) que son conocidos del hombre, pero que quedan entonces reafirmados por su procedencia divina, o un conjunto de misterios inaccesibles a la razón humana pero aceptables en virtud de constituir la palabra divina.

Varios problemas se plantean con respecto a la revelación. Unos son de naturaleza preponderantemente religiosa y teológica; otros, de índole predominantemente filosófica.

Entre los problemas religiosos y teológicos mencionamos los siguientes: (1) Cómo es posible la revelación; (2) Cuáles son las garantías para que una revelación sea considerada como auténtica; (3) Cuál es la diferencia entre una revelación dada en un momento de la historia y una revelación de tipo continuo.

Entre los problemas filosóficos destaca uno: el de la relación entre la revelación y la razón. Tres posiciones fundamentales pueden adoptarse al respecto: (I) La revelación es opuesta a la razón, pues lo que se revela es inaccesible a ella; (II) La revelación coincide con la razón; (III) La revelación es superior a la razón. En el primer caso se pueden dar dos opiniones: (Ia) La oposición no muestra la falsedad de la revelación, sino la debilidad de la razón; (Ib) La revelación no puede ser verdadera por oponerse a la razón. En el segundo caso se supone que la racionalidad de Dios, de la realidad y del hombre son substancialmente las mismas y las únicas posibles. En el tercer caso se rechaza que verdad revelada y verdad racional sean iguales u opuestas y se declara que se hallan en relación de subordinación de la segunda a la primera. La verdad revelada no contradice entonces la verdad racional, pero la trasciende infinitamente.

Revelación en sentido religioso: R. Seeberg, *Offenbarung und Inspiration*, 1908. — Friedrich Gogarten, *Von Glauben und Offenbarung*, 1923. — K. Bornhausen, *Die Offenbarung*, 1928. — R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 1931.

Sobre filosofía y revelación y filosofía de la revelación: H. Bavinck, *Philosophie der Offenbarung*, 1909. — M. Cordovani, *Rivelazione e filosofia*, 1923. — E. Brunner, *Philosophie und Offenbarung*, 1925. — D. Draghicesco, *Vérité et Révélation*, 2 vols., 1934. — H. Roberts, S. J., *Wijsbegeerte en Openbaring*, 1948. — A. Marc, S. T., *Raison philosophique et religion révélée*, 1955. — Otto Samuel, *Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe. Eine meontologische Untersuchung der holistischen Offenbarung*, 1958. — K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962. — Albert C. de Veer, " 'Reuelare - reuelatio'. Elements d'une étude sur l'emploi du mot et sur sa signification chez Saint Augustin", *Recherches augustiniennes*, II (1962), 331-57.

Análisis de 'ser revelado': Julian Hartt, *Being Known and Being Revealed*, 1957.

Obras principalmente históricas: Richard Kroner, *Spéculation and Revelation in pré-Christian Philosophy*, 1956. — Id., íd., *Spéculation and Révélation in the Age of Christian Philosophy*, 1959. — *Spéculation and Revelation in Modern Philosophy*, 1961. — H. D. McDonald, *Theories of Révélation. A Historical Study 1860-1960*, 1963.

REVERSIBILIDAD, REVERSIBLE. Véase IRREVERSIBILIDAD, IRREVERSIBLE.

REY HEREDIA (JOSE MARÍA) (1818-1861) nació en Córdoba y fue (desde 1844) profesor de Lógica en el Instituto de Ciudad Real, y (desde 1843) profesor de Psicología y Lógica en el Instituto de Madrid. Rey y Heredia es considerado como el más importante kantiano español del siglo XIX. Sin embargo, Rey y Heredia difería de Kant en varios puntos. Por lo pronto, aunque consideraba que las matemáticas no procedían de la experiencia, las desligaba todavía más de la experiencia que el propio Kant. Las entidades matemáticas son, según Rey y Heredia, el producto de la actividad del espíritu, especialmente del orden temporal "subjetivo" v de varios conceptos del entendimiento. Por otro lado, Rey y Heredia estimaba que las intuiciones puras del espacio y del tiempo y los conceptos fundamentales

tales como la fuerza, el infinito, etc., son conceptos metafísicos, que no deben ser rechazados y cuya anterioridad a la experiencia debe reconocerse.

La obra principal de Rey y Heredia es: *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*, 1865 [póstuma]. — Durante su vida Rey y Heredia publicó varios textos para la enseñanza de la filosofía en los Institutos: *Curso de Psicología y Lógica*, 1849, 10» ed., 1872 [en colaboración con Felipe Monlau]. — *Elementos de Ética o Tratado de Filosofía Moral*, 1853, reimp., 1922.

RIBOT (THÉODULE) (1839-1916) nac. en Guingamp (Bretaña), profesor en la Sorbona desde 1885 y en el Collège de France desde 1888, ha trabajado sobre todo en el terreno de la psicología positiva y experimental, que ha querido liberar de toda metafísica y aun de toda filosofía. Desde este punto de vista el nombre de Th. Ribot podría excluirse de la historia de la filosofía. Sin embargo, la influencia ejercida por su obra sobre la filosofía misma y el alcance amplio de sus teorías psicológicas le otorgaron un papel preponderante en la filosofía francesa de su época. Ribot rechazó toda psicología de carácter introspectivo, del tipo de la de Maine de Biran o de la del positivismo espiritualista, y subrayó la necesidad de atenerse a la experiencia en el mismo sentido en que ésta había sido concebida en Francia por Taine y en Inglaterra por Spencer, John Stuart Mill y Bain. Pero el rechazo de la metafísica se refería tanto al esplritualismo como al materialismo: la psicología debe permanecer, según Ribot, neutral frente a toda interpretación extraempírica y atenerse a los fenómenos y a sus leyes. De ahí la tendencia a un cierto fenomenismo que se manifiesta cada vez que Ribot pretende delimitar la realidad del hecho psicológico, único modo de constituir una ciencia "objetiva", y de ahí también la inclinación hacia el tratamiento de los fenómenos mórbidos, que facilitan la comprensión de todo proceso psíquico. Ribot consagró también una parte importante de su obra al examen de los fenómenos afectivos, que estimaba preponderantes sobre los puramente intelectivos, excesivamente subrayados, a su entender, por los psicólogos y filósofos anteriores.

La influencia de Ribot fue muy amplia. Sin que puedan considerarse como estrictamente adheridos a su "escuela", han partido de sus puntos de vista metodológicos autores como Alfred Binet (nac. Niza: 1857-1911), que fundó *L'Année psychologique* (1895) y trabajó en los problemas de psicología experimental y en la dilucidación de los problemas psicológico-filosóficos en sentido próximo al de Ribot *(La psychologie du raisonnement*, 1886. — *Le magnétisme animal*, 1886. — *Introduction à la psychologie expérimentale*, 1894. — *Les altérations de la personnalité*, 1894.— *L'âme et le corps*, 1905); Frederic Paulhan (nac. Nimes: 1856-1931), que intentó ampliar el cuadro del asociacionismo mediante una crítica de los aspectos abstractos de éste *(L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, 1889) y que se consagró principalmente a estudios caracterológicos *(Les Caractères*, 1894. — *Les mensonges du caractère*, 1905), inclinándose a un cierto ficcionalismo *(Le mensonge du monde*, 1921); Jules Payot (nac. Chamonix: 1859-1940), que se distinguió por sus estudios sobre la voluntad *(L'éducation de la volonté*, 1893. — *Le travail intellectuel et la volonté. Suite à l'éducation de la volonté*, 1909) y sobre la creencia (*De la croyance*, 1896); Henri Piéron (nac. 1881 en Paris), que defendió la estrecha vinculación del cerebro con el pensamiento contra toda forma de "esplritualismo" *(Le cerveau et la pensée*, 1923) y la vinculación de la memoria al proceso orgánico (*L'évolution de la mémoire*, 1920) y ha publicado otros numerosos estudios psicológicos y psicofisiológicos *(Le problème physiologique du sommeil*, 1912. — *Phychologie expérimentale*, 1927. — *Les sensibilités cutanées*, 2 vols., 1928. — *La sensation, guide de vie*, 1945. — *La psychologie différentielle*, 1949), algunos de ellos en el *Traité de Psychologie*, de Dumas (Cfr. *infra)* (así: *L'attention; y L'habitude et la mémoire*, en el tomo IV; *Psychologie zoologique*, en el tomo VIII). Mucho más independientes de Ribot, pero adoptando en el fondo los mismos supuestos de que emergía la psicología de éste son autores como Pierre Janet (nac. París: 1859-1947), que se inclinó, de todos modos, al reconocimiento de la importancia de la autorreflexión interna y que reconoció el carácter sintético de las operaciones de la conciencia, tendiendo con ello a un contingentismo y a un pluralismo *(L'automatisme psychologique*, 1899; *Neuroses et idées fixes*, 2 vols., 1898; *Les médications psychologiques*, 3 vols., 1919; *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments*, 2 vols., 1926; *L'évolution de la mémoire et la haine*, 1930; *Les débuts de l'intelligence*, 1935); Georges Dumas (1862-1946), autor de varias obras psicológicas (La *tristesse et la joie*, 1900 [tesis]. — *Le sourire et l'expression des émotions*, 1906. — *Le surnaturel et les dieux dans les maladies mentales*, 1946. — *La vie affective*, 1948) y cuyo *Traité de Psychologie* (2 vols., 1924) y, sobre todo, la dirección del monumental *Traité de Psychologie* (10 vols., 1930 y sigs.; hay trad. esp.: *Nuevo tratado de psicología)* coronaba la obra iniciada por Ribot y por los trabajos del Laboratorio de Psicología Experimental fundado (1889) en la Sorbona.

Obras: *Quid David Hartley de consociatione idearum senserit*, 1872 (tesis). — *L'hérédité psychologique*, 1873. — *La Psychologie anglaise contemporaine*, 1879. — *La Psychologie allemande contemporaine*, 1879. — *Les maladies de la mémoire*, 1881. — *Les maladies de la volonté*, 1883. — *Les maladies de la personnalité*, 1885. — *Psychologie de l'attention*, 1885. — *La psychologie des sentiments*, 1896. — *L'Évolution des idées générales*, 1897. — Essai *sur l'imagination créatrice*, 1900. — *La logique des sentiments*, 1905. — *Essai sur les passions*, 1907. — *Problèmes de psychologie affective*, 1909. — La *vie inconsciente et les mouvements*, 1914. — Véase S. Krauss, *Théodule Ribots Psychologie*, 1905. — G. Dumas, *Théodule Ribot*, 1925. — Varios autores, *Centenaire de Théodule Ribot. Jubilé de la psychologie scientifique française*, 1939.

RICARDO DE MIDDLETON o Ricardus de Mediavilla (t entre 1300 y 1309), llamado el *doctor solidus*, uno de los maestros franciscanos de Oxford (VÉASE), maestro asimismo en París y preceptor, en Ñapóles, de los hijos de Carlos II, mostró, como todos los otros maestros oxonienses, una decidida inclinación hacia la experiencia —entendida, por supuesto, en el más amplio sentido, que incluye, como muy principal, la experiencia interior— no reñida en modo alguno con la especulación. Las influencias ejercidas sobre él por San Agustín y San Buenaventura no

parecen, sin embargo, ser tan importantes como las que se manifestaron, por ejemplo, en Juan Pecham. Por el contrario, Ricardo de Middleton admite, sobre todo en el problema del conocimiento mediante el intelecto agente y en la demostración de la existencia de Dios, posiciones muy próximas a las sustentadas por los dominicos y en particular por Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, algunos autores señalan que no hay en Ricardo de Middleton una "tendencia tomista", sino más bien lo contrario, de modo que en toda su especulación se atuvo estrictamente a las directivas marcadas por las condenaciones de Tempier (1277) y de Roberto Kildwardby. Esto se mostraría especialmente en su negativa a admitir la materia como principio de individuación y en su rechazo de la concepción de lo universal como algo que existe actualmente en los individuos. La distinción real entre la esencia y la existencia era asimismo negada por Ricardo de Middleton; tal distinción era para él una *distinctio rationis.* Lo mismo que Juan Pecham y que Duns Escoto, Ricardo de Middleton consideraba como *posible* la creación inmediata por Dios de una materia sin forma. Ahora bien, estas negaciones, y los intereses científicos que lo aproximaron a las tesis antinecesitarias y voluntaristas que se abrieron camino en todo el siglo XIV tanto en Oxford como en París no impidieron que Ricardo de Middleton intentara, a su vez, una síntesis doctrinal en la cual los elementos aristotélicos aparecieron como atenuados dentro de una filosofía de tendencia conciliadora. En la teoría del conocer y en la teología, Ricardo de Middleton parece aproximarse, pues, al tomismo; en la teoría del mundo y de los compuestos parece aproximarse más a la tradición de San Buenaventura, tal como fue elaborada por la mayor parte de los maestros de Oxford.

Entre las principales obras filosóficas y teológicas de Ricardo de Middleton figuran las *Quaestiones disputatae, Quodlibeta Tria,* un *Commentum super IV Sententiarum, y* un escrito *De Gradu Formarum.* El comentario apareció editado en Venecia (1489, 1509), junto con los tres *Quodlibeta* (los cuales, por lo demás, fueron editados separadamente: Venecia, 1507, 1509; París, 1510, 1519, 1529). Reimp. de la ed. de 1591, en 4 vols., del Comentario de las Sentencias, 1963. — Una de las cuestiones disputadas ha sido incluida en la colección de obras de San Buenaventura impresa en la edición de Quaracci, 1883. Edición de textos inéditos: *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes,* por R. Zavaloni, O. F. M., 1951, en la série *Philosophes médiévaux,* II. — Para los escritos de Ricardo de Middleton véase A. G. Little, *The Gray Friars in Oxford,* 1892. — Véase Edg. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine,* 1925 [Spicilegium sacrum Lovaniense, 7]. — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century,* 1930, págs. 211-76. — Palmez Rucker, *Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Doctor Solidus,* 1934 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXXI, 1]. — J. Reuss, *Die theologische Tugend der Liebe nach R. von M.,* 1935. — R. Zavaloni, *op. cit. supra.*

RICARDO DE SAN VICTOR, o de SANCT VICTOR († 1173), discípulo y seguidor de Hugo, siguió también la tendencia mística no incompatible con la integración dentro de ella de las llamadas ciencias profanas y en particular de la meditación teológica. El agustinismo anselmiano resuena con particular vigor en la obra de Ricardo de San Victor, quien, al igual que Hugo, considera la *contemplatio,* y especialmente el último grado del *raptus mentis* o *alienatio mentis,* como el término final de una escala ascendente cuyos peldaños inferiores pueden ser la *cogitatio* y la *meditatio.* La preparación del alma para su itinerario hacia Dios no es, pues, incompatible con la elaboración teológica, inclusive dentro del cauce de la dialéctica. Más aun: el ascenso se verifica también por medio de una especie de analogía de lo real con lo sensible, el cual efectivamente muestra algo, aunque sólo sea su carencia ontológica. Las pruebas de la existencia de Dios y de los misterios utilizan todos estos accesos, que fueron elaborados en un sentido muy parecido por Santo Tomás de Aquino, y ello hasta el punto que, por lo menos en este aspecto, el pensamiento teológico de Ricardo parece estar situado en un camino intermedio entre el anselmiano y el tomista, como está situado, por lo demás, en una vía intermedia entre San Anselmo y Duns Escoto.

Los principales escritos teológicos de Ricardo de Saint Victor son los seis libros *De Trinitate* y el tratado *De verbo incarnato.* Los más importantes escritos místicos son: *De praeparatione animi ad contemplationem seu Liber dictus Benjamin minor.* — *De gratia contemplationis seu Benjamin maior.* — *De statu interioris hominis.* — *De exterminatione mali et promotione boni.* — *De quatuor gradis violentae charitatis.* — Edición de obras en Venecia (1506). Otras ediciones: Venecia (1592), París (1518, 1540), Lyon (1534), Colonia (1621), Rouen (1650). La edición de Rouen ha sido reimpresa por Migne, *Patrologia latina,* t. CLXXVII. Edición de *Sermons et Opuscules spirituels inédits,* I, 1951, texto latino, introducción y notas por J. Chatillon y W. J. Tulloch. — Ed. de *De quatuor gradis,* etc.: *Les quatre degrés de la violente charité,* con introducción y notas por G. Dumeige, 1954. — Ed. de *Liber exceptionum,* por J. Chatillon, con introducción y notas, 1958 [Textes philosophiques du moyen âge, 5]. — *De Trinitate,* ed. crítica, introducción y notas por Jean Ribaillier, 1958 [Textes philosophiques du moyen âge, 6]. — *De Trinitate,* texto, traducción y notas por G. Salet, S. J., 1959 [Sources chrétiennes, 63]. — Véase Wilhelm Kaulich, *Die Lehren des Hugo und Richard von S. Victor,* 1864. — G. Buonamici, *Riccardo di S. Vittore: saggio di studi sulla philosophia mistica del secolo XII,* 1898. — J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor,* 1907. — E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint Victor,* 1925. — Carmelo Ottaviano, "Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero" en *Memorie della Reale Accademia naz. dei Lincei,* IV (1933). — Marcel Lenglart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint Victor,* 1935. — G. Dumeige, *fl. de Saint Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* 1952. — R. Roques, *Structure théologique de la Gnose à R. de S. V.,* 1962.

RICARDO SWINESHEAD. Véase SWINESHEAD (RICARDO).

RICKERT (HEINRICH) (1863-1936), nacido en Danzing, profesó en la Universidad de Friburgo desde 1894 y en la de Heidelberg desde 1916 como sucesor de Windelband. Adalid con este último de la llamada escuela de Baden y afi-

liado, por lo tanto, al movimiento de renovación kantiana igualmente opuesto al positivismo y a la metafísica, su filosofía representa una profundización y sistematización de las tendencias bosquejadas por Windelband. Preocupado por una fundamentación lógica y metodológica de la historia y, a través de ella, de la ciencia cultural en general, establece, como Windelband, una distinción entre las ciencias de la Naturaleza y las ciencias de la cultura. Pero lo que para Windelband se cifra simplemente en su carácter nomotético o en su carácter ideográfico, para Rickert consiste en una oposición formal entre las ciencias generalizantes y las ciencias individualizadoras. Las primeras, que comprenden toda la ciencia natural, se ocupan de sus objetos abstrayendo de los casos particulares las leyes generales; las segundas se aplican a lo particular, con lo cual no se indica que haya de eliminarse de ellas la causalidad, pues existen, según Rickert, relaciones causales particulares en las que la identidad de la causa y el efecto es sustituida por una peculiar desigualdad. La diferencia entre el método naturalista y el método cultural es, pues, por lo pronto, una diferencia formal. Pero a ella se agrega cierta oposición material entre Naturaleza y cultura, oposición que puede resumirse mediante la indicación de que en esta última hay siempre una referencia a los valores. Los valores que, siguiendo los precedentes de Lotze, son aquello de lo cual no puede predicarse el ser, sino el valer, constituyen el fundamento de la ciencia cultural y la única salida para evitar el relativismo historicista. La ciencia no reproduce la realidad, necesariamente heterogénea, continua e irreductible, pero la transforma y simplifica. Esta transformación, cuya referencia al sujeto trascendental es evidente, tiene lugar tanto en la ciencia natural como en la cultural, pero mientras en la primera se trata, por así decirlo, de cubrir la realidad con conceptos universales, en la segunda se efectúa una conceptuación individualizadora y avaloradora, que da significación e importancia a lo que se pone bajo la dependencia del reino de los valores. Estos valores se insertan también, por otro lado, en el reino de la ciencia natural, conforme a la concepción de la verdad como un "deber ser verdadero". Los valores, que de este modo forman el campo propio de la reflexión filosófica, superan lo relativo, temporal e histórico para constituir un reino supra-histórico, absoluto y trascendente. La validez absoluta del valor otorga a la ciencia cultural su objetividad y la hace merecedora de figurar en el mismo plano de dignidad científica que la ciencia de la Naturaleza. Los valores se realizan en la historia, pero de un modo imperfecto y contingente. Justamente el problema de la relación entre la realidad y el valor o, dicho de otro modo, entre lo relativo y lo absoluto constituye para Rickert el problema de una posible metafísica que es, a la vez, una concepción del mundo y de la vida. La reflexión de Rickert sobre el problema de la avaloración o referencia a los valores representa para él, al mismo tiempo, una crítica del pragmatismo y de la filosofía de la vida: el pragmatismo se niega a reconocer el carácter absoluto de los valores; la filosofía de la vida llega a lo sumo a conceder a la vida el valor supremo. Contra esta tesis acentúa Rickert la superioridad de la cultura objetiva, la necesaria sumisión de los valores vitales inferiores a los valores espirituales superiores. En este primado de los valores superiores y en la investigación de la relación existente entre la realidad y el valor se encuentra la puerta de acceso al sistema total de la filosofía. Como trascendentes a la realidad material y mental, los valores son absolutos, pero la subordinación de la realidad al valor hace necesaria una indagación del sentido de esa última, sentido que solamente puede descubrirse mediante un análisis de la avaloración, esto es, de la referencia en que se halla cada suceso particular con respecto a aquel reino trascendente. El sistema de la filosofía queda constituido de este modo no sólo por una lógica y metodología de las ciencias, sino también por una comprensión de los valores y por una interpretación del sentido de la realidad. Las tendencias neofichtianas y neohegelianas que se manifiestan al lado de las propiamente neokantianas en la filosofía de Rickert quedan evidenciadas en esta inserción de la reflexión filosófica en el dominio del sentido, pues al concebir el mundo en su totalidad se hace algo más que proceder a su explicación. Las dificultades que implica el sistema de Rickert y que se refieren casi todas a la falta de una firme tabla de valores filosóficamente fundada son obviadas por él mediante la idea del "sistema abierto" que niega la posibilidad de llegar a la formación de un sistema total de las categorías. Este sistema debe ser, en todos los casos, conceptual; contra toda filosofía de la vida y de la existencia, contra el intuitivismo fenomenológico subraya Rickert en todas partes la superioridad del concepto único que, a su entender, puede abarcar la realidad.

Obras principales: *Zur Lehre von der Definition*, 1888 (trad. esp.: *Teoría de la definición*, 1960 [México. Centro de Estudios Filosóficos, Cuad. 9]). — *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, 1892, 6ª ed., 1928 *(El objeto del conocimiento. Contribución al problema de la trascendencia filosófica).* — *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896-1902, 5ª ed., 1929 *(Los límites de la conceptuación naturalista. Introducción lógica a las ciencias históricas).* — *Kurturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1922, varias edic.). — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1907 [publicado antes en *Festschrift Kuno Fischer*, 1904], 3ª ed., 1924 (trad. esp.: *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, 1961)]. — "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", *Logos*, II (1911-1912), 26-78; ed. separada, 1924 ("El Uno, la Unidad y lo Uno. Observaciones sobre la lógica del concepto de número"). — "Vom System der Werte", *Logos*, IV (1913), 295-327 ("Del sistema de los valores"). — *Die Philosophie des Lebens*, 1920, 2ª ed., 1922 *(La filosofía de la vida).* — *System der Philosophie. I. Grundlegung*, 1922 *(Sistema de filosofía. I. Fundamentos).* — *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, 1924 *(Kant como filósofo de la cultura moderna. Un ensayo histórico-filosófico).* — *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, 1930 *(La lógica del predicado y el problema de la ontología).* — *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*, 1931 *(La tradición de Heidelberg en la filosofía alemana).* —

Grundprobleme der Philosophie, Méthodologie, Ontologie, Anthropologie, 1934 *(Problemas fundamentales de filosofía, metodología, ontología, antropología)* — *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie,* 1939 *(Inmediatez e interpretación del sentido. Ensayos para la estructuración del sistema de la filosofía.* Recopilación postuma de trabajos publicados en *Logos* de 1925 a 1929). — Autoexposición en *Deutsche sistematische Philosophie nach ihren Gestaltern,* t. II (1934). — Véase Fanny Lowtsky, *Studien zur Erkenntnistheorie. Rickerts Lehre über die logische Struktur der Naturwissenschaften und der Geschichte,* 1910 (Dis.). — O. Schiunke, H. *Rickerts Lehre vom Bewusstsein. Eine Kritik,* 1912. — E. Spranger, "Rickerts System", Logos, XII (1923). — W. Schirren, *Rickerts Stellung zum Problem der Realität,* 1923. — A. Dirksen, *Individualität als Kategorie. Ein logisch-erkenntnistheoretischer Versuch in Form einer Kritik der ausführlichem dargestellten Individualitätslehre Rickerts,* 1926. — A. Faust, *H. Rickert und seine Stellung inerhalb der Philosophie der Gegenwart,* 1927. — Federico Federici, *La filosofia dei valori di H. Rickert,* 1933. — G. Ramming, *Karl Jaspers und H. Rickert. Existentialismus und Wertphilosophie,* 1948. — Pedro Laín Entralgo, "El problema de la historiografía en Rickert y en Dilthey" (1942), en el volumen del autor titulado *Vestigios* (1948), págs. 201-33. — A. Miller-Rostowska, Das *Individuelle als Gegenstand der Erkenntnis. Eine Studie zur Geschichtsmethodologie H. Rickerts,* 1955.

RICOEUR (PAUL) nac. (1913) en Valence (Drôme), ha profesado en varios Liceos (entre ellos, Colmar, Nancy y Rennes) y en la Universidad de Estrasburgo. Actualmente es profesor en la Sorbona. Aunque no puede situarse a Ricoeur estrictamente dentro del movimiento fenomenológico, parte considerable de su obra puede comprenderse con relación al método y temas de la fenomenología, tanto de Husserl como, y sobre todo, de Scheler, y también de Pfänder. Puede asimismo comprenderse en relación con muchas ideas de Heidegger, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty. En muchos casos los pensamientos desarrollados por Ricoeur surgen de un diálogo crítico con los filósofos mencionados. Fundamental ha sido en Ricoeur, además, su encuentro con el pensamiento de Gabriel Marcel y su relación íntima con el grupo personalista de *Esprit* dirigido por Emmanuel Mounier.

Característico del pensamiento de Ricoeur es una actitud esencialmente "afirmativa" frente al "negativismo" de algunos filósofos existenciales o existencialistas. Tal actitud se refiere primariamente a la afirmación y, por así decirlo, reconciliación del hombre entero con su mundo, con el fin de superar el estadio en el cual la unidad ha sido rota — el estadio del "mundo roto" en palabras de Marcel. La reconstitución de dicha unidad se efectúa a base del reconocimiento de la trascendencia, que es reconocimiento del "misterio". Ello, sin embargo, no significa entregarse a una filosofía irracionalista y oscura; el misterio no es para Ricoeur incompatible con la claridad, sino es el que hace posible la claridad como claridad profunda. El empleo del método fenomenológico es a tal fin indispensable, pues sólo mediante el mismo puede llegarse a la comprensión de los fenómenos estudiados. Estos fenómenos son para Ricoeur fenómenos humanos — en cuanto lo humano está ligado al mundo y suspendido en lo trascendente. De ellos se ha ocupado Ricoeur hasta ahora especialmente de la voluntad y del problema del mal.

En lo que toca a la voluntad, Ricoeur ha tratado de los varios grados de acción voluntaria (decisión, acción, consentimiento), indicando en qué respectos cada uno de estos grados de acción voluntaria es describible y en qué respectos trasciende toda descripción. Fundamental en el examen de Ricoeur es la relación entre la conciencia y el cuerpo, lo que le ha llevado a una fenomenología del cuerpo y a un análisis de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. El estudio de la acción voluntaria supone asimismo un estudio de lo involuntario, que no es siempre lo necesario, pero que plantea la cuestión de la conciliación entre la voluntad y la naturaleza. La libertad es considerada como una conciliación de lo voluntario y de lo involuntario.

En lo que respecta al mal, Ricoeur ha retomado la cuestión de la voluntad, pero esta vez en relación con "la falta", la cual ha alterado las condiciones o estructuras de lo voluntario y de lo involuntario. Ello equivale a un análisis del hombre como "ser falible" — falibilidad que no consiste solamente en la orientación hacia el mal, sino también en la caída en el error. El estudio de las estructuras de la falibilidad lleva a un examen más a fondo de la realidad humana con sus diversos poderes "teóricos" (entendimiento, imaginación, etc.) y "prácticos" (decisión, elección, etc.), los cuales están íntimamente relacionados entre sí. Base del mencionado estudio es una descripción de las diversas dimensiones de "la falta" (mancha, pecado, culpabilidad), que lleva a Ricoeur, entre otras cosas, a distinguir "culpa" y "pecado", pero que lo lleva asimismo a tratar de arraigar estas dimensiones en el hecho fundamental del "servo albedrío". La explicación de este hecho es usualmente mítica, y Ricoeur procede, según ello, a examinar los diversos mitos, y en particular los cuatro mitos fundamentales (el de la creación, el del Dios malvado, el de la caída y el del alma desterrada) que han aparecido dentro del ámbito del pensamiento cristiano o paracristiano. Estos mitos están estrechamente relacionados entre sí, y cada uno de ellos lleva al otro sin que ninguno pueda eliminarse dentro de su estructura "circular".

Escritos principales: "L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques", *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest, 4* (Enero-Marzo, 1940), 1-28. — K. Jaspers et la philosophie de l'existence, 1947 [en colaboración con M. Dufrenne; págs. 173-393 son de P. R.]. — *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* 1948. — "Le renouvellement de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence", en *Le problème de la philosophie chrétienne,* 1949, págs. 43-67. — "Husserl et le sens de l'histoire", *Revue de Métaphysique et de Morale,* LIV (1949), 280-316. — *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire,* 1950. — "Analyses et problèmes dans *Idées II* de Husserl", *Revue de Métaphysique et de Morale,* LVI (1951), 357-94 y LVII (1952), 1-16. — "Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", *Revue Philosophique de Louvain,* LII (1954), 75-109. — *Histoire et Vérité,* 1955 [Colección de artículos, entre ellos: "Objectivité et subjectivité en histoire" (1953), "L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai" (1954), "Le christianisme et le sens de l'histoire" (1951), "Vérité et mensonge"

(1951), "Travail et Parole" (1953), "Vraie e fausse angoisse" (1953)]. — "Négativité et affirmation originaire", en *Aspects de la dialectique,* 1956, págs. 101-24 [Recherches de philosophie, 2]. — *Être, essence et substance chez Platon et Aristote,* 1957 [Les Cours de Sorbonne; mimeog.]. — *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité.* I. *L'homme faillible,* 1960; II. *La symbolique du mal,* 1960. — "Histoire de la philosophie et historicité", ponencia de P. R. seguida de discusión en *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour de A. Toynbee sous la direction de R. Aron,* 1961 [Congrès et Colloques. III. Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 10-19 julio, 1958]. — "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique", ponencia de P. R. seguida de discusión en *Archivio di Filosofia* [Il problema délia Demitizzacione. Atti del Convegno. Roma, 16-21 enero, 1961], 1961. — "Herméneutique et réflexion", *ibid.,* 11-16 enero, 1962, 1962. — Bibliografía de P. R. por Dirk F. Vansina, "Bibliographie de P. R. 'jusqu'au 30 juin 1962)", *Revue philosophique de Louvain,* LXVII (1962), 394-413.

Véase Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement,* vol. II, 1960, págs. 563-79 [Phaenomenologica, 6]. — Alphonse de Waelhens, "Pensée mythique et philosophie du mal", *Revue philosophique de Louvain,* LXII (1961), 315-47. — Véase asimismo discusión sobre la *Philosophie de la volonté, I* (1950) en "L'unité du volontaire et de l'involontaire", *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* XLV (1951).

RIEHL (ALOIS) (1844-1924), nacido en Bozen (Tirol), fue "profesor extraordinario" de filosofía (1873-1878) y profesor titular (1878-1882) en Graz, y también profesor en Friburgo i.B. (1882-1896), Kiel (1896-1898), Halle (1898-1905) y Berlín (desde 1905). Su pensamiento osciló entre el kantismo y el positivismo, elementos inseparables para Riehl de la crítica filosófica de las ciencias. El kantismo enseña que el conocimiento es una síntesis; el positivismo, que no hay otro saber posible que el saber de las relaciones fenoménicas. La filosofía se reduce, por lo tanto, a teoría del conocimiento, y debe eliminar, como infundada, la metafísica. La teoría del conocimiento es "la ciencia fundamental". Ahora bien, el tipo de conocimiento del cual debe partir la teoría del conocimiento es el conocimiento empírico — siempre que se entienda por 'empírico' el tipo de saber que incluye las percepciones sensibles y las operaciones por medio de las cuales tales percepciones se ordenan, comparan, etc. Las percepciones no son "inmanentes" al sujeto percipiente, porque una percepción se justifica como tal porque hay, o puede haber, un objeto percibido. Este objeto no es una "cosa en sí"; es una realidad cognoscible. No es tampoco el resultado de una actividad sintética del sujeto. Riehl rechaza todas las interpretaciones idealistas del kantismo para defender una interpretación muy próxima a lo que ha sido llamado "realismo (VÉASE) crítico".

El tipo ejemplar de conocimiento es, según Riehl, el conocimiento proporcionado por las ciencias. Éstas emplean un método común, de modo que no puede aceptarse ninguna división de las ciencias en ciencias de la Naturaleza y ciencias del espíritu. Sin embargo, ello no significa que para Riehl toda la realidad se reduzca al mundo de objetos conocidos por las ciencias naturales. Aunque el método para el conocimiento de lo espiritual sea, en el fondo, el mismo que el que se usa para el conocimiento de lo natural, lo espiritual posee ciertas características propias. Una de ellas es que en el mundo del espíritu se llevan a cabo valoraciones. Éstas constituyen el fundamento de todas las manifestaciones culturales — las cuales se hallan fundadas, por lo demás, en el mundo natural. Además, cuando se considera la Naturaleza en conjunto, puede aplicarse a ella asimismo la idea de valor.

A partir de una crítica de las ciencias Riehl desarrolló, pues, una filosofía que, negando todo supuesto metafísico, estaba vinculada a lo que se llama "concepción del mundo". La "concepción del mundo" defendida por Riehl era un "monismo filosófico", por medio del cual este autor aspiraba a superar todo dualismo, especialmente el dualismo entre lo físico y lo psíquico.

Obras: *Realistische Grundzüge,* 1870 (*Rasgos fundamentales realistas*). —*Moral und Dogma,* 1871. — *Über Begriff und Form der Philosophie,* 1872 *(Sobre el concepto y forma de la filosofía).* — *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. I. Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus,* 1876. II, 1. *Die sinnlichen und logischen Grunlagen der Erkenntnis,* 1879. II, 2. *Zur Wissenschaftslehre und Metaphysik,* 1887, 2ª y 3ª ed., 1924-1926 *(El criticismo filosófico y su significación para la ciencia positiva. I. Historia y método del criticismo filosófico.* II, 1. *Los fundamentos sensibles y lógicos del conocimiento.* II, 2. *Para la doctrina de la ciencia y la metafísica).* — *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie,* 1883 *(Sobre filosofía científica y no científica).* — *Lessing,* 1882. — *G. Bruno,* 1900. — *Beiträge zur Logik,* 1892 *(Contribuciones a la lógica).* — *F. Nietzsche,* 1897, 8ª ed., 1923. — *R. Haym,* 1902. — *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart,* 1903 *(Para la introducción a la filosofía del presente).* — *I. Kant,* 1904. — *H. von Helmholtz und Kant,* 1904. — *Plato,* 1905. — *Logik und Erkenntnistheorie,* en *Kultur der Gegenwart,* I, 6 *(Lógica y teoría del conocimiento).* — Véase G. Lehmann, *Die grundwissenschaftliche Kritik des Phänomenalismus erörtert am kritischen Realismus Riehls,* 1913 (Dis.). — L. Ramlow, A *Riehl und Spencer,* 1933 (Dis.).

RIGORISMO. El rigorismo se entendió primariamente como designación de una cierta especie de moral: la moral rigorista se oponía a la moral laxa. En un sentido muy parecido usó el concepto Kant al referirse a los *rigoristas (Rigoristen)* y al oponerlos a los *latitudinarios (Latitudinarien).* En su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) —*La religión dentro de los límites de la mera razón*— Kant señala, en efecto, que aunque la experiencia muestra que la proposición disyuntiva "El hombre es por naturaleza o moralmente bueno o moralmente malo" no corresponde a la realidad y que ésta se halla al parecer entre los extremos, conviene de todos modos evitar admitir en ética nada moralmente intermedio, ya sea en las acciones o bien en el carácter humano. Conviene ser, pues, rigorista y no latitudinario, sea latitudinario de la neutralidad (indiferentista) o de la combinación (sincretista). Ello sucede porque la libertad de la voluntad posee una naturaleza única, ya que un incentivo puede determinar la voluntad a la acción "sólo en tanto que el individuo la ha incorporado a su máxima" (véase MÁXIMA). La disposición respecto a la ley moral no puede ser jamás indiferente; nunca puede decirse moral-

mente de algo que es "ni bueno ni malo". Tampoco puede decirse de un sujeto que es moralmente bueno en algunos respectos y malo en otros.

Debe advertirse que si el rigorismo se opone al eudemonismo (VÉASE), no es menos opuesto —en la mente de Kant— al ascetismo y al espíritu simplemente monástico. Kant contesta a la objeción formulada por Schiller en su obra sobre la gracia y la dignidad contra las concepciones rigoristas indicando que el rigorismo se refiere a la estricta sumisión a la ley moral y en modo alguno a la mortificación o, mejor dicho, automortificación. La majestad de la ley moral no incluye, ciertamente, la gracia, pero tampoco el temor; inspira el respeto y despierta el sentido de la sublimidad.

RIG-VEDA. Véase VEDA.

RINTELEN (FRITZ-JOACHIM VON) nació (1898) en Stettin. De 1934 a 1936 fue profesor de filosofía en Bonn; de 1936 a 1941, cuando tuvo que abandonar la cátedra por oposición al régimen nacionalsocialista, fue profesor en Munich. En 1946 fue nombrado profesor en Maguncia. Von Rintelen se ha ocupado principalmente del problema de los valores, al comienzo al hilo de un análisis del pensamiento de Troeltsch y luego en estrecha relación con toda la teoría axiológica contemporánea. Von Rintelen propone una doctrina de los valores en la cual el dolor es identificado con el concepto del Bien y en la que el valor concreto es considerado como "un contenido significativo cualitativo que se ha hecho concreto" y que constituye el objetivo de una "aspiración consciente o inconsciente". El concepto de valor posee, según von Rintelen, "una dimensión vertical de profundidad". La esfera del valor puede ser impersonal (Naturaleza) o personal (espíritu, actos psíquicos). En la primera esfera predomina el ser sobre el valor; en la segunda ocurre lo inverso. La historia es considerada por von Rintelen como el proceso de la realización de valores hasta llegar al valor supremo. A la luz de su axiología y filosofía de la historia von Rintelen ha sometido a crítica la filosofía actual, la cual es considerada por él como una filosofía de la finitud. Ello es propio no solamente de las tendencias existencialistas, sino también de las cientificistas. Ahora bien, la concepción de la finitud debe, según von Rintelen, ser superada por una filosofía del espíritu, de la persona y de la trascendencia que esté basada en "la plenitud del libre espíritu viviente" y que supere definitivamente todas las artificiosas limitaciones del pensamiento actual.

Obras: *Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1924 (*La actual filosofía pesimista de la religión* [sobre E. von Hartmann]). — *Der Versuch einer Ueberwindung des Historismus bei E. Troeltsch*, 1929 (*El ensayo de una superación del historicismo por E. T.*). — *Das philosophische Wertproblem: I. Der Wertgendanke in der europäischen Geistesentwicklung, 1. Altertum und Mittelalter*, 1932 (*El problema filosófico del valor: I. La idea de valor en la evolución espiritual europea. 1. Antigüedad y Edad Media*). — *Albert der Deutsche und Wir*, 1935 (*Alberto el alemán y nosotros*). — *Dämonie des Willens*, 1947 (*El carácter demónico de la voluntad*). — *Von Dionysos zu Apollon. Der Aufsteig im Geiste*, 1948 (*De Dionisos a Apolo. La ascensión en el espíritu*). — *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, 1951, 2* ed., 1961 (*Filosofíade la finitud como espejo del presente*). En la intención del autor, estas tres últimas obras forman una trilogía. — *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis*, 1955 (*Ei rango del espíritu. La comprensión del mundo por G.*). — *Der europäische Mensch*, 1958 [Tres conferencias]. — *Humanidad y espíritu occidental*, 1962 [conferencias en la Universidad de León. México, julio de 1962, más dos estudios]. — Véase R. Wisser, "Klassische Geistphilosophie und die existenzphilosophische Bewegung. Eine Auseinandersetzung im Denken F.-J. von Rintelens", *Giornale di Metafisica*, X (1955), 886-902. — Id., íd., "Weltwirklichkeit und Sinnverständnis. Gedanken zur Philosophie von F. J. von R.", *Sinn und Sein. Ein Philosophisches Symposion*, 1960, ed. R. Wisser, págs. 611-708.

RITSCHL (ALBRECHT) (1822-1889) nació en Berlín y estudió en Bonn y en Halle. Después de entrar en relación personal con Ferdinand Christian Baur (VÉASE), se inclinó en favor de las ideas teológicas de la llamada "Escuela de Tübinga" y constituyeron, junto con su enseñanza, la base para la llamada "Escuela de Göttinga". Base del pensamiento de Ritschl es la separación kantiana entre el saber y la fe. Esta separación permite, según Ritschl, dar entera "libertad" a la ciencia para proceder de acuerdo con sus propios métodos, pero también a la fe para desarrollarse fuera de todo posible ataque por la ciencia. En efecto, la fe no completa lo que la ciencia o la propia metafísica esbozan. Tampoco se halla fundada en ellas. Es el producto de una experiencia básica, de un sentimiento de impotencia y dependencia del hombre respecto a Dios.

Pero la fe se halla dentro de un conflicto peculiar suyo, distinto de todos los demás conflictos. Puede expresarse en la cuestión de cómo es posible, siendo cristiano, llevar una vida moral, libre y autónoma y a la vez reconocer la dependencia de Dios y de su gracia, liberal y misteriosamente otorgada al hombre. En el centro de la respuesta de Ritschl se halla la doctrina de la justificación y salvación del hombre por Dios. Esta doctrina constituye el fundamento de la vida cristiana y del entero desarrollo del cristianismo. Pero una vez reconocida esta doctrina se plantea entonces otro conflicto: el que hay entre la vivencia cristiana de la justificación del hombre por Dios y los dogmas producidos con el fin de expresar y explicar tal justificación. Este conflicto es resucito por Ritschl destacando el carácter oprimente y hasta cierto punto falsificador de la dogmática. Los dogmas son lo muerto frente a lo vivo de la creencia y vivencia religiosas. Ello sin embargo no equivale a hacer de tal creencia y vivencia un hecho puramente individual y subjetivo. Ritschl pone de relieve que el advenimiento del reino de Dios es un hecho que afecta a todos los hombres y, por tanto, es un hecho de algún modo "social".

Entre los discípulos de Ritschl destacaron Johann Wilhelm Hermann (nac. en Melkow: 1846-1922: *Die Metaphysik in der Theologie*, 1876. — *Die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennnen und zur Sittlichkeit*, 1879. — *Verkehr der Christen mit Gott*, 1886. — *Ethik*, 1901), Julius Wilhelm Kaftan (nac. Loit: 1848-1926: *Das Wesen der christlichen Religion*, 1881. — *Dogmatik*, 1897. — *Philosophie des Protestantismus*, 1917) y, sobre todo, Adolf von Harnack (VÉASE) y E. Troeltsch (v.).

Obras: Das *Evangelium Marcions,* 1846 *(El Evangelio de M.).* — *Die christliche Lehre von der Rechtfertigund und Versöhmung,* 3 vols. 1870-1874, 4ª ed., 1900-1905 *(La doctrina cristiana de la justificación y expiación).* — *Schleiermachers Reden über die Religion,* 1874 (Los *discursos sobre la religión, de Schleiermacher).* — *Die christliche Vollkommenheit,* 1874, nueva ed. por Fabricius, 1924 *(La perfección cristiana).* — *Geschichte des Pietismus,* 3 vols., 1880-1886 *(Historia del pietismo).* — *Theologie und Metaphysik,* 1881. — Edición de ensayos reunidos: *Gesammelte Ausfsätze,* 1893-1896. — Véase Fricke, *Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältnis unter besonderer Berücksichtigung der Ritschlen Theologie,* 1882. — L. Stählin, *Kant, Lotze, A. R. Eine kritische Studie,* 1888. — R. Esslinger, *Die Erkenntnistheorie Ritschis,* 1891 (Dis.). — O. Ritschl, A. *Ritschis Leben,* 1892. — E. Pfennigsdorf, *Vergeich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und Albrecht Ritschl,* 1896. — G. Ecke, *Die theologische Schule Ä. Ritschis,* I, 1897; II, 1904. — J. Steinbeck, *Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an Ritschi und Sa. batier,* 1898. — J. Wendland, A. *Ritschi und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie, zur Frömmigkeit unserer Zeit,* 1899. — A. T. Swing, *The Theology of A. Ritschi,* 1901. — C. Fabricius, *Die Entwickhing in A. Ritschis Theologie von 1874 bis 1889 nach den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke dargestellt und beurteilt,* 1909. — W. Weber, *Die Frage der Rechtfertigung in der Theologie A. Ritschls,* 1940 (Dis.). — Gösta Hök, *Die elliptische Theologie A. Ritschis,* 1942.

ROBERTO DE MELUN († *ca.* 1167) estudió en París con Hugo de San Victor y quizá con Abelardo, a quien sucedió en la Escuela de Artes de Santa Genoveva. Se trasladó luego a Melun, donde enseñó la dialéctica y la teología. No más de un decenio antes de su muerte se dirigió a Inglaterra, donde fue arcediano (en Oxford) y obispo (de Hereford). La obra principal de Roberto de Melun son dos libros de *Sentencias* que constituyen una muy amplia *Summa* de teología y convierten al autor en uno de los principales sentenciarios o sumistas (véase SUMAS) de la época. Las influencias más visibles en la citada obra de Roberto de Melun son las de Abelardo y de Hugo de San Victor. Estas influencias se reflejan especialmente en la forma de la obra —que fue con frecuencia resumida y citada—, es decir, en la organización de las cuestiones y en las relaciones establecidas entre los problemas teológicos y las discusiones y soluciones filosóficas. Se deben, además, a Roberto de Melun las siguientes obras teológicas: *Quaestiones de divina pagina* y *Quaestiones de Epistolis Pauli.*

Edición de obras por R. M. Martin: *I. Quaestiones de divina pagina,* 1932; *II. Quaestiones de Epistolis Pauli,* 1938; *III. Sententiae,* 1947. — Edición y comentario de la Cristología en Fr. Anders, *Die Christologie des R. von Melun,* 1926. — Véase M. Grabmann, *Geschichte der scholastichen Methode,* II, 323-358. — R. M. Martin, "L'immortalité de l'âme d'après R. de Melun", *Revue Néoscolastique,* XXXVI (1934), 128-45. _ p. W. Nash, S. J. "The Meaning of 'Est' in the Sentences (1152-1160) of R. of Melun", *Mediaeval Studies,* XIV (1952), 129-42.

ROBERTO GROSSETESTE o Lincolnensis (ca. 1175-1253), nacido en Stradbroke, Suffolk, estudió en Lincoln y Oxford, fue maestro en Oxford, estudió probablemente teología en París, y fue de nuevo (1214) maestro en Oxford y *Magister scholarum* o Canciller de la Universidad (cargo que fue el primero, o uno de los primeros, en ocupar). En 1229 fue nombrado archidiácono de Leicester y en 1235 elegido Obispo de la sede de Lincoln. Grosseteste enseñó filosofía a los franciscanos y es considerado por ello como uno de los "fundadores" de la "Escuela de Oxford" (VÉASE) del siglo XIII. Su ontología está basada principalmente en la tesis de la composición de potencia y acto en todos los seres, excepto en el ser absoluto —de quien únicamente el ser puede predicarse como algo actual absolutamente—, pero considera a la vez la potencia como algo que puede ser activo y pasivo. Ahora bien, la originalidad del pensamiento de Grosseteste se manifiesta sobre todo en su conocida teoría de la luz (VÉASE). Las influencias platónicas y neoplatónicas se mezclaron en su pensamiento con el conocimiento de los comentaristas árabes y aun de una extensa parte de la obra de Aristóteles, pero es dudoso pensar que fue tal combinación de elementos lo que engendró directamente su concepción metafísica de lo luminoso. Según ella, la realidad creada después de la creación de la materia sin forma fue la luz, que puede ser considerada como fuente de todas las cosas y de sus formas. En efecto, pensaba Grosseteste, la luz, siendo la forma más sutil posible dentro del orden de lo creado, siendo casi algo incorpóreo, se engendra perpetuamente a sí misma y se propaga o difunde instantáneamente en forma esférica. Un punto de luz es, pues, suficiente para engendrar una esfera luminosa. En otros términos, como el propio Grosseteste afirma repetidamente, la luz es un principio unificante y a la vez un principio de actividad. La actividad se produce por medio de la formación del ámbito espacial que sólo la luz es capaz de engendrar. La luz es, en último término, un centro dinámico que engendra una esfera luminosa y que extiende su materia en todas direcciones. El último límite de la extensión es el firmamento o "cuerpo primero perfecto en la extremidad de la esfera". De este modo la luz se convierte en la "primera forma corpórea". Ahora bien, este modo de producción del universo requiere ser entendido por medio de la geometría; la *philosophia naturalis* será a la vez una *philosophia mathematica.* Pues siendo, en verdad, un "campo" que llena y sostiene todo lo real, las propiedades de la luz y del espacio podrán ser medidas por líneas y figuras. Ahora bien, esta luz no es sólo algo que tiene propiedades geométricas; en el orden del conocimiento la luz es considerada como una claridad espiritual que permite el acceso a lo inteligible. Y en el orden de lo divino se puede decir inclusive, como en I *Juan,* I, 1, que "Dios es luz"; luz que ilumina al entendimiento y que constituye la fuente de la verdad.

Además de los numerosos tratados luego citados, según la clasificación de L. Baur, Grosseteste escribió comentarios sobre los *Analíticos posteriores,* sobre las *Refutaciones de los sofistas,* sobre el Pseudo-Dionisio (cuya *Teología mística* y *De los nombres divinos* tradujo) y sobre San Juan Damasceno. Durante mucho tiempo se le han atribuido comentarios a la *Física* de Aristóteles, pero actualmente se consideran inauténticos, estimándose, en cambio, como auténticos otros comentarios inéditos sobre tales libros. La *Summa philosophiae,* que antes era también atri-

buida a Robert Grosseteste ha sido considerada apócrifa por L. Baur (véase PSEUDO GROSSETESTE). — La edición de los tratados de Grosseteste hecha en Venecia en 1514 ha recibido grandes correcciones en la edición crítica de L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischoft von Lincoln,* 1912 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IX), quien ha demostrado cumplidamente la inautenticidad de varios de los escritos mencionados. Baur divide las obras en los apartados siguientes: I, Introducción a la filosofía *(De artibus liberalibus, De generatione sonorum)*; II, Filosofía natural: astronomía *(De sphaera, De generatione stellarum, De cometis)*; meteorología *(De impressionibus aëris)*, cosmogonía *(De luce seu de inchoatione formarum)*, óptica *(De Uñéis, angulis et figuris, De natura locorum, De iride, De colore)*, física *(De calore solis. De differentiislocalibus, De impressionibus elementorum, De motu corporali, De motu supercoelestium, De finitate motus et temporis).* III, Metafísica *(De unica forma omnium, De intelligentiis, De statu causarum, De potentia et actu, De veritate, De veritate propositionis, De scientia Dci, De ordine ejanandi causatorum a Deo).* IV, Psicología *(De liberi arbitrio, De anima).* — Trad. inglesa del tratado *De luce,* por Clare C. Rield, *On Light* (en *Mediaeval Philosophical Texts in Translation, N"* 1. Milwaukee, Wis., 1942; la trad. ha sido hecha a base de la edición de Baur). — Véase también la bibliografía de S. Harrison Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1175-1253,* 1940. — Véase: Reinhold Pauli, *Bischof Grosseteste und Adam von Marsh,* 1864. — Gotthard Victor Lechler, R. *Grosseteste, Bischof von Lincoln,* 1867. — G. G. Perry, *The Life and Times of R. Grosseteste,* 1871. — J. Feiten, R. *Grosseteste, Bischof von Lincoln,* 1887. — Fr. S. Stevenson, R. *Grosseteste, Bishop of Lincoln. A Contribution to the Religious, Political and Intellectual History of the Thirteenth Century,* 1899, reimp., 1962. — L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste,* 1917 [Beiträge, XVIII]. — F. M. Powicke, R. *G. and the Nichomachean Ethics, a Study in His Share in the first complète Latin translation of the "Ethics",* 1930. — A. G. Little y F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians A. D. 1282-1302,* 1934. — A. C. Crombie, R. G. *and the Origins of Expérimental Science; 1100-1700,* 1953. — D. A. Callus. D. Smalley, A. C. Crombie, R. W. Hunt, T. H. Strawley, W. A. Pantin, *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop,* 1956, ed. D. A. Callus y M. Powicke.

ROBERTO HOLKOT. Véase HOLKOT (ROBERTO).

ROBERTO KILWARDBY (t 1279), de la Orden de los Predicadores, fue maestro de teología desde 1248 a 1261 en Oxford, arzobispo de Canterbury desde 1272 y Cardenal desde 1278. Es conocido sobre todo como uno de los maestros dominicos de la llamada "primera generación" que defendieron la tradición agustiniana contra las posiciones tomistas que ya comenzaban a introducirse en Oxford. Poco después de la condenación del averroísmo en París por Esteban Tempier (7, marzo, 1277), Roberto Kilwardby condenó en Oxford (18, marzo, 1277) treinta proposiciones tomistas: catorce sobre la gramática y la lógica, y dieciséis relativas a la "filosofía natural". Entre las proposiciones condenadas del primer grupo se halla la que afirma que toda proposición verdadera relativa al futuro es necesaria. Entre las proposiciones condenadas del segundo grupo destacan la que afirma que hay en la materia potencia activa, y la que sostiene que hay una forma simple vegetativa, sensitiva e intelectiva. Es de advertir que no se trata de una condenación de tales proposiciones como heréticas, sino solamente como peligrosas y, de consiguiente, impropias para la enseñanza. La posición filosófica de Roberto Kilwardby en las famosas disputas de la época es especialmente visible en la carta que dirigió a Pedro de Conflans (Petrus de Conflans), en la cual se toman varias de las proposiciones prohibidas y se examina su inconsistencia filosófica y su inaceptabilidad teológica. En esta carta se advierte que el agustinismo puede concillarse con el aristotelismo siempre que se subraye en éste la tesis de que hay algo de forma en la materia y, por lo tanto, una potencía activa. Además de las opiniones citadas Roberto Kilwardby desarrolló tesis filosóficas en varios tratados; especialmente importante es el dedicado a la clasificación de los saberes en la línea de Aristóteles, Domingo Gundisalvo y Hugo de San Victor. A ellas nos referimos en el artículo Ciencias (Clasificación de las) (VÉASE).

Los tratados referidos son: *De orí« scientiarum* (véase D. E. Sharp, "The *'De ortu scientiarum'* of Robert Kilwardby", *The New Scholasticism,* VIII [1934], 1-30). — *De spiritu imaginativo* (véase M.-D. Chenu, "Le *'De spiritu imaginativo'* de R. K.", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* XV [1926], 507-17). — *De conscientia* (véase Id., íd., "Le *'De conscientia'* de R. K.", *Ibid.,* XVI [1927], 318-26). — *De tempore* (véase Íd., íd., "Le traité *De tempore* de R. K.", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters,* Homenaje a M. Grabmann, 1935, págs. 855-61). — *De imagine et vestigio Trinitatis* (véase F. Stegmüller, "Der Traktat des R. K., O. P. *'De imagine et vestigio Trinitatis'* ", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* X [1935-1936], 324-407). — Roberto Kilwardby escribió asimismo comentarios sobre Porfirio, sobre varias obras de Aristóteles (incluyendo el *Organon)* y sobre las *Sentencias.* — Entre los numerosos escritos sobre la condenación de 1277 destacamos: F. Ehrle, "Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* V (1889), 614-32. — A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* 1922 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, XX, 5, págs. 36-9). — M.-D. Chenu, "Les réponses de saint Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil 1271", *Mélanges Mandonnet,* t. I. 1930, págs. 191-222. — D. E. Sharp, "The 1277 Condemnation of Kilwardby", *The New Scholasticism,* VIII (1934), 306-18. — Véase, además: E. M. F. Sommer-Seckendorff, *Studies in the Life of Robert Kilwardby,* O. P., 1937. — I. Thomas, "Kilwardby on Conversion", *Dominican Studies,* VI (1953), 56-76. — Íd., íd., "Maxims in Kilwardby", *ibid.,* VII (1954), 129-46.

ROBLES (OSWALDO) nac. (1904) en Monterrey (México), profesor en la Universidad Nacional de México, es el más destacado representante de la tendencia neotomista en el citado país. Robles mezcla, sin embargo, las tendencias tomistas con las agustinianas, señalando que lo que hay de aceptable en las corrientes existencialistas puede encontrarse, más sólidamente fundado, en la filosofía agustiniano-tomista. En nombre de ella Robles se opone a otras corrientes vigentes, si bien a veces

con espíritu ecléctico al reconocer lo que algunas de ellas (como la fenomenología o la epistemología de N. Hartmann) pueden tener de valioso.

Obras: *El alma y el cuerpo*, 1935. — *La teoría de la idea en Malebranche y en la tradición filosófica*, 1937. — *Esquema de antropología filosófica. Ensayo acerca de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo*, 1942. — *Propedéutica filosófica*, 1943. — *Introducción a la filosofía científica*, 1948, 4ª ed., 1961. — *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, 1950. — *Freud a distancia*, 1955. — *Símbolo y deseo*, 1956. — *El problema de la angustia en la psicopatología de K. Jaspers*, 1958 (tesis). — O. Robles ha traducido y comentado obras de Fray Alonso de la Veracruz.

RODAS (ESCUELA DE). Véase ESTOICOS.

ROGELIO BACON. Véase BACON (ROGELIO).

ROLAND-GOSSELIN (M. D.) (1883-1934), uno de los miembros del *Studium* del Saulchoir (v.) ha defendido el llamado "realismo de la inteligencia" que ha constituido, dentro del neotomismo (VÉASE) contemporáneo, una de las posiciones características del realismo (VÉASE). Este realismo de la inteligencia se opone, por lo pronto, del modo más terminante a las posiciones del realismo inmediato y a la teoría del sentimiento de presencia, así como, y sobre todo, a las tesis influidas por el blondelismo. El realismo de la inteligencia es para Roland-Gosselin la verdadera posición tomista, para la cual el conocimiento intuitivo exigiría una interpenetración de sujeto y objeto. El inmaterialismo del acto del conocimiento es justamente lo que permite la aprehensión de la esencia y la perfección del conocer. Una especie de "primado de la esencia sobre la actualidad de la existencia", cuando menos en el sentido gnoseológico, se hace, así, indispensable. El conocimiento es, en otros términos, esencialmente intencional y no "intuitivo" o "inmediato"; sólo el orden intencional permite, al entender de Roland-Gosselin, proyectar una luz sobre el objeto y aun admitir, como subsumida en dicho orden, la intuición subjetiva del acto. De lo contrario, opina dicho autor, el realismo tiene que ser abandonado por el idealismo, y no se ve de qué modo la negación de la inteligibilidad del ser previa a su existencia puede seguir manteniendo unidos los conceptos de realismo y de inteligencia que Santo Tomás se había empeñado en sostener y equilibrar.

Obras: *L'habitude*, 1920. — *La morale de Saint Augustin*, 1925. — *Aristote*, 1928. — *L'amour, a-t-il tous les droits? Peut-il être un péché?*, 1929. — *Essai d'une étude critique de la connaissance. I, Introduction et première partie*, 1932 [Bibliothèque thomiste, XVII]. — Entre los artículos de M.-D. Roland-Gosselin destacan: "La révolution cartésienne", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IV (1910), 678-93. — "L'évolution de l'intellectualisme grec de Thaïes à Aristote", *id.*, VII (1913), 5-25. — "L'intuition bergsonienne et l'intelligence", *id.*, VII (1913), 389-411. — "L'intellectualisme de Leibniz", *id.*, VIII (1914), 127-217. — "La perception extérieure d'après M. Bergson", *id.*, VIII (1914), 397-422. — "Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?", *Philosophia perennis (Festgabe J. Geyser)*, 1930, tomo II, págs. 709-30.

Crítica en: É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1947, cap. IV.

ROLANDO DE CREMONA, de la Orden de los Predicadores, ocupó de 1229 a 1231 una cátedra de teología en París a instancias del arzobispo, Guillermo de Auvernia. Se dirigió luego a Toulouse, donde escribió su más celebrada obra: una Summa [*Summa theologica*], llamada también *Liber quaestionum*. Luego se trasladó a Bolonia, en donde residió hasta su muerte.

Rolando de Cremona es considerado como uno de los primeros "aristotélicos" de París, es decir, de los que Fernand Van Steenberghen ha llamado "aristotélicos eclécticos". Además de la citada *Summa* se deben a Rolando de Cremona tratados *De incarnatione* y *De virtute*, y un *Comentario al Libro de Job*.

Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O. P. liber tertius, 1962, editio princeps al cuidado de A. Cortesi [Monumenta Bergomensia, 7]. En prep. los libros I y II (a cargo de Eduarda Preto), en 2 vols., así como un volumen sobre la vida y escritos de Rolando, tablas, fuentes, etc. Véase E. Filthaut, *R. von C. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, 1936.—F. Van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, 1946 (trad. inglesa con algunos cambios importantes introducidos por el autor: *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, 1955).

ROMAGNOSI (GIOVANNI DOMENICO) (1761-1835) nació en Salsomaggiore. Estudió en el "Collegio Alberoni" de Piacenza y en Parma. Luego se trasladó a Trento, consagrándose a actividades políticas en favor de las ideas jacobinas. De 1802 a 1807 fue profesor de Derecho moral en Parma; de 1807 a 1809 profesó en Pavía y de 1809 a 1812 en Milán. De 1812 hasta su muerte pasó por muy diversas vicisitudes a causa de sus ideas de reforma jurídica y política.

La labor principal de Romagnosi es la que llevó a cabo en la jurisprudencia, pero aquí nos interesan principalmente sus ideas filosóficas generales. Éstas son las ideas de un grupo de pensadores coetáneos, entre los que figuran Melchiorre Gioia (nac. Piacenza: 1767-1829: *Lógica della statistica*, 1803. — *Elementi di filosofia*, 1813. — *Ideologia*, 1822. — *Filosofia della statistica*, 1822); Francesco Soave (nac. Lugano: 1743-1806: *Analisi dell'umano intelleto*, 1775. — *Istituzioni di lógica, metafisica ed etica*, 1791); Cesare Baldinotti (nac. Florencia: 1747-1821: *De recta humanae mentis institutione*, 1787. — *Testaminum metaphysicorum libri tres*, 1817), maestro de Rosmini; Pasquale Borelli (1782-1859) y otros. No todos ellos abrazaron las mismas ideas, pero todos siguieron tendencias empiristas y sensualistas derivadas en parte de Locke y sobre todo de Condillac — el cual ejerció una influencia directa sobre los pensadores italianos por su estancia (1758-1767) en los ducados del Norte de Italia, cuando fue preceptor de Don Fernando en la Corte de Parma. También influyeron en varios de estos pensadores (por ejemplo, en Soave) los ideólogos y especialmente Destutt de Tracy. Romagnosi siguió tendencias sensualistas condillacianas, pero trató de evitar el radicalismo de Condillac. En efecto, para Romagnosi la "ideología" (o estudio de las ideas humanas) muestra que aunque las sensaciones sean base de conocimiento, no son suficientes para explicar todo el conocimiento. En efecto, las sensaciones no se organizan por sí mismas para formar las facultades superiores; es menester el concurso de la inteligencia. Sin embargo, la inteligencia sola es asimismo insuficiente,

pues no hay inteligencia si no hay sensación. Las ideas se forman, pues, en virtud de una cooperación de la sensación y de la razón, así como en virtud del concurso de los elementos internos y de los que proceden de los objetos mismos.

Los intentos de mediación antes apuntados se completan con el ensayo de tender un puente entre la multiplicidad de las impresiones del mundo externo y la unidad procedente del yo. El yo unifica, pero si no hubiese en lo diverso cierta potencia de unificación permanecería diverso. A la vez, la unificación del yo es unificación de multiplicidad, de modo que debe de haber en el yo una potencia de diversificación sin la cual sería incapaz de abarcar la diversidad.

A la "filosofía de las ideas" de Romagnosi se agrega lo que llamó "filosofía civil", un estudio del "hombre real" como "hombre en sociedad".

Obras principales: *Genesi del diritto pénale*, 1791. — *Introduzione allo studio del diritto publico universale*, 1805. — *Saggio filosofico-politico sull'istruzione pubblica*, 1807. — *Principii della scienza del diritto naturale*, 1820. — *Che cosa è la mente sana*, 1827. — *Della suprema economia dell'umano sapere*, 1829. — *La morale degli antichi*, 1831. — *Della natura e dei fattori dell'incivilimento*, 1832. Edición de *Opere*, Florencia, 1822-1835, y Milán, 1836-1841. Escritos inéditos, Milán, 1873. — Véase Bartolomei, *Del significatoe del valore delle dottrine di Romagnosi*, 1901. — G. Ferrari, *La mente di G. D. Romagnosi*, 1913. — A. Norsa, *Il pensiero filosofico di Romagnosi*, 1930. — Lorenzo Caboara, *La filosofia politica di Romagnosi*, 1936. — M. Barillari, *Il diritto pubblico del Romagnosi*, 1936. — E. di Cario, *Biblioteca Romagnosiana*, 1936. — G. A. Belloni, *Saggi sul Romagnosi*, 1940. — A. Draetta, *Della civile filosofia di G. D. Romagnosi*, 1950.

ROMANES (GEORGE JOHN) (1848-1894), nac. en Kingston (Canadá), es considerado, igual que Clifford, uno de los principales representantes del evolucionismo naturalista, pero al contrario de quienes convertían el evolucionismo darwiniano en un sustituto de la creencia religiosa, Romanes estima que el teísmo, que al principio rechazaba, constituye un problema que no puede resolverse por los medios de una ciencia natural que hipostasia sus leyes en principios metafísicos. De ahí la adopción, para solucionar un problema de carácter religioso de un punto de vista cabalmente metafísico; el agnosticismo es, así, sólo un punto de partida y en modo alguno la culminación del proceso del pensamiento. Ahora bien, dicho punto de vista metafísico es aparentemente igual al adoptado por Clifford. Como este último, Romanes supone que lo real forma un tejido mental, un *mind-stuff* que, visto desde un aspecto, da lugar a la naturaleza material, y desde otro a la realidad psíquica. Pero mientras Clifford subordina esta última a la primera, Romanes sigue la vía inversa. El mundo es también un *eject* y, como tal, un absoluto que en principio debería ser impersonal. Sin embargo, la tendencia de Romanes a la justificación metafísica de la actitud teísta que en los comienzos sometió a una crítica agnóstica, lo condujo pronto a una personalización de lo Absoluto. Sólo así podrá colmarse, a su entender, no sólo el vacío producido entre la concepción materialista-evolucionista y la creencia tradicional, sino también el dualismo de lo material y de lo psíquico, pues la personalización o, mejor dicho, la superpersonalización de lo absoluto "ejectivo" engloba en su seno todas las formas subordinadas de realidad.

Obras: *A Candid Examination of Theism*, 1878 (publicado con el pseudónimo "Physicus"). — *Mind and Motion, and Monism*, 1895 (con su principal ensayo, "The World as an Eject", publicado por vez primera en 1886). — *Thoughts on Religion*, 1896 (obra postuma, que debía publicarse con el pseudónimo "Metaphysicus"). — *Essays*, 1897 (postuma). A ellas hay que agregar sus obras biológicas y de historia de la evolución: *Mental Evolution*, 1878. — *The Scientific Evidences of Organic Evolution*, 1882. — *Darwin's Work in Zoology and Psychology*, 1882. — *Animal Intelligence*, 1883. — *Mental Evolution in Animais*, 1884. — *Mental Evolution in Man*, 1889. — *Darwin and after Darwin*, 3 vols., 1892-1897. — *Shellfish Starfish and Sea Urchins*, 1893-1894. — *An Examination of Weismannianism*, 1894.

ROMANTICISMO. Consideramos aquí solamente algunos de los rasgos generales del movimiento romántico, especialmente los que tienen o pueden tener alcance filosófico.

Se ha discutido mucho si 'romanticismo' es un término que designa solamente una cierta época de la vida y de la cultura occidentales, o bien si puede ser considerado como expresión de una constante histórica (VÉASE). Los historiadores se inclinan a la primera concepción; algunos filósofos de la historia y de la cultura, a la segunda. Según esta última, el romanticismo ha estado presente en varias épocas y constituye una de las dimensiones del alma fáustica y dionisíaca en oposición al alma apolínea. Así, en la cultura griega *predominaría* la constante clásica; en la germánica, la romántica. Observemos que en numerosas ocasiones las concepciones anteriores llegan a fundirse. En efecto, los historiadores no prescinden de ciertos rasgos generales; los filósofos de la cultura y de la historia inducen la mayoría de tales rasgos del romanticismo en tanto que designación de un cierto período de la historia de Occidente.

Restringiremos aquí el significado de 'romanticismo' al movimiento de ideas, sentimientos, creencias y productos culturales que se extendió aproximadamente desde 1800 a 1850 por diversos países europeos (Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, España, etc.) y americanos y que fue precedido por concepciones muy variadas del siglo XVIII (Rousseau, la poesía pastoril, las morales del sentimiento, etc., etc.). Pero señalaremos al propio tiempo ciertos rasgos generales de tal movimiento que, si se quiere, pueden ser usados en la doctrina de las constantes históricas. Advertimos que en la mayor parte de los casos tales rasgos son *tendencias* más bien que conceptos fijos o exclusivos. Además, insistiremos en las características del pensamiento (particularmente filosófico) más que en las de otras esferas de la cultura.

Característica del pensamiento romántico es el rechazo de la noción de medida y la acentuación de lo inconmensurable y a veces de lo infinito (que, contrariamente al movimiento barroco, no es ordenado y limitado, sino exaltado). Con ello se une la aspiración a la identificación de contrarios y a la fusión de todos los aspectos de la realidad y de la cultura en un principio único omnicomprensivo. De este modo llega a afirmarse la igualdad de la filoso-

fía con la ciencia, la religión y el arte. Hay también un desvío manifiesto por el modo de conocer (o cuando menos por el predominio del modo de conocer) propio de las ciencias naturales cuando éstas adoptan el método mecánico-matemático, y una preferencia indudable por las ciencias del espíritu o por la concepción de la Naturaleza de acuerdo con tales ciencias. Así, lo mecánico es sustituido por lo orgánico, lo atomizado y parcial por lo estructural y total, el análisis por la síntesis. No es sorprendente que a tenor de ello surja un interés decidido por la historia y en particular por ciertos períodos históricos que, como la Edad Media, se les aparecían a los románticos como semejantes al propio. Predomina en tal interés la acentuación por lo velado, por lo misterioso, por lo sugestivo y, en general, por el "fondo" contra la "superficie". Pero, además, se abre paso cada vez más la orientación hacia lo dinámico contra lo estático. Esta última orientación puede dar lugar a dos actitudes: o a la tradicionalista, opuesta al espíritu de la Ilustración y amiga de las manifestaciones específicas de cada comunidad, o a la progresista, que adopta ciertos postulados de la Ilustración, pero los transforma insuflándoles el patetismo y la carga emocional de que éstos carecían a los ojos de los románticos. Es fácil descubrir en ambas direcciones el elemento de lo religioso, si bien en un caso se trata de la religión tradicional (y hasta pre-tradicional) y en el otro de la "religión del futuro". En lo que se refiere al método, el romanticismo sostiene con frecuencia el primado de la intuición y del sentimiento frente a la razón y al análisis; lo irracional le atrae indudablemente más que lo racional, lo imprevisible más que lo previsible, lo multiforme (que se sigue manteniendo en el seno de todo principio omnicomprensivo) más que lo uniforme, lo trágico más que lo cómico (inclusive la ironía [v.] es una ironía trágica), lo oculto más que lo presente, lo implícito más que lo explícito, lo sublime (v.) más que lo bello, lo aristocrático (y lo popular) más que lo burgués, el espíritu colectivo más que el individual, lo anónimo (o lo genial) más que lo nombrable, lo interno más que lo externo y lo dramático más que lo aparible. Hemos dicho antes que se trataba de *tendencias;* especificamos ahora que nos las habernos con *atracciones.* Con ello queremos precaver contra las fáciles objeciones de que por un lado encontramos en las obras románticas muchos elementos que según la anterior enumeración deberían estar excluidos de ellas, y de que por otro lado el romanticismo tiene, según los autores, las generaciones y los países, caracteres propios irreductibles a esquemas demasiado generales.

Véase sobre el romanticismo, y especialmente sobre el romanticismo filosófico alemán: H. Hettner, *Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhang mit Goethe und Schiller,* 1850. — R. Haym, *Die romantische Schule,* 1870, 5ª ed., 1928. — Ricarda Huch, *Blütezeit der Romantik,* 1902, 16ª ed., 1931. — O. Ewald, *Romantik und Gegenwart,* I. *Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart,* 1904. — M. Joachimi, *Die Weltanschauung der deutschen Romantik,* 1905. — E. Kircher, *Philosophie der Romantik,* 1906. — W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin,* 1906 (trad. esp.: *Vida y Poesía,* 1945). — R. M. Waerner, *Romanticism and the Romantic School in Germany,* 1910. — R. Benz, *Die deutsche Romantik,* 1937. — R. Ruprecht, *Der Aufbruch der romantischen Bewegung,* 1948.

ROMERO (FRANCISCO) (1891-1962) nació en Sevilla (España) y se trasladó muy pronto a la Argentina. Hasta 1946 fue profesor en las Universidades de Buenos Aires y La Plata; presentada en dicho año su dimisión por inconformidad con el gobierno de Perón, fue repuesto en sus cátedras al caer éste en 1955. Perteneciendo al círculo de Korn, e interesado en la difusión de la filosofía en Hispanoamérica, formó un grupo de discípulos con el fin de impulsar la producción filosófica hispanoamericana y hacer de ella algo a la vez original y firmemente vinculado con la tradición europea. Romero recibió incitaciones para su filosofía de diversos lados; junto a Korn hay que mencionar a Ortega y Gasset y a un grupo de pensadores alemanes contemporáneos, entre los que destacan W. Dilthey, Max Scheler y N. Hartmann. Un rasgo constante de su pensamiento es la idea de la filosofía como problema (VÉASE); contra el dogmatismo y la precipitación de muchos filósofos, Romero proclama con frecuencia que la filosofía es una larga tarea. En ella ha colaborado Romero en varios campos: la antropología filosófica, la teoría de la cultura, la metafísica y la interpretación del pensamiento actual. Nos referiremos principalmente a los tres primeros.

Romero ha descrito con detalle la intencionalidad (V. INTENCIÓN E INTENCIONALIDAD) como característica primaria del hombre. Esta intencionalidad se basa en un psiquismo originario, pero mientras el animal se confina a él, el hombre monta sobre el mismo un haz de intenciones proyectadas hacia el objeto. Esto permite establecer una relación entre sujeto y objeto. Aunque esta tesis tiene un aire intelectualista, hay que tener en cuenta que no se olvidan en ella lo emotivo y lo volitivo, los cuales están asimismo penetrados de intencionalidad, aun cuando se fundan siempre en la constitución cognoscitiva de un mundo de objetividades. Esta constitución alcanza madurez en el acto del conocimiento objetivo, basado en el juicio objetivante (v.). En el curso del mismo se producen signos objetivos, con lo cual la teoría del hombre implica asimismo una teoría de la comunidad humana en tanto que comunidad objetivante. Romero ha elaborado, por lo demás, su teoría de la comunidad humana y de la cultura al hilo de una filosofía del espíritu (v.) en el cual descubre el estadio superior del crecimiento de la intencionalidad. Contra las concepciones que hacen de la cultura (v.) un obstáculo para el desarrollo individual, Romero subraya la importancia que tienen las fijaciones culturales para el propio individuo. Puede decirse que el espíritu es lo propio del hombre, y el nivel supremo de la realidad, junto a la realidad inorgánica, orgánica y el psiquismo intencional. Aunque el hombre participa de los cuatro niveles ontológicos, el nivel espiritual lo destaca por encima de los demás entes y hace que el hombre sea "más hombre". El espíritu posee las notas de objetividad absoluta (y, por ende, unidad), universalidad (y, por ende, libertad como evasión del particularismo animal), historicidad (que no debe concebirse como nota única), interés desinteresado y absoluta trascendencia (v.). Esta última nota es

particularmente interesante, porque su elaboración lleva hasta la metafísica. En efecto, el absoluto trascender es, según Romero, la característica principal del espíritu, pero a la vez el trascender espiritual debe ser entendido en el marco de una metafísica para la cual la trascendencia constituye el *elemento positivo* de la realidad. Cada nivel de realidad se caracteriza por el menor o mayor ímpetu trascendente, desde la mínima trascendencia de lo inorgánico hasta la trascendencia máxima de lo espiritual. A base de esto puede inclusive llegarse a una conclusión que es a la vez base de ulteriores meditaciones: ser es trascender. Según Romero, la trascendencia no ha sido hasta ahora objeto de adecuado examen, debido al carácter esencialmente inteligible de lo inmanente, única esfera a la cual parece poder aplicarse sin límites la razón (v.).

Obras: *Lógica*, 1938, 17ª ed., 1961 [en colaboración con E. Pucciarelli]. — *A. Korn*, 1940 (en colaboración con A. Vasallo y L. Aznar). — *Filosofía contemporánea. Primera serie*, 1914. — *Sobre la historia de la filosofía*, 1943. — *Filosofía de la persona*, 1944. — *Papeles para una filosofía*, 1945. — *Filosofía de ayer y de hoy*, 1947. — *Filósofos y problemas*, 1947. — *Ideas y figuras*, 1949. *El hombre y la cultura*, 1950. — *Sobre la filosofía en Iberoamérica*, 1952. — *Teoría del hombre*, 1952, 2ª ed., 1958. — *Estudios de historia de las ideas*, 1953. — *¿Qué es la filosofía?*, 1953. — *Ubicación del hombre*, 1955. — *Relaciones de la filosofía. La filosofía y el filósofo. Las alianzas de la filosofía*, 1959. — *Historia de la filosofía moderna*, 1959 [Breviarios, 150]. — *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, 1960. — Romero dejó inéditos, entre otros papeles, una *Interpretación de la filosofía actual*, que se está preparando para publicación (*ver* un capítulo del manuscrito titulado "La estructura de la historia de la filosofía", en *La Torre*, Año X, Nº 38 [1962], 11-38). — Véase Hugo Rodríguez Alcalá, *Misión y pensamiento de F. R.*, 1959. — Antonio Rodríguez Huesear, "La idea de la realidad en la 'Teoría del hombre', de F. R.", *La Torre*, Año VI, Nº 24 (1958), 81-130. — Marjorie S. Harris, *F. R. on Problems of Philosophy*, 1960.

ROSCELINO (*ca.* 1050 - *ca.* 1120) de Compiègne —Roscelinus de Compendis, de Compendio o Compendiensis— enseñó, en calidad de canónigo, en Compiègne y Loches, donde fue maestro de Abelardo, así como en Besançon y en Tours. Como principal representante del nominalismo (VÉASE) en la disputa de los universales, Roscelino sostenía que toda distinción entre géneros y especies, substancias y accidentes es una simple distinción verbal; todo objeto es, en cuanto objeto, según Roscelino, indivisible, pues la única realidad es la individualidad. Esta doctrina, que algunos consideran efectivamente fundada por Roscelino y de la que, según otros, hay antecedentes en varios pensadores y maestros de que se tienen escasas noticias —como cierto Juan, abad de Athelney, en el siglo IX; Roberto de Paros, Arnulfo de Laon y otros que enseñaban la dialéctica "a la manera de los modernos"— se halla ya implícita, empero, en la misma cuestión netamente formulada por Porfirio. Más aun: el nominalismo surge desde el instante en que, descubiertos por los griegos los "universales", se plantea naturalmente la cuestión de su "realidad". Sea como fuere, el nombre de Roscelino va adscrito a la dirección nominalista medieval como su primer capital representante, sobre todo porque su defensa de la misma parecía suponer su aplicación a esferas extrafilosóficas, como al misterio de la Trinidad, concebida como tres seres distintos. Tal consecuencia o posible consecuencia fue combatida sobre todo por San Anselmo de Canterbury, y Roscelino se vio obligado a abjurar de los resultados teológicos de sus principios dialécticos en el concilio de Soissons (1092).

Fuentes para el conocimiento de la doctrina de Roscelino, en la edición de Cousin de las obras de Abelardo, especialmente el tratado *De generibus et speciebus*. Véase también el libro de Reiners sobre el nominalismo en la escolástica temprana citado en la bibliografía del artículo NOMINALISMO. — Lo más completo sobre Roscelino sigue siendo el libro de F. Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire; sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1896, 2ª ed., 1911.

ROSENKRANZ (JOHANN KARL FRIEDRICH) (1805-1879), nació en Magdeburgo y fue "profesor extraordinario" en Halle (1831-1833) y profesor titular en Königsberg (desde 1833) como sucesor en la cátedra de Herbart. Rosenkranz se consideró a sí mismo como un fiel hegeliano (véase HEGELIANISMO) y polemizó contra los que se oponían a Hegel o bien se desviaban a su entender de las verdaderas doctrinas hegelianas. Sin embargo, aunque Rosenkranz partió de Hegel y conservó gran parte de la "metafísica del Espíritu" hegeliano, se apartó, de hecho, de su maestro por el modo como entendió la relación entre lo temporal y lo intemporal y especialmente por su elaboración de la "lógica" como "ciencias de las ideas lógicas". En lo que toca al primer punto, Rosenkranz intentó superar el dualismo entre lo temporal y lo intemporal, pero sin utilizar a tal efecto el método dialéctico hegeliano, antes bien intentando mostrar lo que hay de temporal en lo intemporal y de intemporal en lo temporal. En cuanto al segundo punto, Rosenkranz dividió la "ciencia de las ideas lógicas" en metafísica, lógica e ideología (o doctrina de las ideas). La primera abarca la ontología, la etiología (o doctrina de las causas) y la teleología. La segunda se ocupa del problema de la relación entre el ser y el pensar. La última trata del método. Rosenkranz se ocupó asimismo de cuestiones teológicas y estéticas, intentando revalorizar aspectos del pensamiento de Hegel que habían sido mal interpretados o desarrollar ciertas ideas hegelianas poco tratadas por su maestro.

Entre las muchas obras de R. destacamos: *Ästhetische und poetische Mittheilungen*, 1827 (*Comunicaciones estéticas y poéticas*). — *Über Calderons Tragödie vom wunderthätigen Magus, ein Beitrag zum Verständnis der Faust'schen Fabel*, 1829 (*Sobre la tragedia de Calderón, acerca del mágico prodigioso; contribución a una comprensión de la fábula fáustica*). — *Der Zweifel am Glauben. Kritik der Schriften de tribus impostoribus*, 1830 (*La duda en la fe. Crítica de los escritos de tribus impostoribus* [de los tres impostores]). — *Die Naturreligion*, 1831. — *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 1831, 2ª ed., 1845 (*Enciclopedia de ciencias teológicas*). — *Studien*, 1839-1848. Estos *Estudios* se dividen en 5 partes: Parte I (*Reden und Abhandlungen. Zur Philosophie und Literatur*), 1839; Parte II (*Id.*, *íd.*,), 1844; Parte III (*Die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denken*),

1846; Parte IV (*Gedichte*), 1847; Parte V (*Reden und Abhandlungen. Zur Philosophie und Literatur*), 1848. Las Partes II y V son "Neue Folge" de la Parte I. Filosóficamente, la Parte más importantes es la III (Lös *modificaciones de la lógica, deducidas del concepto del pensamiento*). — *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre*, 1836 (*Crítica de la doctrina de la creencia, de S.*). — *Geschichte der Kantischen Philosophie*, 1840 [Vol. XII de la ed. de obras de K. por Rosenkranz y Schubert]. — *System der Wissenschaft, ein philosophisches Enchiridion*, 1850 (*Sistema de la ciencia; un epítome filosófico*). — *Meine Reform der Hegel'schen Philosophie, Sendschreiben an }. U. Wirty*, 1852 (Mi *reforma de la filosofía hegeliana. Misiva a J. U. W.*). — *Die Ästhetik des Hässlischen*, 1853, reimp., 1963 (*Estética de lo feo*). — *Apologie Hegels gegen R. Haym*, 1858. — *Wissenschaft der logischen Idee*, 2 vols., 1858-1859 (*Ciencia de las ideas lógicas*). — *Epilegomena zur Wissenschaft der logischen Idee gegen Michelet und Lassalle*, 1862. — *Hegel's Naturphilosophie* und *die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen* A. *Vera*, 1868 (*La filosofía de la Naturaleza de Hegel, v su elaboración por el filósofo italiano, A. V.*). — *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 1870, reimp., 1963.—*Neue Studien*, 1875-1878. Estos *Nuevos Estudios* constan de 4 partes: Parte I (*Studien zur Culturgeschichte*), 1875; II (*Studien zur Literaturgeschichte*), 1877; III (*Studien zur Literatur- und Culturgeschichte*), 1877; IV (*Zur Geschichte der neueren Philosophie, besonders del Hegel'schen*), 1878. — Correspondencia: *Briefwechsel zwischen K. R. und Varnhagen von Ense*, 1926, ed. Arthur Warda.

Véase Richard Quäbicker, K. *R., eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie*, 1879. — Richard Joñas, K. *R.*, 1906. — Erwin Metzke, *K. R. und Hegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrh.*, 1929. — Lotte Esau, K. *R., als Politiker. Studien über den Zusammenhang der geistigen und politischen Bewegung in Ostpreussen*, 1935.

ROSENZWEIG (FRANZ) (1886-1929) nació en Cassel. Estudió medicina en Göttinga, Munich y Friburgo, filosofía en Berlín y Friburgo, y jurisprudencia en Leipzig. Aunque durante un tiempo vaciló en si debía convertirse al cristianismo, decidió, en 1913, permanecer dentro de la religión judía. En 1923 le fue conferido el título de "rabino". Durante los últimos años de su vida tradujo a Yehuda ha-Leví y, en colaboración con Martin Buber, la Biblia.

Rosenzweig elaboró un pensamiento filosófico —y teológico— que tiene lo que podría llamarse "sabor existencial", razón por la cual ha sido comparado con el de Jaspers, con el de Heidegger —con ciertas diferencias muy fundamentales con respecto a este filósofo— y con el de Buber. Se trata de lo que el propio Rosenzweig ha llamado "el nuevo modo de pensar" (*das neue Denken*), al cual se acercaron ya varios pensadores después de Hegel (y, en parte, como consecuencia de Hegel), tales como Feuerbach y Kierkegaard, y que fue propuesto por el maestro y amigo de Rosenzweig, Hermann Cohen, en sus últimos escritos de carácter filosófico-religioso, muy distintos de sus obras neokantianas. El "nuevo modo de pensar" es, como escribe Rosenzweig, el que "se lleva a cabo desde el punto de vista personal del pensador", el cual "debe proceder osadamente desde su propia situación subjetiva" con el fin de "llegar a ser objetivo". Ser objetivo quiere decir abarcar el "entero horizonte", pero ello no puede ponerse en práctica desde una posición distinta de aquella en la cual se encuentra el pensador y, por supuesto, no puede ponerse en práctica desde ninguna posición. Así, Rosenzweig no parte de una falsa generalidad, sino de una realidad concreta, la realidad propia del hombre en su propia situación, la cual no está sólo en el tiempo, sino que *es* tiempo. Ahora bien, a diferencia de los filósofos que encuentran en la finitud del hombre, en la realidad de la muerte, en la contingencia humana, todo lo que hay, Rosenzweig, orientado en su creencia judía, encuentra que la finitud y temporalidad del hombre es comprensible solamente cuando se tiene en cuenta que el hombre no consiste en estar en el mundo, sino en una relación entre el ser humano, el mundo y Dios. El hombre no se limita a reconocer verdades temporales, porque la verdad temporal misma depende de lo Eterno, esto es, de Dios. Pero lo Eterno no es un reino inteligible: es la fuente de un comienzo —la creación— de un acontecimiento cardinal —la revelación— y de un final — la redención. Esta última etapa es la decisiva, y es decisiva no, o no sólo, para el hombre individual, sino para cada hombre en su relación con el prójimo: la redención es redención de "mí mismo" y del "otro yo" que es el "tú". En este respecto el judío se halla, según Rosenzweig, en una posición peculiar: es aquel que no ha nacido pagano y se ha hecho cristiano, sino que ha nacido judío para seguir siéndolo. Ser judío es a la vez una bendición y una condenación: Dios se revela al hombre en su "pueblo elegido", pero la revelación sitúa a este "pueblo elegido" fuera de la historia "normal". De ahí que la vida del judío sea la exacerbación de las paradojas en que consiste el ser humano. El judío es "el que es esencialmente errante", pero justamente por su errar puede orientarse hacia "la estrella de la redención", que brilla únicamente para el errabundo y no para que el que está "fijado" — sea en la Naturaleza, sea en la historia. "La sagrada enseñanza de la Ley —pues el nombre *Torah* designa a la vez la enseñanza y la Ley— eleva al pueblo por encima de la temporalidad e historicidad de la vida, y lo desposee del poder sobre el tiempo" (*Der Stern der Erlösung*, III, 51). Es por ello que cuanto más arraigado está en el tiempo, tanto más inmerso está en la Eternidad.

Obras principales: *Hegel und der Staat*, 2 vols., 1920, reimp., 1962 (*Hegel y el Estado*). — *Der Stern der Erlösung*, 1921, 2ª ed., 1930 (*La estrella de la redención*). — Jehuda Halevi, 1927 [traducción de 92 poemas y comentario]. — *Briefe*, 1935, ed. Edith Rosenzweig con la colaboración de Ernst Simon (*Cartas*). — *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936 [en colaboración con Martin Buber] (*La Biblia y su traducción alemana* [contiene los ensayos sobre la Biblia y su traducción realizada por F. R. y Martin Buber; esta traducción, que consta de 15 vols., comenzó a publicarse en 1925]). — *Kleinere Schriften*, 1937 (*Escritos menores*) [reúne muchos trabajos de F. R. a partir de su escrito "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. 'Schellingianum'", publicado en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Philos.-hist. KL, 1917. Otra colección de escritos menores de F. R. fue publicada en 1926 con el título *Zweistromland*].

Véase Gershom Scholem, F. R. *vesifro kokhav ha-geulah*, 1930 [en hebreo]. — F. *R., eine Gedenkschrift*, 1930 [artículos en recuerdo de R., con

bibliografía]. — F. *R.*, *ein Buch des Gedenkens,* 1930 [ídem.]. — Else Freund, *Die Existenzphilosophie Fr. Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung"*, 1933 (Dis.), reimp., 1959. — Karl Löwith, "M. Heidegger and F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity", *Philosophy and Phenomenological Research*, III (1942-1943), 53-77. El original alemán, hasta entonces inédito, ha sido incluido, con el título "M. H. und F. R., ein Nachtrag zu 'Sein und Zeit'", en el volumen de ensayos filosóficos de Löwith: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz,* 1960. — Nahum N. Glatzer, F. *R.*, *zain leben un zaine idees,* 1945 [en yidish]. — Íd., íd., F. R. *His Life and Thought*, 1953. — Nathan Rothenstreich, *Hamahshavah ha-yehudit ba-et hahadashah*, 1951, págs. 164-251 [en hebreo].

ROSMINI-SERBATI (ANTONIO) (1797-1855), nac. en Rovereto (Trentino), sacerdote católico ordenado en 1831, presentó su obra, movida por la voluntad de constituir una nacionalidad italiana y, sobre todo, por el deseo de fundamentar filosóficamente la teología católica, como una restauración de la *philosophia perennis*; en verdad, Rosmini quiso realizar en su época el mismo trabajo de asimilación y síntesis que realizó Santo Tomás en la suya. De ahí el constante enfronte de su pensamiento con las corrientes filosóficas modernas, y en particular con el empirismo, la ideología y el idealismo en sus varias formas. Se trataba, en suma, de dar al plano teórico el cimiento de que el catolicismo, según Rosmini, carecía a la sazón. Esto suponía no sólo una asimilación, sino una verdadera "restauración". Tal propósito se revela ya en sus primeras obras, pero se despliega sobre todo en su escrito capital, el *Nuovo Saggio.* En rigor, se trata de un sistema completo de filosofía, que comprende una teosofía o teoría del ente (término que luego Rosmini sustituyó por el de "ser"), la cual abarca la ontología o doctrina universal del ser, la teología como doctrina del ser absoluto, y la cosmología como doctrina del ser finito y relativo. En verdad, la teoría del ser es lo que constituye el principio de toda su especulación. En este sentido, pero sólo en este sentido, la filosofía de Rosmini es un ontologismo. Pues el ontologismo de Rosmini no es, como el de Gioberti —a quien sin reservas puede llamarse "ontologista"— una derivación del existente a partir del ente. Rosmini atiende mucho más que Gioberti a la realidad dentro de cuyo ámbito se da el ser, y por eso su sistema es considerado muchas veces como un psicologismo ideológico más bien que como un ontologismo *sensu stricto.* Ahora bien, el pensamiento del ser *in universale* es, en todo caso, el verdadero *hecho primitivo.* De ahí que Rosmini señale *(Nuovo Saggio,* ed. Castelli, § 399) que "el hecho obvio y simplicísimo del cual parto es el hecho de que el hombre piensa el ser de un modo universal" y que cualquiera que sea la explicación que pueda darse del hecho, éste es indudable. La idea del ser está, así, en todo pensamiento del hombre, no necesitando de ninguna otra idea para ser intuida y no procediendo de ninguna otra fuente y menos todavía de ninguna fuente sensible. El innatismo de la idea del ser es dondequiera afirmado por Rosmini, pero este innatismo no significa que tal idea emerja del yo, de un modo completamente inmanente, o bien sea creada en nosotros por Dios en el acto de la percepción. La idea del ser es innata en el sentido de que "nacemos con la presencia y con la visión del ser posible" (*ibid.*, 5 468), aun cuando ella no se actualice siempre e inmediatamente en nuestra conciencia. De esta idea del ser se deriva precisamente la forma de todo conocimiento y las formas generales —como la verdad, la substancia, la causalidad— mediante las cuales se conoce. Mas estas formas no son, propiamente hablando, categorías del entendimiento, sino verdaderas flexiones del ente. Rosmini rechaza todo idealismo en el sentido estricto de la palabra, así como todo psicologismo que permanezca en la región de lo inmanente. Lo inteligible no es sólo aquello con lo cual algo se conoce, sino aquello que *hay.* De ahí "las aplicaciones posibles de la idea del ser" (*ibid.*, $ 1137 y siguientes) y la teoría del Yo como una substancia que se piensa a sí misma, es decir, corno algo que revela su substancialidad en un sentimiento fundamental por el cual se siente permanente y consistente. El mundo de las esencias no es por ello una mera hipóstasis de lo sensible ni tampoco algo que se encuentre en una región absolutamente trascendente al hombre. Rosmini piensa, en efecto, que las esencias son el verdadero "mundo" del hombre y que, por consiguiente, el pensamiento humano se aplica, naturalmente, por un "hábito" —análogo al de los escolásticos— a ese mundo esencial e inteligible. Pues el mundo inteligible en el cual se despliega la idea del ser es un mundo "objetivo" (*ibid.*, § 1226 y siguientes). Por eso se impone una especie de dialéctica de lo inteligible, y por eso también, al aplicarse a la teología, esta filosofía (que para un psicologismo radical aparece como un ontologismo, pero que para éste aparece como algo fundado por lo menos en la existencia de la conciencia) sostiene la posibilidad de un conocimiento *a priori* puro de un infinito, es decir, de Dios. El conocimiento negativo de Dios no es eliminado, pero, evidentemente, conduce con frecuencia a la idea de un ser incomprensible. Rosmini no confunde la idea positiva de un ser infinito con la indeterminación del ser en tanto que *ens commune,* pero es indudable que la ontología general muerde por igual sobre la una y la otra. Así, puede decirse que la contemplación del ser inicial demuestra que éste no puede poseer una subsistencia absoluta, porque la comprensión misma de este ser necesita su dependencia o participación en un ser absoluto subsistente. Así, "el ser *necesario* subsistente o metafísico se identifica con el ser necesario lógico al cual se agrega su término natural, y de ahí que no existan propiamente por sí mismas dos necesidades —una lógica, y otra metafísica—, sino una sola, que está a la vez en la mente y en sí misma" (*ibid.*, § 1461). Pero lo inteligible no es sólo fundamento de toda ciencia, sino que es también, para Rosmini, norma de la vida moral. Por eso Rosmini termina por sostener la "conversión" de los trascendentales, pues sólo en ella y en su esencial inteligibilidad podrá hallarse el camino para esa restauración y asimilación que, después de haber pasado por la filosofía moderna, desea encontrar, enriquecida con nuevas experiencias, el camino de la filosofía perenne y tradicional.

Obras: *Saggio sulla felicita,* 1822. — *Dell'educazione cristiana,* 1823. — *Opusculi filosofici,* 1827-28. — *Nuo-*

vo saggio sull'origine delle idee, 1830. — *Il rinnovamento di Terenzio Mamiani esposto ed esaminato,* 1836. — *Principii di scienza, morale e storia comparata dei sistemi morali,* 1831-1837. — *L'antropologia in servizio délia morale,* 1883. — *Filosofia del diritto,* 1839-1841.— *Opuscoli morali,* 1841. — *Tratatto délia coscienza morale,* 1844. — *Introduzione alla filosofia,* 1850. — *Lógica,* 1854. Postumamente se publicaron: *Del supremo principio délia metodologia e delle sue applicazioni all'educazione,* 1857. — *La filosofia di Aristotele,* 1858. — *Teosofia,* 1859. — *Corrispondenza,* 1857. — "Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del propio sistema", *La Sapienza,* Nos. 5-6 (1881) en vol.: 3ª ed., 1949; ed. G. Bonafede (trad. esp.: *Breve esquema de los sistemas de filosofía moderna y de mi propio sistema,* 1959). — *Saggio storico-critico sulle catégorie e la dialettica,* 2 vols., 1883. — *Antropologia soprannaturale,* 3 vols., 1884. — *Psicologia,* 1887. — *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini,* 1901. — *Scritti sul matrimonio,* 1902. — *Epistolario completo,* 1905.—Edición de *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati,* por Enrico Castelli, 1934 y sigs. — Véase: A. Testa, il *nuovo saggio sull'origine delle idee del Rosmini,* 1837. — Vicenzo Gioberti, *Degli errori filosofici di A. Rosmini,* 3 vols., 1841-1844. — V. Lilla, *Kant e Rosmini,* 1869. — A. Paoli, *Esposizione ragionata délia filosofia di A. Rosmini,* 2 vols., 1879. — Fr. Paoli, *Memorie délia vita di A. Rosmini-Serbati,* I, 1880; II, 1884 (con bibliografía). — T. Davidson, *Rosmini's philosophical System,* 1882. — G. M. Cornoldi, *Il rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo,* 1883. — K. Werner, *A. Rosmini, seine Stelling in der Geschichte der neueren Philosophie der Italiener,* 1884. — Íd., íd., *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts,* 5 vols., 1884-1886, especialmente vol. I *(R. und seine Schule).* — L. Zani, *Il filosofo A. Rosmini e i suoi contradditori,* 1885. — R. Benzoni, *Dottrine dell'essere nel sistema rosminiano,* 1888. — T. Pertusati, *Di A. Rosmini-Serbati,* 1891. — F. de Sarlo, *La lógica di A. Rosmini ei problemi della logica moderna,* 1892. — Íd., íd., *Le basi della biologia e della psicologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai resultati della scienza moderna,* 1893. — G. Gentile, Rosmini *e Gioberti,* 1898. — C. Guastella, *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia,* 1901. — G. Morando, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla* S. R. Ü. *Inquisizione,* 1905. — Adolf Dyroff, *Rosmini,* 1906. — F. Orestano, *Rosmini,* 1908. — F. Palhoriès, *Rosmini,* 1908. — Pantaleo Carabellese, *La teoría délia percezione intelletiva di A. Rosmini,* 1907. — C. Gavazzi, *Il pensiero letterario di A. Rosmini,* 1909. — C. Cavaglione, *Il vero Rosmini. Saggio di interpretazione,* 1912. — Gallo Galli, *Kant e Rosmini,* 1914. — G. Capone-Braga, *Saggio su Rosmini, U mondo delle idee,* 1914. — F. Pérez Bueno, *Rosmini. Doctrinas ético-jurídicas,* 1919. — Francesca Carassale, *A. Rosmini,* 1936. — G. Ceriani, *U ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomista,* 1938. — M. F. Sciacca, *La filosofia morale di A. Rosmini.* 1938, 2ª ed., 1955 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico de A. R.,* 1954). — Dante Morando, *Rosmini,* 1945. — A. Luciani, *L'origine dell'anima* «mana *secondo A. Rosmini,* 1950. — G. Rovea, *Filosofia e religione in A. Rosmini,* 1952. — J. J. Ruiz Cuevas, *La filosofía como salvación en Rosmini,* 1952. — G. Bonafede, *La percezione intellettiva in Rosmini,* 1955. — Varios autores (A. Muñoz Alonso, M. Albendea, G. Bonafede, S. Benvenuti, A. García Martínez), número especial de *Crisis,* Año II, Nº 6 (1955), sobre Rosmini. — Cario Giacon, *L'oggetività ¡n A. R.,* 1960. — Pietro Prini, fl. *postumo. La conclusione délia filosofia dell'essere,* 2ª ed., 1961. — Desde 1906 apareció la *Rivista Rosminiana,* con numerosos artículos sobre Rosmini. — Bibliografía por Dante Morando, en el tomo I de la *Edizione Nazionale délie Opere complete* (1936).

ROSS (WILLIAM DAVID), nac. (1877) en Thurso, Caithness (Escocia), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Oxford (1923-1928), es conocido sobre todo por sus ediciones, traducciones y extensos comentarios de obras de Aristóteles, entre ellas la *Física,* la *Metafísica,* la *Ética a Nicómaco* y los *Analíticos.* Los comentarios de Ross han contribuido grandemente a un mejor y más exacto conocimiento de la obra del Estagirita. Como historia de la filosofía Ross se ha distinguido asimismo en el estudio de la doctrina platónica de las ideas; nos hemos referido a uno de sus análisis al respecto en el artículo PARTICIPACIÓN. En cuanto filósofo sistemático, Ross ha trabajado especialmente en el examen de problemas éticos, con particular atención al significado de términos tales como 'justo' (right), 'bueno', etc. Ross ha sometido a crítica varias definiciones de estos términos, señalando que cada una de ellas es aceptable en algunos respectos, pero inaceptable en otros. Oponiéndose a la concepción de lo bueno como algo objetivo, lo mismo que como una relación, Ross ha concluido que la palabra 'bueno' expresa un valor intrínseco. Ross se ha opuesto al intuitivismo en la ética y ha declarado que los principios morales fundamentales parecen ser —como los axiomas de la matemática— sintéticos *a priori.*

Obras: aparte los comentarios a obras de Aristóteles, se deben a Ross las obras siguientes: *Aristotle,* 1923, 5ª ed., 1919 (trad. esp.: *Aristóteles,* 1957). — *The Right and the Good,* [Gifford Lectures, 1935-1936], 1930. — *Foundation of Ethics,* 1939. — *Plato's Theory of Ideas,* 1951. — *Kant's Ethical Theory, a Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1954. — *The Development of Aristotle's Thougt,* 1958 [Dawes Lecture].

ROTHACKER (ERICH) nac. (1888) en Pforzheim, "profesor extraordinario" desde 1924 en Heidelberg y profesor titular desde 1928 en Bonn, ha trabajado sobre todo en los problemas de la filosofía del espíritu y de la personalidad siguiendo en gran parte las orientaciones de Dilthey. Pertenece, pues, según él mismo confiesa, a la tendencia filosófica basada en la "escuela histórica alemana" y destaca, en efecto, en todas sus investigaciones no solamente las cuestiones históricas, sino también el hecho de que toda elaboración filosófica está hecha desde un cierto nivel histórico. Fundamental para sus análisis es el partir del hombre (en comunidad) como un ser eminentemente concreto que vive estrechamente vinculado con una tradición y una cultura y que no puede ser reducido ni a un sujeto epistemológico ni a una entidad biológica. Importante es en particular la vida creadora del hombre a base de la cual debe entenderse toda teoría y no a la inversa. El estudio de esta vida creadora permite, según Rothacker, entender la función que desempeñan las concepciones del mundo y los cambios de estas concepciones. Pero permite entender, además, que la vida del hombre es un conjunto de "acciones" arraigadas en "situaciones" determinadas y concretas. Frente a todo abstraccionismo, Ro-

thacker (que recibió también la influencia de Nietzsche) proclama que debe prestarse máxima atención al sistema de los impulsos humanos, los cuales se manifiestan no solamente en sus actos individuales, sino también en las grandes culturas, que son en el fondo grandes estilos de vida. Estos estilos poseen —como los actos humanos— significación, hasta tal punto que el "principio de la significación" debe sustituir, según el mencionado autor, a los antiguos principios de la conciencia o de la objetividad. En último término, la realidad —lo mismo que la personalidad— está constituida a base de una trama de significaciones, que alcanzan su máxima potencia en el hombre, pero que pueden percibirse asimismo en el resto de los entes, especialmente en los seres biológicos cuando éstos son estudiados no aisladamente, sino junto con su peculiar ambiente.

Obras principales: *Ueber die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtschreibung im Sinne K. Lamprechts,* 1912 (Dis.) *(Sobre la posibilidad y alcance de una historiografía genética en el sentido de K. Lamprecht).* — *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* 1920 *(Introducción a las ciencias del espíritu).* — *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* 1926, 3ª ed., 1948. — *Geschichtsphilosophie,* 1933 (trad. esp.: *Filosofía de la historia,* 1951). — *Die Schichten der Persönlichkeit,* 1938, 4ª ed., 1947 *(Las capas de la personalidad).* — *Probleme der Kulturanthropologie,* 1942, 2ª ed., 1948 (trad. esp.: *Problemas de antropología cultural,* 1957). — *Mensch und Geschichte,* 1944, 2ª ed., 1950 *(Hombre e historia).* — *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit,* 1949 *(La irrupción de Scheler en la realidad).* — *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus,* 1954 [Abh. der Geistes- und Sozialwiss. Kl. der Ak. der Wiss. und der Lit. in Mainz]. — *Intuition und Begriff. Ein Gespräch,* 1962 [en colaboración con J. Thyssen]. — *Heitere Erinnerungen,* 1963. — Autoexposición en W. Ziegenfuss y G. Jung, *Philosophen-Lexikon,* tomo II, 1950, págs. 375-82. — Rothacker dirige el *Archiv für Begriffsgeschichte* (desde 1955).

Homenaje a E. R.: *Konkrete Vernunft,* ed. G. Funke, 1958.

ROUGES (ALBERTO) (1880-1945) nac. en Tucumán (Argentina), y uno de los fundadores de la Universidad de esta ciudad, fue nombrado rector de ella poco antes de su muerte. La producción filosófica de Rouges es escasa; aunque ahora empiezan a recogerse sus escritos y cursos (véase bibliografía), sigue siendo lo más importante su libro sobre las jerarquías del ser y la eternidad. En este libro se encuentra una arquitectura metafísica completa. La base de ella está constituida por un análisis de las diferencias entre el mundo físico y la realidad espiritual. El primero es de naturaleza instantánea, de modo que hay que reducirlo a un ser sin devenir (mecanicismo) o a un devenir sin ser (fenomenismo). El segundo posee duración, y no solamente la del pasado que se conserva, sino también la del porvenir que se anticipa. El mundo espiritual se orienta hacia la eternidad (VÉASE), que es un presente espiritual infinitamente rico. Esta orientación es distinta según los varios niveles del ser espiritual. De hecho, Rouges concluye que los grados de eternidad se manifiestan en todos los seres, desde la mínima del ser físico hasta la máxima del ser espiritual, sobre todo del que se halla más cercano a la "empresa divina" constituida por "todas las jerarquías del ser".

La obra capital de Rouges en la que hemos basado nuestra exposición es: *Las jerarquías del ser y la eternidad,* 1943. — Véase, además, "Curso del seminario de metafísica", presentado por María Teresa Segura, en *Humanitas* [Tucumán], Nº 8, págs. 205-30. — Edición de obras: *Obras completas:* tomo I: *Las jerarquías del ser y la eternidad,* 1962 [Cuadernos de "Humanitas" (Tucumán), 10]. — Véase Diego F. Pro, *A. R.,* 1957.

ROUGIER (LOUIS) nac. (1889) en Lyon, ha profesado en la Universidad de Besançon (1924-1939), en el St. John College, de Annapolis (1941), en la New School for Social Research, de Nueva York (1941-1943) y en el Institut Franco-Canadien de Montréal (1945). Desde 1955 profesa en la Universidad de Caen. En sus trabajos de teoría del conocimiento y del lenguaje, Rougier ha partido, según propia confesión, de la necesidad de adaptar la epistemología a la revolución científica contemporánea (axiomática hilbertiana, teoría de la relatividad y de los cuantos, progresos en la investigación lógica), la cual ha quebrado, a su entender, los marcos del racionalismo clásico, tanto aristotélico-tomista como moderno. Contra la afirmación de la existencia de verdades *a priori,* incondicionalmente necesarias, obtenidas por intuición intelectual o evidencia trascendente, Rougier sostiene que tales supuestas evidencias apriόricas son sólo o verdades hipotéticamente necesarias o tautologías vacías o convenciones sugeridas por la experiencia. Siguiendo, además, las orientaciones del Círculo de Viena (VÉASE), de quien ha sido uno de los principales propagadores en Francia, y de las direcciones neopositivistas y analíticas Rougier mantiene la distinción epistemológica entre verdad formal y verdad empírica de las proposiciones, base de un estudio de la formación de las teorías deductivas, de la formación de las teorías científicas que contienen proposiciones cuya verdad es empírica y cuya misión es la coordinación de los datos de la experiencia, y (con el fin de denunciarlas) de las "teorías" que contienen pseudoproposiciones. El rechazo del apriorismo epistemológico y ontológico y la tesis de que los pensamientos son símbolos de cosas significadas y no copias de supuestos modelos invariables no lleva, sin embargo, a Rougier a una renovación de la concepción estática de la razón, sino a una concepción evolutiva y funcional para la cual la razón es "la función superior que, al coordinar todas nuestras informaciones y nuestras reacciones, nos permite adaptarnos de modo cada vez más armonioso y eficaz al medio físico y social que nos circunda" *(Traite,* cap. XXV, 5 V). En sus estudios sobre historia de las religiones, Rougier ha querido mostrar las bases cosmológicas de ciertas concepciones religiosas. En sus obras de carácter político, social y económico, se ha inclinado hacia un neoliberalismo, liberalismo social o doctrina de la planificación basada en la competencia.

Obras: *La matérialisation de l'énergie; essai sur la théorie de la relativité et la théorie des quanta,* 1919 (nueva edición, con el título: *La matière et l'énergie, selon la théorie de la relativité et la théorie des quanta,* 1921). — *Les paralogismes du rationalisme; essai sur la théorie de la connaissance,* 1920 (tesis). — *La philosophie géométrique de H. Poincaré,* 1920 (tesis). — *En marge de Curie,*

de Carnot et d'Einstein; étude de philosophie scientifique, 1920. — *La structure des théories déductives; théorie nouvelle de la déduction,* 1921. — *La Scolastique et le Thomisme,* 1925. — *Cebe ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif,* 1926. — *La mystique démocratique; ses origines, ses illusions,* 1929. — *Les origines astronomiques de la croyance pythagoricienne en l'immortalité des âmes,* 1932. — *La mystique soviétique,* 1934. — *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales,* 1935. — *Les mystiques économiques; comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires,* 1938. — *La France à la recherche d'une Constitution,* 1952. — *Traité de la connaissance,* 1955. — *La métaphysique et le langage,* 1960.—Véase R. Pardo, *El carácter evolutivo de la razón en la epistemología de L. Rougier y en la epistemología del empirismo filosófico,* 1955 (monografía).

ROUSSEAU (JEAN JACQUES) (1712-1778) nació en Ginebra. Su vida y su carácter han sido expuestos por él mismo en sus *Confesiones* (publicadas postumamente: 2 vols., 1782, 2ª parte, 2 vols., 1789; 1ª ed. completa, 1789) y en las *Divagaciones de un paseante solitario* (publicadas postumamente, 1782) como los de un hombre en toda la verdad de la naturaleza". El pensamiento de Rousseau no es, en efecto, el producto de una especulación racional, sino el resultado de su propia vida frente a todas las resistencias, la expresión de un pensar al que conviene como en muy pocos otros filósofos el nombre de existencial. Relacionado primeramente con los enciclopedistas, se separó muy pronto de ellos y sostuvo una penosa y amarga lucha con Voltaire. Muy pronto se manifestó su rebeldía en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) que obtuvo el primer premio en el concurso abierto por la Academia de Dijon sobre el tema de la influencia de la renovación de las artes y las ciencias en el desarrollo y elevación de las costumbres. En este trabajo se trasluce ya su oposición al optimismo de los enciclopedistas, confiados en el poder esclarecedor de la cultura; en su opinión, las artes y ciencias, en cambio, no solamente no han depurado las costumbres, sino que las han corrompido. Esta misma tesis es sostenida en su *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1758), que presenta al hombre de la cultura como el producto de las sucesivas impurezas que se han adherido al hombre natural. Sólo en este último se revela del modo más claro la bondad originaria del sentimiento y la relación directa con la Naturaleza. No se trata, en realidad, de una existencia perfecta anterior a la constitución de la sociedad y del nacimiento de la civilización. Rousseau no predica la vuelta al hombre natural como la regresión a un supuesto estado primitivo, pero este estado constituye, por así decirlo, el punto de referencia hacia el cual se vuelve toda consideración de tipo social y moral. De ahí la teoría jurídica del *Contrato social (Du contrat social ou principes du droit politique,* 1762) completada con la pedagógica del *Emilio (Emile ou sur l'éducation,* 1762) en donde se señala el método para llegar a la pureza del hombre natural con la supresión de toda la maldad acumulada por la cultura artificiosa y por la desigualdad humana. El medio para alcanzar este *desiderátum* es el desarrollo de las fuerzas naturalmente buenas del hombre, expresadas en sus sentimientos puros, con vistas a la formación de un nuevo estado social. Las pasiones y egoísmos nacidos al calor de dicha sociedad innatural quedan obviadas por la hipótesis del contrato social, en donde el individuo como tal se desvincula voluntariamente de las formas de relación interindividuales para someterse por consentimiento libre a la obediencia a las leyes determinadas por una voluntad general. Dichas leyes, que coinciden, además, con la forma natural de la existencia humana, no representan ya la coacción impuesta por las pasiones y por el egoísmo, sino la forma de la igualdad expresada simultáneamente en la ley común y en el sentimiento. Este contrato no es, por consiguiente, el producto de una reflexión intelectual que incita a la constitución de la sociedad para evitar la destrucción del individuo; es la manifestación de la soberanía de la voluntad general en un Estado democrático puro, respetuoso de los derechos naturales de cada persona, cuya renuncia a la libertad no es más que la renuncia a la libertad de obrar con el egoísmo propio del estado de falsa civilización. La constitución concreta de un Estado semejante se aproxima, según Rousseau, a la democracia ginebrina de su tiempo, con un número limitado de magistrados que legislan y proponen las leyes al pueblo entero. Las teorías del contrato social influyeron considerablemente sobre la Revolución Francesa, que adoptó el lema "Igualdad, Libertad, Fraternidad" y que intentó en diversas ocasiones, particularmente en la constitución de 1793, copiar las líneas esenciales de la doctrina jurídica del *Contrato.*

Culminación del pensamiento de Rousseau son su confesión religiosa y concepción del mundo expuestas sobre todo en la "Profesión de fe del vicario saboyano". Lo que el corazón admite como evidente cuando es sinceramente consultado es para Rousseau el fundamento de toda posición teórica y de toda actitud práctica. El hombre se siente como un ser limitado y humillado, anonadado ante la inmensidad de la Naturaleza y vinculado, por medio de un sentimiento de confianza, a un Dios infinitamente potente y sabio. Esta relación con la divinidad es una relación inmediata, hostil a los "intermediarios", a las autoridades y a las tradiciones que suelen aparecer en las religiones positivas. Toda impureza de la razón trastornada por el egoísmo de la cultura debe eliminarse con el fin de alcanzar ese estadio de completa sinceridad, donde lo íntimo se identifica con lo universal.

Comprender adecuadamente el pensamiento de Rousseau exige entender suficientemente su personalidad. Pero entender esta última supone no dejarse desorientar por los aspectos "contradictorios" que la constituyen; ambos son igualmente necesarios para poder dibujar un cuadro completo del espíritu rousseauniano. Así, se encontrará por igual en Rousseau un impulso hacia la purificación y otro hacia la prosecución hasta el final de todas las experiencias, un llamado constante al corazón y el frecuente freno de la razón, la manifestación de la alegría y el desbordamiento vital y la expresión del dolor, del pesimismo y de la amargura. En la primera de las *Divagaciones (Rêveries) de un paseante solitario* Rousseau se presenta como un "pobre mortal infortunado" que se halla "tran-

quilo en el fondo del abismo". Parece que la amargura predomina. Pero esta es sólo una cara de su experiencia vital y de su pensamiento; tan pronto como aparece otra "alma amante", Rousseau se vuelca hacia ella y descubre que la verdad del propio yo puede encontrarse únicamente en la comunidad.

El *Discours sur les sciences et les arts* respondía al problema planteado por la Academia de Dijon: Si *le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs.* El título original del otro discurso es: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* A estas obras, a las *Confesiones,* al *Contrato Social,* al *Emilio* y a las *Rêveries du promeneur solitaire* en el texto del artículo hay que agregar *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761). Ediciones de obras: Paris (1764, 1782). La edición de Musset-Pathey apareció en 22 vols., en 1818-1820. La edición de A. de Latour, en 1868. Ed. de obras en la colección La Pléiade, desde 1959 (I, 1959, ed. B. Gagnebin, R. Osmont, M. Raymond; II, 1961, ed. B. Guyon, J. Scherer, C. Guyot). — Edición de *Correspondance,* por Théophile Dûfour, 20 vols. (1924-1934). Desde 1905 se publican en Ginebra los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau.* Hay trad. esp. de las obras más importantes. — Bibliografía: J. Sénelier, *Bibliographie générale des oeuvres de J. J. Rousseau,* 1950. — Véase L. Moreau, *J. J. Rousseau et le siècle philosophique,* 1870. — John Morley, *Rousseau,* 2 vols., 1873. — R. Mahrenholtz, *J. J. Rousseaus Leben, Geistesentwicklung und Hauptwerke,* 1889. — H. Höffding, *Rousseau und seine Philosophie,* 1897 (trad. esp., 1931). — J. Benrubi, *Rousseaus ethisches Ideal,* 1904 (Dis.). — E. Rod, *L'affaire J. J. Rousseau,* 1906. — F. Macdonald, *J. J. Rousseau,* 2 vols., 1906. — J. Lemaître, *J. J. Rousseau,* 1907. — G. Chinni, *Le fonti dell'Émile di Rousseau,* 1908. — C. de Girardin, *Iconographie de J. J. Rousseau. Portraits, scènes, habitations, souvenirs,* 1909. (Para introducción biográfico-histórica e iconografía en español, véase el volumen de R. P. Labrousse, *Rousseau,* 1945). — J. Morel, *Recherches sur les sources du Discours de J. J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* 1910. — E. Faguet, *Vie de Rousseau,* 1911. — G. Capponi, *Der allgemeine Wille im Gesellschaftsvertrage von J. J. Rousseau. Ein Versuch,* 1912. — Íd., íd., *J. J. Rousseau e la rivoluzione francese,* 1912. — Varios autores (Delbos, Parodi, Mornet, Dwelshauvers, Bougie, etc.). Lecciones profesadas en *l'École des Hautes Études sociales* sobre Rousseau, 1912. — B. Bouvier, *Rousseau,* 1912. — P. Sakmann, *J. J. Rousseau,* 1913, 2ª ed., 1923. — Ernst Cassirer, "Das Problem J. J. R.", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XLI (1932), 177-213, 479-513 (trad. inglesa, con una extensa introducción por Peter Hay: *The Cuestión of J.-J. R.,* 1954). — Rodolfo Mondolfo, *Introduzione a Rousseau,* 1934, 2ª ed., aumentada, con el título: *Rousseau e la coscienza moderna,* 1954 (trad. esp.: *Rousseau y la conciencia moderna,* 1954). — R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau,* 1928. — A. Schinz, *La pensée de J. J. Rousseau,* 1929. — Íd., íd., *État présent des travaux sur J. J. Rousseau,* 1941. — Robert Derathé, *Le rationalisme de J. J. Rousseau,* 1948. — B. Groethuysen, *J. J. Rousseau,* 1949. — P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau,* 1952. — G. di Napoli, *Il pensicro di G. G. Rousseau,* 1953. — F. C. Green, *J.-J. Rousseau: a Critical Study of His Life and Writings,* 1955. — Lourival Gomes Machado, *Homem e sociedade na teoria política de J.-J. R.,* 1956. — Jean Starobinski, *J.-J. R.: la transparence et l'obstacle,* 1957. — Id., íd., "J.-J. R. et le péril de la réflexion", en el volumen del autor: *L'Oeil vivant,* 1961, págs. 91-190. — Giuseppe Agostino Roggerone, *Le idee di G. G. R.,* 1961. — F. Jost, *J.-J. R. Étude sur sa personnalité et sa pensée,* 2 vols., 1961. — Jean Guéhenno, *J.-J. R. Histoire d'une conscience,* nueva ed., 2 vols., 1962. — M. de la Cueva, F. Larroyo, J. Gaos *et al, J.-J. R. (Presencia de R.),* 1962. — J. H. Broome, *R.: A Study of His Thought,* 1963.

ROUSSELOT (PIERRE) (1878-1915) nació en Nantes. Miembro de la Compañía de Jesús, profesó teología dogmática en el "Institut Catholique" de París (desde 1909). Rousselot ha representado dentro del realismo neotomista contemporáneo una posición análoga a la de Joseph Maréchal e influida por el blondelismo. En efecto, Rousselot afirma la imposibilidad del conocimiento de lo real, por lo menos de lo real espiritual, por medio de un orden puramente intencional e intelectual. El realismo de la copia olvida, en efecto, según Rousselot, la peculiaridad de lo espiritual, esa singularidad completa que, en vez de resolverse en sensaciones, expresa la pura realidad de la forma o de la idea. De ahí que el conocimiento y el amor sean, en el fondo, la misma cosa. Este inmanentismo del conocer no suprime, empero, según Rousselot, antes confirma y establece, la objetividad. La negación de la posibilidad de una intelección por amor de lo espiritual representa, a su entender, el olvido de la espiritualidad misma del hombre y la excesiva acentuación de lo que hay también en el hombre de espiritual. De ahí la fundamentación última de la aprehensión de lo real espiritual mediante un "sentido de lo divino" sin el cual resultaría ininteligible el propio amor del alma a sí misma.

Obras: *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* 1908, reed., 1933 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 6]. — *L'intellectualisme de Saint Thomas,* 1908; reed., 1924, 1936. — Además, colaboraciones en la *Revue de Philosophie, Revue néo-scolastique de Philosophie.* — Véase M. de Wulf, *La justification de la foi chez Saint Thomas et Pierre Rousselot,* 1946.

ROYCE (JOSIAH) (1855-1916) nac. en Grass Valley (California), estudió en la Johns Hopkins University y perfeccionó sus estudios en Göttinga, donde a la sazón profesaba Lotze. Desde 1882 profesó en la Universidad de Harvard, siendo uno de los "cuatro grandes" de Harvard, junto con William James, Ch. S. Peirce y Santayana.

Aunque el pensamiento de Royce tiene diversas facetas, la más importante y conocida es la idealista; Royce fue, en efecto, el principal representante del idealismo norteamericano y desempeñó en Estados Unidos un papel análogo al que tuvo Bradley en Inglaterra. Sin embargo, la analogía no llega tan lejos como a veces se supone. Las influencias recibidas por Royce, sobre todo después de sus estudios en Alemania, giraron particularmente en torno a Kant, Schopenhauer, los idealistas románticos y Lotze. Mas a estas influencias se sobrepuso el intento de justificar la actividad moral y religiosa del individuo, sin la cual para Royce ningún pensamiento puede ser válido. De ahí su orientación religiosa o, mejor dicho, ético-religiosa. El materialismo, con su acompañamiento del dogmatismo fatalista, debe ser superado si se quie-

re situar al hombre en el centro de su libre vida personal. Pero junto con el materialismo deben eliminarse aquellas corrientes que, a fuerza de exagerar la condición absoluta de lo Absoluto, recaen en inconvenientes análogos, si no teóricos, sí prácticos. La diferencia entre el idealismo de Royce y el de Bradley es, pues, evidente. La filosofía de Bradley desembocaba en una serie de conflictos entre los cuales parece ser el principal la discusión metafísica en tomo a la posibilidad de un universo monadológico; el pensamiento de Royce contenía, en cambio, dentro de sí todas las posibilidades que, debidamente proseguidas, podrían dar lugar, por ejemplo, a un idealismo pragmatista de la acción humana. El absolutismo personalista de Royce se halla, así, en el punto equidistante del absolutismo y del personalismo, del "eternismo" y del "pragmatismo". El problema de la verdad es resuelto por Royce mediante la reducción de lo externo a lo interno. Es, sin duda, el interno significado del juicio —en que transparece la transición del intelectualismo al voluntarismo— el que prima, al final, sobre la referencia a lo externo. Pero esto significa que, en último término, una separación ontológica entre significado interno y referencia externa es impensable. La separación es resuelta en la unidad de una conciencia o, si se quiere, en la unidad de la idea. La cual es algo más que signo mental, pero también algo más que objeto: es lo que condiciona la existencia del objeto, del sujeto que lo piensa y su relación mutua. La idea es a la vez realidad y verdad. Y la posibilidad de un acercamiento del sujeto al objeto reside precisamente en esa previa reducción de ambos elementos a la realidad de un individuo que incluye dentro de sí el fundamento de toda posible ulterior escisión entre lo que la cosa es y el hecho de ser, entre la esencia y la existencia. De ahí que el idealismo de Royce, aun siendo de carácter "absoluto", tienda cada vez más a asumir, como él mismo lo reconoce, un sesgo "personalista". Persona y voluntad son los elementos de que la realidad ha de "componerse" si se quiere que estas realidades no queden absorbidas en una pura noción del ser. En esto se funda la crítica realizada por Royce de las nociones del ser tales como las que defienden el realismo, el misticismo y el racionalismo crítico. El ser puede ser lo presente inmediatamente (realismo), lo contenido en el interior del ser aparentemente dado en realidad (misticismo) y lo verdadero (racionalismo crítico). Esta última posición tiene alguna mayor justificación que las otras, y por tal motivo deberá ser incorporada a la verdad "total" del idealismo. Pero la disyuntiva está siempre presente: o se desemboca en el escepticismo cognoscitivo o se busca una superior posición que, sin eliminar la verdad, no elimine tampoco lo real en ella. Así, el idealismo aparece como la posición inevitable, pues sólo permite una unión de la experiencia, de la actualidad y de la idealidad, una conjunción de lo intelectual con lo volitivo. La experiencia absoluta que el idealismo propugna parece conducir a un monismo absoluto de la conciencia, pero ello ocurre sólo en la medida en que el monismo está condicionado por las exigencias unificantes de la razón. Cuando ésta abandona sus pretensiones, el monismo puede dar lugar inclusive a un pluralismo, que no suprime el carácter totalista de la experiencia, pero que permite eludir su impersonalidad. El primado del voluntarismo sobre el intelectualismo, de la acción consciente de sí sobre la pura aprehensión racional de un objeto supuestamente independiente, forman, por consiguiente, los elementos esenciales de una filosofía que aspira de continuo a justificar la existencia moral y religiosa del hombre mediante un concepto del ser que, orientado hacia la experiencia absoluta, permita deducir los caracteres concretos de esta experiencia. A ello debían contribuir asimismo los estudios lógicos a que, particularmente por la influencia de Peirce, se consagró Royce en sus últimos tiempos. Lo mismo cabría decir de su "filosofía de la lealtad" a que nos hemos referido en otro artículo (véase FIDELIDAD), filosofía que confirma la decidida busca de un fundamento concreto que permita apoyar la acción moral también concreta. Una vez más: la "posibilidad" del ser, y aun el ontologismo subyacente en el pensamiento de Royce, no son, como pudiera serlo la idea puramente racional, algo vacío, sino algo previamente colmado con una experiencia orientada de continuo hacia la plenitud de un absoluto que es moralidad y personalidad.

Obras: *The Religious Aspect of Philosophy*, 1885. — *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892 (trad. esp., *El espíritu de la filosofía moderna*, 1947). — *The Conceptions of God*, 1897 (con Howison, J, E. Conté y S. E. Mezes). — *Studies of Good and Evil*, 1898. — *The World and the Individual*, 2 vols., 1900, reed., 2 vols., 1959. — *The Conception of Immortality*, 1900, — *The Philosophy of Loyalty*, 1908 (trad. esp.: *Filosofía de la fidelidad*, 1949). — *Sources of Religious Insight*, 1912. — *The Problem of Christianity*, 1913. — *Lectures on Modern Idealism*, 1919 (trad. esp.: *El idealismo moderno*, 1945). _ *Fugitive Essays*, 1920 (ed. J. Loewenberg). — *Logical Essays*, 1951, ed. D. S. Robinson. — */. R's Seminar, 1913-1914 as recorded in the Notebooks of Harry T. Costello*, 1962, ed. Grover Smith. — Véase Howison R. C. Cabot, Dewey, M. W. Calkins, George P. Adams, W. H. Sheldon, E. G. Spaulding, Morris R. Cohen, W. E. Hocking, *Papers in Honor of J. Royce on His Sixtieth Birthday*, cd. J. E. Creighton (con bibliografía por Benjamin Rand, págs. 287-94), 1916. — J. Aronson, *La philosophie morale de J. Royce*, 1927. — F. Olgiati, *Un pensatore americano: J. Royce*, 1917. — Boris Jakovenko, *L'idealismo costruttivo ed assoluto di Josiah Royce*, 1937. — Gabriel Marcel, *La philosophie de J. Royce*, 1945. — John Edwin Smith, *Royce's Social Infinite. The Community of Interpretation*, 1950. — J. H. Cotton, *Royce on the Human Self*, 1954. — W. E. Hocking, J. Loewenberg, H. T. Costello, R. Hocking, J. L. Blau, H. B. White, D. S. Robinson, J. H. Cotton, Ch. Hartshorne, H. M. Kallen, "In Memoriam J. Royce", número especial de *The Journal of Philosophy*, LIII (1956), 57-139. — K. T. Humbach, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach }. R.*, 1962.

ROYER-COLLARD (PIERRE-PAUL) (1763-1843) nac. en Sompuis (Champagne) se distinguió por su actividad política en varias posiciones: representante en el Consejo de la Comuna de París, miembro del grupo moderado de la Convención, diputado en el Consejo de los Quinientos. Sin abandonar los ideales de libertad de la Revolución, su tendencia al orden y a la legitimidad lo convirtió en consejero del partido monárquico; diputado en la Cámara

desde 1815 a 1839 con escasas interrupciones, fue uno de los adalides del partido de los doctrinarios, junto con François Guizot (1787-1874). Su actividad filosófica se desarrolló sobre todo desde 1811 a 1814 en los cursos dados en la Facultad de Letras de la Sorbona. Opuesto a la filosofía sensualista de Condillac y de los ideólogos, Royer-Collard fue atraído por la refutación que Thomas Reid había hecho de los sensualistas ingleses. Para Royer-Collard tanto Condillac como los ideólogos disolvían la psicología en una mera psicognosia. Con ello pretendía restablecer la gran corriente de la filosofía clásica francesa, de Descartes a Pascal, la cual había distinguido entre la sensación y la percepción consciente. Solamente de este modo era posible, según Royer-Collard, encontrar principios sólidos, tales como los de la sustancialidad del yo y los de la causalidad en el mundo externo, principios que no constituyen ya hipótesis racionales indemostradas, sino el reconocimiento de hechos primarios. Uno de los discípulos de Royer-Collard en sus cursos fue Victor Cousin, por lo que es común considerar al primero como "restaurador del espiritualismo". Característico de Royer-Collard es la atención prestada a los aspectos morales y sociales de la especulación filosófica y la oposición al intelectualismo disolvente en nombre de ciertas creencias no ciegas. "La vida intelectual —dijo en una de sus lecciones— es una sucesión ininterrumpida, no solamente de ideas, sino también de creencias explícitas o implícitas. Las creencias del espíritu constituyen la fuerza del alma y los móviles de la voluntad. Las leyes fundamentales de la creencia constituyen la inteligencia."

Los fragmentos filosóficos de Royer-Collard (procedentes de sus lecciones y publicados primeramente en la traducción por Jouffroy de las obras de Reid, vols. III, IV) han sido editados por A. Schimberg, *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, 1913. — E. Spuller, *Royer-Collard*, 1895. — Véase A. De Barante, *Royer-Collard*, 1862. — Antonescu, *Royer-Collard als Philosoph*, 1904. — Obra biográfica: R. Langeron, *Royer-Collard, conseiller secret de Louis XVIII*, 1956.

RÜDIGER (ANDREAS) (1673-1731) nació en Rochlitz y estudió filosofía y teología en Halle (con Christian Thomasius) y Derecho y Medicina en Leipzig; luego, ejerció la profesión médica y enseñó asimismo en las dos Universidades citadas.

Influido por su maestro Thomasius, y en oposición a varias tesis capitales de Wolff —y, en general, de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff"—, Rüdiger trató de fundar la reflexión filosófica, según apunta Schepers (*op. cit. infra,* págs. 31 y sigs.), en la *recta ratio* (véase RAZÓN [TIPOS DE]), en la "sana razón humana" (*gesunde Vernunft, gesunder Menschenverstand*), es decir, en una especie de "buen sentido" o "sentido común" que hace ver de inmediato que el método propio de la filosofía no puede ser el mismo que el de la matemática o el de la lógica. En efecto, el método puramente deductivo no puede servir de modelo para adquirir las verdades que solamente la experiencia de los sentidos puede proporcionar. Ningún concepto puro podrá jamás por sí solo garantizar la existencia de lo que el concepto designa, o pretende designar. La verdad no es nunca una correspondencia entre el concepto y una supuesta esencia de la cosa, sino que es simplemente una adecuación entre el concepto y las impresiones sensibles descritas mediante el concepto. En lo que toca al conocimiento de lo real, no hay nunca *veritates aeternae* y mucho menos *veritates aeternae* de las cuales puedan deducirse proposiciones válidas para la experiencia. Con todo ello parece Rüdiger establecer una separación completa entre matemática y lógica, por una parte, y filosofía, por la otra, y, además, fundar la filosofía en la experiencia. Sin embargo, cuando Rüdiger trata de mostrar en qué consisten las proposiciones matemáticas, llega a la conclusión de que estas proposiciones son aprehendidas por una especie de intuición, fundada últimamente en el proceso del contar y de la numeración. Por tanto, solamente la lógica —por la cual entiende Rüdiger la doctrina sigolística— es puramente formal y, por ello mismo, "vacía" desde el punto de vista del conocimiento.

Obras principales: *Disputatio philosophica de uso et abusu terminorum technicorum in philosophia*, 1700. — *Disputatio philosophica de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione*, 1704. — *Philosophia syntetica tribus libris de sapientia, justitia et prudencia. . .*, 1707; nueva ed. con el título: *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica tribus libris de sapientia, justitia et prudentia. . .*, 1711; nueva ed., *ibid.*, 1717. — *De sensu veri et falsi libri IV, in quibus sapientia ratiocinativa a praejudiciis Aristotelicis et Cartesianis purgatur, multisque noms et ad veram eruditionem neccssariis meditationibus mactatur*, 1709; editio altera, 1722. — *Physica Divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum média ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem ducens*, 1716. — *Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele als dem höchsten Guthe dieses zeitlichen Lebens*, 1721, 2ª ed., 1726. — *Philosophia pragmática methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta*, 1723; editio altera, 1729. — *Christian WolffensMeinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und Andreas Rüdigers Gegen-Meinung*, 1727. — *Commentationes de diaeta eruditorum ad conservandam et prorogandam vitam. . .*, 1728, nueva ed., 1737.

Véase W. Carls, *A. Rüdigers Moralphilosophie*, 1894 [Erdmanns Abhandlungen zur Philosophie, 2]. — K. H. E. de Jong, *R. uno ein Anfang! Kant und ein Ende!*, 1931. — Wilhelm Rudolf Jaitner, *Tomasius, R., Hoffmann und Crusius*, 1939. — Heinrich Schepers, *A. Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im 18 Jahrhundert*, 1959 [*Kantstudien.* Ergänzungshefte 78].

RUGE (ARNOLD) (1802-1880) nació en Bergen (Sajonia) y estudió filología y filosofía en las Universidades de Jena, Halle y Heidelberg. Ruge se destacó en la fundación y dirección de publicaciones periódicas en las cuales colaboraron principalmente los hegelianos, y sobre todo los hegelianos de izquierda: los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, fundados en 1838, en colaboración con Theodor Echtermeyer y en donde escribieron, entre otros, D. F. Strauss, L. Feuerbach, Bruno Bauer, E. Zeller, Heine. En 1841 Ruge tuvo que trasladarse a Dresde por presión del gobierno prusiano y allí continuó su publicación con el nombre de *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, en los que empezó a colaborar Marx. Por nueva presión del gobierno prusiano fue suspendida la publicación. El mismo año se trasladó Ruge a París, donde fundó, como continuación de los anteriores *Jahrbücher*, los

Deutschfranzösische Jahrbücher, en cuya dirección colaboró Marx. Sin embargo, Ruge rompió pronto con Marx y se trasladó primero a Zurich y luego a Frankfurt, donde se consagró a actividades políticas. En 1848 fundó en Berlín *Die Reform*, que fue suspendida el mismo año. Emigrado a Inglaterra, donde falleció, siguió dedicándose a actividades políticas en favor del movimiento democrático y liberal europeo, pero poco después de advenir Bismarck al poder se adhirió a la política bismarckiana.

La importancia filosófica de Ruge reside en parte en el hecho de haber sido en varias ocasiones punto de reunión de grupos hegelianos, de suerte que el nombre de Arnold Ruge está vinculado al del desarrollo del hegelianismo — especialmente del llamado "hegelianismo de izquierda". En parte también reside en sus contribuciones filosóficas dentro de los supuestos hegelianos, que no abandonó nunca a través de sus cambios de posición política. Las más destacadas contribuciones filosóficas de Ruge lo fueron en la estética y en la filosofía social. Ruge insistió en la necesidad de entender la dialéctica hegeliana como dialéctica que se constituye en el curso de la historia y que hace posible la constante aproximación y al final la fusión de lo racional y lo real. Así, la historia no es para Ruge el resultado de una dialéctica, sino a la inversa: la dialéctica surge del movimiento mismo de la historia. La dialéctica es, así, el desarrollo de la historia como progresiva racionalidad.

Obras principales: *Die platonische Ästhetik*, 1832 *(La estética platónica)*. — *Neue Vorschule der Ästhetik*, 1837 *(Prolegómenos a la estética)*. — *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, 1843 [con otros autores] *(Anécdotas para la reciente filosofía y publicística alemanas)*. — *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, 2 vols., 1846 (Dos *años en París. Estudios y recuerdos)*. — Aus *früherer Zeit*, 4 vols., 1862-1867 *(Del tiempo pasado)*. — *An die deutsche Nation*, 1866 (A *la nación alemana)*. — *Reden über die Religion, ihr Enstehen und Verhegen, an die Gebildeten unter ihren Verehrern*, 1868 (*Discursos sobre la religión, su origen y decadencia, a los ilustrados entre sus adoradores*). — *Staat oder Papst*, 1876 *(Estado o Papado)*. — A estas obras deben agregarse sus colaboraciones en las revistas fundadas por R. y también: *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, 2 vols., 1886, ed. Paul Nerrlich, y *Unser System*, 1903, ed. Clair J. Grèce, 1903. — Edición de obras: *Gesammelte Schriften*, 10 vols., 1846-1848 [incompletos].

Véase W. Bolin, A. ñ. *und dessen Kritiken*, 1891. — Hans Rosenberg, "A. R. und die hallischen Jahrbücher", *Archiv für Kulturgeschichte*, XX (1929-1930), 281-308. — Walter Neher, A. *R. als Politiker und politische Schriftsteller*, 1933 [Heidelbeger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 64].

RUGGIERO (GUIDO DE) (1888-1948) nació en Ñapóles, y ha sido profesor en la Universidad de Roma, en la cátedra ocupada por Pantaleo Carabellese, y Rector en la misma Universidad. Por sus actividades políticas en favor del "Partido de Acción", fue encarcelado durante un tiempo, en 1943, pero en 1944 fue nombrado Ministro de Instrucción Pública, y fue luego representante de Italia en la UNESCO.

Guido de Ruggiero es conocido sobre todo por su extensa *Storia della filosofia*, la más completa historia general de la filosofía publicada en italiano. Aunque sin desmedro de la objetividad del historiador, se manifiestan en esta obra las tendencias idealistas, y especialmente actualistas, que caracterizaron el pensamiento filosófico de Guido de Ruggiero, el cual siguió en gran parte a Croce, pero en sentido actualista (véase ACTUALISMO). Importante es en Guido de Ruggiero su exposición y crítica de muchos aspectos del pensamiento filosófico y científico del siglo actual; oponiéndose a las corrientes irracionalistas y existencialistas, Guido de Ruggiero proclama la necesidad de desarrollar, debidamente refundamentada, la tradición racionalista e idealista "clásica". Debe observarse que en diversos escritos Guido de Ruggiero, aunque todavía actualista, rechazó el inmanentismo radical y el historicismo con el fin de poner de relieve el carácter "trascendente" de los productos culturales.

Obras principales: *Filosofia contemporánea*, 1912, 2ª ed., 1920 (trad. esp.: *La filosofía contemporánea*, 1946). — *Storia della filosofia*, 14 vols., 1920-1934 (varias ediciones posteriores de tomos sueltos). — *Il pensiero politico méridionale nei secoli XVIII e XIX*, 1922. — *Storia del liberalismo europeo*, 1925. — *Sommario di storia della filosofia italiana*, 1925. — *Filosofi del novecento*, 1934 (trad. esp.: *Filosofías del siglo XX*, 1947). — *Il ritorno alla ragione*, 1946 (trad. esp.: *El retorno a la razón*, 1949).

RUNZE (GEORG) (1852-1922) nació en Wotersdorf (Pomerania) y fue "profesor extraordinario" de teología en la Universidad de Berlín. Runze se ocupó sobre todo de problemas de teología y de filosofía de la religión a base de un modo de pensar que llamó "filosofía glotológica" (literalmente: "filosofía fundada en la lengua"). Según Runze, la lengua determina el tipo de problemas que pueden investigarse, el modo como pueden formularse tales problemas y la proporción en que pueden entenderse y resolverse. Sólo dentro del pensamiento "glotológico" se realiza, según Runze, lo que llamó "voluntad de verdad" (*Wille zur Wahrheit*). La "filosofía glotológica", regida por una "lógica glotológica", llega hasta el umbral del sentimiento religioso, pero no puede, al entender de Ruze, traspasarlo.

Obras principales: *Schleiermachers Glaubenslehre*, 1877 *(La doctrina de la fe, de S.)*. — *Der ontologische Gottesbeweis*, 1882 *(La prueba ontológica)*. — "Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftlichen Erkennen", en *Verhandlung der philosophischen Gesellschaft* (1886) ("La significación del lenguaje para el conocimiento científico"). — *Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft*, 3 vols., I, 1889; H, 1894; III, 1897 *(Estudios para la ciencia comparada de las religiones)*. — *Praktische Ethik*, 1891. — F. *Nietzsche als Theologe und als Antichrist*, 1896. — *Katechismus und Religionsphilosophie*, 1901. — *Katechismus der Metaphysik*, 1905. — *Essays zur Religionspsychologie*, 1914. — *Religionspsychologie*, 1920. — *Psychologie der Religion*, 1922. — *Bruno Bauer*, 1931. — *Bruno Bauer redivivus*, 1934.

RUSSELL (BERTRAND) nac. (1872) en Trelleck, estudió en Trinity College (Cambridge), teniendo como maestro de filosofía a Henry Sidgwick, James Ward y G. F. Stout. Sus primeros intereses fueron los matemáticos, pero pronto los combinó con otros filosóficos, históricos y sociales. Russell ha dado conferencias y ha profesado en multitud de instituciones y Universidades. En 1952 recibió el Premio Nobel de Literatura.

La evolución filosófica de Russell es bastante compleja. Sin embargo,

esta complejidad no hace totalmente imposible, como algunos críticos suponen, bosquejar algunas líneas principales de la filosofía del autor. Por una parte, por debajo de los cambios de posiciones hay una actitud constante que se refleja en ciertas preferencias y métodos — y, desde luego, en cierto lenguaje. Por otro lado, los cambios no son debidos en la mayor parte de los casos a giros bruscos, sino a la necesidad de salir de vías muertas o excesivamente congestionadas. El único cambio radical experimentado en la evolución filosófica de Russell es el que le hizo pasar del idealismo —kantismo y especialmente hegelianismo bajo la forma que le había dado Bradley y que le habían inculcado sus maestros cantabrigienfies— a una posición realista (epistemológica) y a la vez analítica. Tal cambio no fue provocado, pero sí acelerado por G. E. Moore que fue, con Russell, el adalid del movimiento anti-idealista en Inglaterra. Gran influencia ejerció sobre Russell, según propia confesión, el contacto con Peano y sus discípulos en el Congreso Internacional de filosofía, de París, del año 1900. Empezó entonces a trabajar en colaboración con Whitehead en la fundamentación lógica de la matemática. Algunos de los descubrimientos en este sentido habían sido ya realizados por Gottlob Frege, pero Russell sólo posteriormente entró en trato intelectual y personal con este lógico y matemático. Es interesante notar el hecho, destacado por Russell, de que el trabajo con que contribuyó con Whitehead a la redacción de los *Principia Mathematica*, se le presentó al principio como "un paréntesis en la refutación de Kant". Varias dificultades se interpusieron en esta labor; la más destacada fue la demostración por Cantor de que no hay el mayor cardinal. Esto engendró la contradicción acerca de las clases que no son miembros de sí mismas a que nos hemos referido en Paradoja (VÉASE). Esta contradicción ejerció gran influencia sobre el desarrollo de los pensamientos lógicos de Russell. En los principios este autor se había adherido al realismo platónico de las entidades matemáticas, pues aunque se opuso al idealismo no por ello encontró satisfacción en las tesis empiristas de J. S. Mill, según las cuales las entidades matemáticas son el resultado de generalizaciones empíricas. Este realismo le había sido confirmado tanto por su propio modo de pensar como por la influencia de Meinong. Pero las dificultades con que éste había chocado en la explicación de expresiones que son verdaderas, pero en las cuales interviene una entidad que no existe (como 'La montaña de oro no existe') le obligaron a forjar, en 1905, su influyente teoría de las descripciones (V. DESCRIPCIÓN). Y como los símbolos de clases podían ser tratados como descripciones, llegó a la conclusión de que las clases podían ser definidas como símbolos incompletos. A su entender, esto permitiría abrir el camino a una solución de la contradicción cantoriana. Importante es al respecto la teoría russelliana de los tipos lógicos (V. TIPO). Esta teoría no puede resolver las paradojas semánticas, pero el propio Russell insinuó posteriormente una solución de estas últimas basada en la teoría de los niveles de lenguajes (V. METALENGUAJE). Todos estos trabajos convencieron cada vez más a Russell de la necesidad de emplear el principio de Occam de no multiplicar los entes más de lo necesario. Tal principio no ha sido abandonado nunca por Russell, quien lo ha formulado con frecuencia mediante la máxima: "Siempre que sea posible, hay que sustituir las inferencias a entidades desconocidas por las construcciones a base de entidades conocidas." Una manifestación de la aplicación de esta máxima es la teoría russelliana de la existencia (v.). En general, puede decirse que la máxima ha sido aplicada en todos los casos en los cuales Russell ha puesto de relieve que ciertas proposiciones son ejemplos de "mala gramática". Ahora bien, la máxima en cuestión no es un principio metafísico, sino una regla metodológica. Por este motivo su aplicación es universal, y abarca desde las cuestiones tradicionales filosóficas, como el problema de los universales, hasta los más recientes problemas de la epistemología.

Estos últimos problemas han ocupado crecientemente la atención de Russell. Al principio parecía considerar que el análisis lógico poseía fuerza suficiente para despejar la mayor parte de las incógnitas en la teoría del conocimiento. Su tesis de que la lógica se halla en la base de toda filosofía (que aplicó históricamente al caso de Leibniz) estaba dentro de esta dirección. Contribuía a ella la tendencia logicista en la fundamentación de la matemática. Desde este ángulo pueden entenderse ciertas posiciones de Russell, tales como el llamado atomismo lógico (v.). He aquí cómo lo define el filósofo: "La filosofía por la cual abogo es considerada generalmente como una especie de realismo, y ha sido acusada de inconsistencia a causa de los elementos que hay en ella y que parecen contrarios a tal doctrina. Por mi parte, no considero la disputa entre realistas y sus opositores como fundamental; podría alterar mi punto de vista en ella sin cambiar mi opinión sobre ninguna de las doctrinas que más deseo subrayar. Considero que la lógica es lo fundamental en la filosofía, y que las escuelas deberían caracterizarse por su lógica más bien que por su metafísica. Mi propia lógica es atómica, y este es el aspecto que deseo subrayar. Por lo tanto, prefiero describir mi filosofía como un 'atomismo lógico' más bien que como un 'realismo', con o sin adjetivo" ("Logical Atomism", en *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, I, 1935, pág. 359). Ahora bien, junto a la tendencia "logicista" se ha abierto paso en Russell una fuerte tendencia empirista. Ésta se ha manifestado en el análisis de las cuestiones epistemológicas. Varias posiciones se han sucedido al respecto. Una está determinada por la distinción entre el conocimiento directo (de ciertos fenómenos dados) y el conocimiento descriptivo (de estructuras lógicamente construidas o de características de una entidad dada) (V. DESCRIPCIÓN; Cfr. *Problems of Philosophy*, Cap. V). La otra es el llamado "monismo neutral", que Russell admitió por algún tiempo y que abandonó luego. Según la misma, lo físico y lo psíquico pueden ser considerados como dos caras de la misma realidad. Esto obligaba, entre otras cosas, al abandono de la noción de "conciencia". Pero las cuestiones suscitadas por los modos de verificación de las proposiciones sobre la realidad externa hicieron tal posición difícilmente sostenible. Russell buscó por ello primero una acla-

ración y luego una solución satisfactoria a problemas tales como la "verificación", el "significado", etc. Del monismo neutral pareció pasar a un "subjetivismo". Mas, como el propio autor ha indicado, tal "subjetivismo" no es sino la consecuencia de la necesidad de *comenzar* por examinar los procesos cognoscitivos del sujeto y en modo alguno la adopción de una posición idealista o solipsista. Por el contrario, es sobremanera importante, al entender de Russell, ver cómo la experiencia subjetiva y las proposiciones de un sujeto cognoscente pueden encajar con la realidad en tanto que descrita. Los positivistas lógicos dieron a este problema la solución conocida con el nombre de "teoría de la verificación" (v.). Russell ha manifestado más de una vez que, cuando menos en la actitud mental, se siente próximo a esta tendencia. Pero no se adhiere a ella. Por el contrario, ha combatido la doctrina lógico-positivista de la verificación y ha admitido ciertos postulados del conocimiento empírico que pueden ser considerados como un intento de mediación entre algunas posiciones tradicionales y las tendencias neopositivistas. Tales postulados no se basan, según Russell, en la experiencia, pero son confirmados por la experiencia. No se trata de principios metafísicos, sino solamente de "creencias justificadas". Ahora bien, estas investigaciones epistemológicas no han llevado a Russell a abandonar por completo lo más legítimo de sus anteriores posiciones logicistas. En la polémica contra los miembros del grupo de Oxford (v.), Russell ha manifestado, en efecto, que el análisis del lenguaje ordinario no puede considerarse como una panacea que resuelva todos los problemas; el análisis lógico y el uso de los lenguajes formalizados es en muchas ocasiones indispensable para la filosofía.

Russell ha dedicado asimismo mucha atención a las cuestiones históricas y sociales. Su posición al respecto ha seguido los postulados del liberalismo y del individualismo manifestados con frecuencia en la tradición de la filosofía política inglesa. En cierto modo pueden considerarse como una continuación del "radicalismo filosófico" decimonónico. Pero a diferencia de este radicalismo Russell no desconoce ni ciertas exigencias de la sociedad de masas actual ni las debilidades de la fe progresista. Por este motivo ha intentado en varias ocasiones encontrar solución a los conflictos entre el individualismo y el socialismo, entre el progresismo y el pesimismo y, sobre todo, entre la exigencia de la libertad y la del orden. Se trata de una especie de "iluminismo para la época presente", opuesto al optimismo utópico y al pesimismo tradicionalista. Aunque las concretas opiniones sociales, políticas e históricas de Russell han variado con frecuencia, las anteriores tendencias han permanecido invariables. Lo mismo puede decirse de ciertas constantes que, como el naturalismo, el empirismo moderado y el sentido común irónico, han dominado casi toda su filosofía. Interesante al respecto es su tesis acerca de la relación entre las condiciones sociales e históricas y las manifestaciones culturales. Según Russell, no hay una relación unívoca de determinación de unas por las otras. Por un lado, las manifestaciones culturales son a la vez efecto de una situación histórica y factor para otra situación histórica. Por otro lado, la influencia de la estructura histórico-social cambia según el carácter más o menos técnico del producto cultural correspondiente: las manifestaciones culturales más técnicas (como la lógica o la matemática) están menos sujetas a los cambios históricos y a las condiciones histórico-sociales que las menos técnicas (teorías sociales, metafísicas, religiosas, etc.).

Obras principales: An *Essay on the Foundations of Geometry*, 1897. — A *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900, nueva ed., 1937. — *The Principles of Mathematics*, I, 1903, 2ª edición, 1938. — *Principia Mathematica* (en colaboración con A. N. Whitehead), I, 1910; II, 1912; III, 1913, 2ª edición, 1925-1927, reimp. parcial (hasta "56), 1962. — *Philosophical Essays*, 1910. — *The problems of Philosophy*, 1912. — *Our Knowledge of the External World*, 1914, 2» ed., 1929. — *Principies of Social Reconstruction*, 1916. — *Road to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, 1918. — *Mysticism and Logic and other Essays*, 1918. — *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919. — *The Analysis of Mind*, 1921. — *What I Believe*, 1925. — *The ABC of Relativity*, 1925, ed. red, 1958. — *The Analysis of Matter*, 1927. — *An Outline of Philosophy*, 1927. — *Sceptical Essays*, 1928. — *The Scientific Outlook*, 1931. — *Education and the Social Order*, 1932. — *Freedom and Organisation (1814-1914)*, 1934. — *Power: a New Social Analysis*, 1938. — *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940. — *A History of Western Philosophy*, 1947. — *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 1948. — *Authority and the Individual*, 1949 [The Reith Lectures 1948-1949]. — *Unpopulär Essays*, 1950. — *The Impact of Science on Society*, 1951 [Conferencias en la Franklin J. Matchette Foundation]. — *New Hopes for a Changing World*, 1952. — *Human Society in Ethics and Politics*, 1955. — *Portraits from Memory, and Other Essays*, 1956. — *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, ed. R. Ch. Marsh [incluye, entre otros trabajos: "The Logic of Relations" (1901); "On Denoting" (1905); "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types" (1908); "On the Nature of Acquaintance" (1914); "The Philosophy of Logical Atomism" (1918); "Logical Positivism" (1950)]. — *Why I am not a Christian*, 1957 [varios artículos y conferencias, así como el libro *What I Believe* (1925) y el trabajo "A Free Man's Worship" (1903)]. — *The Will to Doubt*, 1958 [Ensayos]. — *Common Sense and Nuclear Warfare*, 1959. — *My Philosophical Development*, 1959. — *B. R. Speaks His Mind*, 1960 [diálogos televisados entre B. R. y Woodrow Wyatt]. — *Fact and Fiction*, 1962 [artículos y ensayos]. — Se deben también a R. dos libros de relatos: *Satan in the Suburbs*, 1953 y *Nightmares of Eminent Persons*, 1954. — La mayor parte de obras de R. han sido traducidas al español; citamos: Los *problemas de la filosofía; Nuestro conocimiento del mundo externo. Introducción a la filosofía matemática; Principios de reconstrucción social; Los caminos de la libertad; Análisis de la materia; Ensayos de un escéptico; Panorama científico; Libertad y Organización; El poder en los hombres y en los pueblos; Investigación sobre el significado y la verdad; Los principios de la matemática; Autoridad e individuo; Historia de la filosofía occidental; Misticismo y lógica; Análisis del espíritu; Ensayos impopulares; Elogio de la ociosidad y otros ensayos; El impacto de la ciencia en la sociedad; Nuevas esperanzas para un mundo en transformación; Ética y política en la sociedad humana; Religion y ciencia; El conocimiento humano. Su alcance y sus limitaciones; La evolución de mi pensamiento filosófico; Por qué no soy cristiano; ¿Tiene el hombre un futu-*

to?; La guerra nuclear ante el sentido común; Lógica y conocimiento; Retratos de memoria y otros ensayos. — Hay, además, un volumen de *Obras escogidas*, 1956.

Véase R. Thalheimer, A *Critical Examination of the epistemological and psychological Doctrines of B. Russell*, 1929 (Dis.). — Morris Weizt, *The Method of Analysis in the Philosophy of B. Russell*, 1943 (tesis).—H. Reichenbach, Morris Weitz, K. Gödel, James Feibleman, G. E. Moore, Max Black, Ph. P. Wiener, A. Einstein, J. Laird, E. Nagel, W. T. Stace, A. P. Ushenko, R. M. Chisholm, H. Ch. Brown, J. E. Boodin,). Buchler, E. S. Brightman, E. C. Lindeman V. J. McGill, B. H. Bode, S. Hook, *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. A. Schilpp, 1944, con respuesta de Russell a las objeciones y bibliografía de Lester I. Denonn. — A. Wedberg, *B. Russell's Empiricism*, 1937. — André Darbon, *La philosophie des Mathématiques, Étude sur la Logistique de Russell*, publicado por Madeleine Lagarce-Darbon, 1949. — H. W. Leggett, *B. Russell. A Pictorial Biography*, 1950. — A. Dorward, *B. Russell*, 1951 (folleto). — Ch. A. Fritz, Jr., B. *Russell's Construction of the External World*, 1952. — Erik Götlind, B. *Russell's Theories of Causation*, 1952 (Dis.). — A. Vasa, G. Preti *et al*, arts. sobre B. R. en *Rivista critica di storia délia filosofia*, VIII (1953), 108-335. — E. Riverso, *Il pensiero di B. R. Esposizione storico-critica*, 1958 [con amplia bibliografía]. — James K. Feibleman, *Inside the Gréât Mirror. A Critical Examination of the Philosophies of Russell, Wittgenstein, and Their Followers*, 1958. — A. Wood, *B. R., The Passionate Sceptic. A. Biography*, 1958. — A. Quinton, C. Lejewski *et al.*, arts. sobre B. R. en *Philosophy*, XXV (1960), 1-50. — L. F. Guerra Martinieri, *El logicismo en B. R.: Esbozo de sus consecuencias filosóficas*, 1961. — M. Bunge, O. Dodera Lüscher *et al.*, *La filosofía en el siglo XX*, 1962 [Homenaje a B. R., con selección de textos]. — J, Aomi, *B. R.*, 1962. — Herbert Gottschalk, *B. R.*, 1962 [Köpfe des XX Jahr., 26]. — L. W. Aiken, B. *Russell's Philosophy of Morals*, 1963.

RUYER (RAYMOND) nació (1902) en Plainfaing (Vosges, Francia). Desde 1945 es profesor en la Facultad de Letras de la Universidad de Nancy. Ruyer ha trabajado sobre todo en los problemas filosóficos planteados por la realidad orgánica. Después de haber defendido un "mecanicismo integral" basado en una concepción estructural de la realidad al cual nos hemos referido en el artículo Estructura (VÉASE), Ruyer ha llegado a la concepción, en muchos respectos opuesta a la anterior, según la cual el reduccionismo físico-químico propagado por algunos filósofos y hombres de ciencia es impotente para explicar las estructuras fundamentales de la realidad orgánica y para enfrentarse con problemas tales como el de la formación de tal realidad, el de la evolución, el del modo de enlace entre la conciencia y el cuerpo, etc. En cambio, puede alcanzarse una concepción más clara, justa y profunda de tales estructuras y resolver más adecuadamente tales problemas cuando son situados en lo que Ruyer llama "una dimensión perpendicular al espacio-tiempo". Se admiten de este modo temas ideales que modelan las formas orgánicas. En cuanto a la conciencia, puede ser concebida como la zona de interacción. Ruyer ha desembocado con ello en una concepción "neo-finalista" que evita, a su entender, los escollos contra los que habían chocado el vitalismo y el teleologismo clásicos. Nos hemos referido con más detalle a este neo-finalismo en el artículo Fin (VÉASE). Entre otras reflexiones filosóficas desarrolladas por Ruyer mencionamos la llevada a cabo sobre la noción de trabajo; nos referimos a ella en el artículo sobre este concepto. Más información sobre algunas ideas de Ruyer, en el artículo RAZÓN (TIPOS DE).

Obras principales: *Esquisse d'une philosophie de la structure*, 1930. — *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, 1930. — *La conscience et le corps*, 1937 (trad. esp.: *La conciencia y el cuerpo*, 1961). — *Eléments de psychobiologie*, 1946. — *Le monde des valeurs*, 1946. — *L'utopie et les utopies*, 1950. — *Néo-finalisme*, 1952. *La philosophie de la valeur*, 1952. — *La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954. — *La genèse des formes vivantes*, 1960.

RUYSBROEK (JUAN). Véase JUAN RUYSBROEK.

RYLE (GILBERT) nació (1900) en Brighton (East Sussex, Inglaterra) y es "Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy" en la Universidad de Oxford. Ryle es una de las figuras más prominentes en el llamado "grupo de Oxford" (véase OXFORD). Sin que pueda considerársele como un seguidor de Wittgenstein, Ryle coincide con este último en varios puntos importantes, especialmente en la importancia dada al examen del uso (VÉASE) de ciertas expresiones del lenguaje corriente. Éste examen del lenguaje no es lógico — o, mejor dicho, no es lógico-formal. No es tampoco ni sociológico ni lexicográfico; es "conceptual" en el sentido de que se propone "rectificar la geografía lógica" de conceptos. El lenguaje corriente no plantea problemas en la vida cotidiana; los plantea, sin embargo, cuando este lenguaje es empleado para propósitos teóricos. Entonces se engendran doctrinas absurdas y malos entendidos que es menester desenterrar por medio de un examen paciente de usos del lenguaje. La tarea del filósofo se parece por este motivo a la del cartógrafo. Como este último, el filósofo debe examinar mapas, pero "mapas conceptuales". La filosofía puede compararse a una "cartografía conceptual" fundada en el uso de los términos del lenguaje corriente.

El trabajo más influyente de Ryle es el que ha llevado a cabo sobre la geografía conceptual de las operaciones psíquicas. Ryle ha tratado de desenmascarar el "mito oficial" de tipo cartesiano que afirma la existencia de un "fantasma en la máquina", es decir, de un espíritu inmaterial "alojado" en el cuerpo. Pero lo mental no es, según Ryle, un objeto especial distinto de los demás; los actos mentales —o, en general, psíquicos— son simplemente los modos de disponerse a actuar en vista de tales o cuales circunstancias. Creer lo contrario es, según Ryle, cometer la falacia que llama "error categorial" (*category-mistake*), es decir, la adscripción de un determinado concepto a la categoría que no le corresponde. Se ha criticado a Ryle por mantener un "behaviorismo" o, más exactamente, un "behaviorismo conceptual", pero Ryle ha negado que sea un behaviorista: su obra sobre las operaciones mentales, dice, no es una obra de psicología y, por tanto, no se adhiere a ninguna teoría psicológica determinada; es solamente la erección de una "geografía mental" o de una "cartografía conceptual aplicable a los actos mentales". Ryle ha insistido en una distinción que consi-

dera fundamental: la distinción entre el "saber como" *(knowing how)* y el "saber que" *(knowing that).* Esta distinción es aplicable a todos los conceptos y no sólo a los psicológicos. Una de las consecuencias de dicha distinción es el considerar las reglas de inferencia en el razonamiento como reglas de ejecución *(performance).* Ryle sostiene que lo que importa ante todo es el "saber como", es decir, la ejecución adecuada, lo cual implica una serie de "reglas de ejecución" que no son de carácter imperativo, pero que es menester seguir si se quiere aclarar el mapa conceptual.

El examen del uso de los conceptos del lenguaje corriente le ha permitido a Ryle despejar una serie de problemas que aparecen bajo la forma de "dilemas". Uno de los problemas más persistentes es el surgido de lo que podrían llamarse "conflictos de jurisdicción" entre diversas ciencias, o entre una ciencia y el sentido común. Ryle ha intentado mostrar que tales conflictos se atenúan y, a la postre, desaparecen cuando se ponen en claro que no había, en rigor, tal conflicto y que se trata de una cuestión de "modos de ver" o "modos de pensar" inconciliables entre sí solamente cuando cada uno de ellos estima que todos los demás deben "reducirse" a él.

Obras: *Philosophical Arguments,* 1945 [folleto conteniendo su "lección inaugural" en la Universidad de Oxford]. — *The Concept of Mind,* 1949. — *Dilemmas,* 1954 [The Tarner Lectures 1953]. Este libro incluye los siguientes trabajos: "Dilemmas"; "It Was to Be"; "Achilles and the Tortoise"; "Pleasure"; "The World of Science and the Everyday World"; "Technical and Untechnical Concepts"; "Perception"; "Formal and Informal Logic".

R. J. Howard, "Ryle's Idea of Philosophy", *The New Scholasticism,* XXXVII (1963), 141-63.

S

S. En la lógica tradicional la letra mayúscula 'S' es usada para representar el sujeto en el esquema de un juicio o de una proposición que sirve de conclusión en un silogismo. Así, por ejemplo: 'S' en 'Todos los S son P', 'Algunos S son P'. La misma letra sirve para representar el predicado en el esquema de los juicios o proposiciones que sirven de premisa mayor o menor en un silogismo. Así, por ejemplo, 'S' representa el predicado en la premisa menor de los esquemas que corresponden a la tercera y a la cuarta figuras (véase FIGURA).

Para el uso de 'S' en la lógica de las relaciones, véase R. Para el uso de la letra minúscula V en la lógica sentencial, véase P.

SAADIA (SAADIA BEN JOSEF AL FAYYUM) (892-943) nac. en Dijaz (Fayyum, Egipto), fue uno de los más fieles defensores del judaismo tradicional en su época. Los ataques de los caraitas contra el judaismo rabínico en nombre de un "retorno a las Escrituras" encontraron en Saadia un adversario encarnizado. Ahora bien, Saadia no se opuso solamente a los caraitas, sino también, y crecientemente, a los escépticos y a los críticos racionalistas de las Escrituras. Poco a poco las necesidades polémicas le llevaron a acoger buen número de ideas griegas y de la filosofía árabe que al principio había combatido o descuidado, de tal modo que su pensamiento es presentado con frecuencia como un intento de síntesis de helenismo, arabismo filosófico y judaismo rabínico. Hay que tener en cuenta, no obstante, que tal uso de las ideas griegas no era indiscriminado. Por el contrario, Saadia consideraba necesario "purificarlas" con el fin de ver cuáles podían encajar dentro de las creencias hebreas. Así, rechazó las tesis neoplatónicas que se oponían a una demostración racional del mundo junto con el tiempo. Tal demostración de la creación a partir de la nada, junto con la de la existencia y unidad de Dios, son para Saadia las preocupaciones fundamentales de su filosofía religiosa. Puede, pues, considerarse el pensamiento de Saadia como una reafirmación por medio de argumentos racionales de las verdades tradicionales y el intento de buscar un equilibrio que queda roto cuando se insiste demasiado o solamente en la razón o exclusivamente en las Escrituras sin tener en cuenta lo que sobre éstas ha dicho y aclarado la tradición.

Saadia compiló un Diccionario hebreo *(Agron)* considerado como el primero en su género. Efectuó asimismo una traducción de la Biblia al árabe. Su obra capital filosófica es el *Libro de las creencias y las opiniones*, escrito en árabe con el título *Kitāb al'Amanat wab-l'tikādāt* y traducido al hebreo con el nombre *Sefer ha-Emunoth Vedeoth* por Yehudá ibn Tibon (1186). Esta obra ha sido editada varias veces en la versión hebrea (Constantinopla, 1562; Berlín, 1789; Leipzig, 1859; Varsovia, 1864; Cracovia, 1880). Landauer publicó en 1880 una edición del texto árabe a base de dos manuscritos. Traducción inglesa (a base del árabe y del hebreo) por Samuel Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, 1948. — Edición de obras (no terminada): *Oeuvres completes*, 1893-1899. — Véase J. Fürst, *Glaubenslehre und Philosophie des Saadia*, 1845. — S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, reed., 1927, nueva ed., 1955. — J. Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Saadia, dargestellt und erläutert*, 1882. — W. Engelkemper, *Die Saadja Gaons religionsphilosophische Lehre über die heilige Schrift übersetz und erklärt*, 1903 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 4]. — M. Ventura, *La philosophie de Saadia Gaon*, 1934. — Leon Thorn, *Das Problem der Eschatologie und der transzendenten Vergeltung bei Saadia ben Josef aus Fayum. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, 1935 (Dis.). — I. Efros, "Saadia's Theory of Knowledge", *Jewish Quarterly Review*, XXXIII (1942-1943), 133-70.

SABER. El vocablo 'saber' (usado a veces como verbo y a veces como sustantivo: "el saber") se equipara con frecuencia al término 'conocimiento' (VÉASE). Sin embargo, es muy común en la literatura filosófica de varias lenguas (por ejemplo, español, francés, alemán) emplear 'saber' en un sentido más amplio que 'conocimiento'. De acuerdo con ello, mientras el conocimiento se refiere a situaciones objetivas y da lugar, una vez debidamente comprobado y sistematizado, a la ciencia (VÉASE), el saber puede referirse a toda suerte de situaciones, tanto objetivas como subjetivas, tanto teóricas como prácticas. En este amplio sentido se usan locuciones tales como 'saber a qué atenerse' —que, según Ortega y Gasset, constituye la raíz de todo saber—, 'saber cómo comportarse', etc., etc.

Entendido en un sentido muy amplio, el saber es un "contacto con la realidad" con el fin de discriminarla; el término 'saber' está relacionado con 'sabor', y este último indica que se trata de "probar" las cosas y ver a lo que "saben". Pero este sentido de 'saber' no es suficientemente preciso. Además de un "contacto con la realidad" el saber requiere ciertos elementos: tendencia a una objetivación y universalización de lo sabido, tendencia a hacer consciente lo que se sabe, admiración (VÉASE) ante lo real, actitud de interrogación, etc. Esta última actitud —la interrogación— puede desempeñar en una fenomenología completa del saber un papel más importante del que se sospecha. En su libro *La pensée interrogative* (1954), Jeanne Delhomme ha puesto de relieve que el pensamiento interrogativo surge como consecuencia de la superación de dos actitudes insuficientes y opuestas entre sí: la "atención a la vida" (en el sentido bergsoniano) y el mero "sueño". La

"atención a la vida" subraya la pura presencia; el sueño, la simple ausencia. La interrogación, en cambio, incluye ambos opuestos y a la vez los integra. Dentro de su ámbito se da —o se puede dar— el saber.

Ahora bien, con el fin de evitar ciertos equívocos, se tiende a reservar el nombre 'saber' para una serie de operaciones más definidas que las anteriormente mencionadas; el saber es entonces más bien una aprehensión de la realidad por medio de la cual ésta queda fijada en un espíritu, expresada, transmitida a otros sujetos, sistematizada e incorporada a una tradición (por principio criticable y révisable). Hay por esto un desarrollo histórico del saber, desarrollo que se manifiesta de un modo ejemplar en la evolución de la filosofía (y de la ciencia). Tal desenvolvimiento parece efectuarse según unos ciertos modelos: se propone primero una idea del saber (verdadero), se descubre que es insuficiente, se sustituye por otra más amplia de la cual la anterior sea un caso posible, y así sucesivamente. Así, tal como X. Zubiri lo ha caracterizado (Cfr. "Filosofía y metafísica", *Cruz y Raya*, Nº 29, 1935; véase también el volumen *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, cap. titulado: "¿Qué es saber?"), el saber aparece primero, según se advierte en Parménides, como un discernir. La realidad se ofrece como algo que parece ser algo y es otra cosa; el saber-discernir distingue entonces entre el parecer y el ser, en virtud de esa experiencia o sentido del ser que es la inteligencia, νοῦς. Este saber proporciona un juicio sobre el ser verdadero y lo enuncia, mediante el λόγος, como la idea de la cosa sabida. En segundo lugar, el saber es, como en Platón se advierte, un definir; por lo tanto, no sólo consiste en distinguir entre lo que es y lo que parece ser, sino que es averiguación de aquello en que consiste lo que es: la esencia. En tercer lugar, el saber es, como ya indicó Aristóteles, un conocer por qué la cosa examinada es como es: saber es, en tal caso, conocimiento no sólo de la idea, sino de la causa formal, es decir, conocimiento de la "esencia no sólo como contenido de la definición, mas como lo que esencialmente constituye la cosa" *(op. cit.*, pág. 29). Saber es, en suma, saber de la substancia de la cosa; es entender y demostrar. Tal entendimiento o sapiencia del saber se efectúa en varias etapas: se demuestra la necesidad de la cosa en el raciocinio y en la argumentación (silogismo, lógica del raciocinio); se va más allá del mero discurrir sobre los momentos principales de la cosa para aplicarse a los principios (lógica de los principios); se descubre que el principio es la simplicidad, lo que no ofrece doblez ni apariencia y lo que, al mismo tiempo, permite reconstruir la cosa y efectuar una completa demostración de su ser verdadero (Descartes, Leibniz); se tiende a entender no sólo la idea o principio de lo real en sí mismo, sino a entenderlos como principios efectivos de la realidad —por lo tanto, mediante una especulación que presenta cada cosa como algo en que en principio está todo—, de tal suerte que el mero ser queda desbordado por un llegar a ser y el saber es descubrir cómo algo ha llegado a ser lo que es, cómo dialécticamente se ha constituido (idealismo alemán). Mas el saber puede también ser y aspira sobre todo a ser un atenerse a la realidad misma, una huida de aquella abstracción que diseca continuamente el saber efectivo y plenario, una marcha hacia lo concreto. El saber se desvía de su preocupación por la idea verdadera de la cosa y se aplica a la verdad de lo real; no importa tanto la verdad como la realidad misma. De ahí el desarrollo del saber como un sentir y la consiguiente historia del saber entendido como una afección o como una impresión. Entonces la mente se hace menos aprehensión de la idea que órgano del sentido y del tanteo de la realidad; si antes era instrumento para el saber de la idea verdadera, ahora es instrumento para el saber de la verdadera realidad.

Se han propuesto diversas clasificaciones del saber. Así, por ejemplo, Max Scheler ha hablado de tres clases de saber que ha llamado "saber técnico", "saber culto" y "saber de salvación". El saber técnico tiene, según Scheler, sus raíces en la necesidad, la cual puede ser (y suele ser) material, en cuyo caso tenemos la técnica (VÉASE) en sentido estricto, pero puede ser también "espiritual", en cuyo caso el saber técnico es un "entrenamiento espiritual", "entrenamiento psíquico" (ascesis, ascética). El saber culto tiene sus raíces en la admiración (VÉASE) y en la curiosidad — entendiendo esta última como "curiosidad noble", curiosidad de "esencias" y no de "insignificancias". El saber culto puede tener su origen real en la necesidad, y ser un instrumento para el dominio de la Naturaleza o de los hombres, pero en su esencia es desinteresado. Los ejemplos más destacados del saber culto son, según Scheler, la ciencia y la filosofía. En cuanto al saber de salvación, Scheler indica que se trata de un saber cuyo fin es la divinidad. Ejemplos de semejante saber son las tendencias místicas y gran parte del contenido de las creencias religiosas. Se trata de un saber que no se refiere a este mundo, sino al "otra mundo"; por tanto, de un saber extramundano y no intramundano — razón por la cual muchos autores no estarían dispuestos a considerarlo, propiamente hablando, como un "saber".

Entre otras clasificaciones que se han propuesto del saber mencionamos la que lo divide en un saber "vulgar", o "común", un saber científico y un saber filosófico. El saber "vulgar" o "común" se funda en la "experiencia de la vida" (véase EXPERIENCIA). En muchas de sus manifestaciones este saber adopta un realismo ingenuo según el cual las cosas son tal como aparecen. En todo caso, este saber posee un mínimo de elementos universales y de leyes. Se ha dicho a veces que este saber carece de método y organización o, en todo caso, que se trata de un método y de una organización no sistemáticos. El saber "vulgar" y "común" puede, y suele, estar mezclado con pre-juicios de todas clases, pero es frecuente que los saberes más rigurosos estén fundados parcialmente en dicho saber.

Junto al saber común, o a veces sobrepuesto a él, se halla el saber científico, al cual nos hemos referido con más detalle en el artículo CIENCIA. Se ha dicho que el saber científico es una experiencia elaborada por el método, pero estimamos que ello no agota la naturaleza de este saber. Característico del mismo es el uso de métodos, de hipótesis, reglas, etc. El saber científico se interesa por leyes, hipótesis, causas, estructuras, relaciones, etc.

La dificultad de caracterizar el saber filosófico resulta patente por lo

que hemos dicho en el artículo FILOSOFÍA, y en los artículos sobre las diversas disciplinas filosóficas (véase "Cuadro sinóptico" al final de esta obra). Algunos lo consideran como "superior" al científico; otros, como completamente distinto del científico. Unos ponen de relieve que el saber filosófico carece de supuestos y es, por tanto, "absoluto"; otros, que consiste justamente en poseer supuestos y hasta en "proporcionar" supuestos a los demás saberes. En algunos casos el saber filosófico ofrece características muy similares a las del saber científico; en otros casos, se parece a lo que hemos llamado saber "vulgar" o "común".

Para determinar lo que es el saber estimamos que es mejor tomar el vocablo 'saber' en amplio sentido, incluyendo en él, por consiguiente, no sólo el conocer propiamente dicho, sino también el "orientarse", el "comportarse", etc. Esto ofrece la ventaja de que permite una completa fenomenología del saber, pero tiene el inconveniente de que los límites del concepto de saber se hacen sobremanera imprecisos. Con el fin de evitar este inconveniente algunos autores proponen limitar la significación de 'saber' a la de 'conocimiento' en sentido estricto. En tal caso, habría solamente saber científico y filosófico (y, según varios autores, solamente científico). Las clasificaciones del saber deberían entonces seguir otras normas; en vez de hablarse de saber técnico, culto, etc., habría que hablar de las diferentes especies de conocimiento (en muchos casos idénticos a métodos de conocimiento): saber mediato, saber inmediato, saber intuitivo, racional, descriptivo, explicativo, etc., etc. No vemos inconveniente en restringir el significado de 'saber' en el último sentido apuntado, pero tampoco consideramos impropio conservar el amplio sentido presentado al comienzo. Lo que importa es que siempre que se use el vocablo 'saber' para dar sobre él precisiones un poco rigurosas, se indique si se toma en sentido amplio o restringido.

Junto al análisis del significado (o significados) de 'saber' y a la clasificación de los saberes, el saber puede ser considerado también desde el punto de vista de su génesis y en particular de su génesis en las comunidades humanas. La elaboración de este punto de vista ha dado origen a la sociología del saber (tal como la encontramos en Max Scheler, Max Weber, K. Mannheim y otros autores). Esta sociología del saber (o del conocimiento) está íntimamente relacionada con uno de los sentidos del concepto de ideología (VÉASE).

Sobre el saber y sus formas: J. J. Baumann, *Der Wissensbegriff*, 1908 [Syntesis. Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe, 1]. — Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932 (trad. esp.: *Distinguir para unir o Los grados del saber*, 2 vols., 1947). — Íd., íd., *Science et sagesse*, 1935 (trad. esp.: *Ciencia y sabiduría*, 1944). — José Babini, "El saber y sus siete vertientes", *Cuadernos Americanos*, VIII, 4 (1949), 89-118. — Íd., íd., *El saber*, 1957. — Leopoldo Eulogio Palacios, *Filosofía del saber*, 1962. — Sobre la noción de saber en Grecia: René Schaerer, 'Ἐπιστήμη et τέχνη *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, 1930. — Véase también la bibliografía de SABIDURÍA.

Sobre la sociología del saber, véase bibliografía de IDEOLOGÍA; además, o sobre todo, Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, 1949 [sobre K. Mannheim y Pitirim A. Sorokin]. — V. Gordon Childe, *Society and Knowledge*, 1950 (trad. esp.: *Sociedad y conocimiento*, 1958). — Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie*, 1952 [sobre el marxismo, Scheler y Mannheim]. — Werner Stark, *The Sociology of Knowledge. An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, 1958 [en la línea de Scheler]. — Irving Louis Horowitz, *Philosophy, Science, and the Sociology of Knowledge*, 1960.

Véase también bibliografía de CONOCIMIENTO. Referencias a la cuestión de la naturaleza y formas del saber se hallan asimismo en varias de las obras mencionadas en las bibliografías de TÉCNICA y TRABAJO.

SABATIER (AUGUSTE) (1839-1901) nació en Vallon (Ardèche, Francia). Después de estudiar en Montauban, Lausana, Tubinga y Heidelberg, ocupó (1867) la cátedra de teología de la Iglesia reformada en la Universidad de Estrasburgo. En 1783, después de la ocupación del Sarre por Alemania, se trasladó a París, donde fundó la "École Libre des Sciences religieuses" y fue nombrado, en 1877, profesor de teología protestante en la Sorbona.

Sabatier desarrolló la filosofía de la religión y la teología protestante en el sentido de un esfuerzo para vo' /er a interiorizar el fenómeno de la f . En la conciencia inmediata se da, según Sabatier, no solamente la realidad del yo y del mundo al cual el yo está referido, sino también la realidad de Dios. Podemos hablar entonces de un inmanentismo y aun de un modernismo protestante en tanto que la voz de Dios y su revelación son "reducidas" a la conciencia. Pero esta reducción no es para Sabatier, como no lo era para Schleiermacher, que influyó decisivamente sobre este tipo de filosofía religiosa, una supresión de lo trascendente, sino un modo de combatir el intelectualismo que, a su entender, termina por reducir la realidad divina a un simple concepto o, a lo sumo, a una entidad impersonal. La relación y la dependencia de lo finito respecto a lo infinito es el elemento que atraviesa toda la vida religiosa, y por eso los conceptos que sobre él se forjan son en cierto modo un conjunto de símbolos. Lo que Sabatier llama el "simbolismo crítico" es precisamente el eslabón que podrá unir a los dispersos elementos del sentimiento y de la intelección religiosa. Sabatier sigue, pues, un pensamiento que tiene, no obstante sus diferencias internas, un cierto carácter unitario; dentro de su marco trabajaron Alexandre Vinet (nac. en Louchy [Lausana]: 1797-1847), profesor en Basilea y Lausana, adalid de la apología protestante antiintelectualista (*Discours sur quelques sujets religieux*, 1831-53. — Essais *de Philosophie et de Morale religieuse*, 1837); Gaston Frommel (nac. en Altkirch [Alsacia]: 1862-1906), profesor en Ginebra, también defensor de una apología antiintelectualista y centrada en un orden del corazón (*Le danger de l'Évolutionnisme religieux*, 1898: *La psychologie du pardon*, 1905); Félix Pécaut (nac. Salies-de-Béarn: 1827-1898), que propugnó un cristianismo abierto y una humanización religiosa (*Le Christ et la Conscience*, 1859. — *Le Christianisme libéral et le Miracle*, 3ª ed., 1869), así como, y sobre todo, Edmond Schérer (nac. en Paris: 1815-1889), profesor en Ginebra, que pretendía sustituir la especulación teológica por un análisis reflexivo interno, el único que podía coincidir, a su entender, con la revelación cristiana

(Esquisse d'une théorie de l'Église chrétienne, 1845. — *La Critique et la Foi,* 1850).

Obras: *La vie intime des dogmes,* 1890. — Essai *d'une théorie critique de la connaisance religieuse,* 1893. — *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la Psychologie et d'après l'Histoire,* 1897 (trad. esp.: *Filosofía de la Religión,* pub. Jorro, s/a.). — *Religion et Culture moderne,* 1897. — *Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit,* 1903 (trad. esp.: Los *religiones de autoridad y la religión del espíritu,* 1952). — *La doctrine de l'expiation et son évolution historique,* 1903.

Véase J. Steinbock, *Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an Ritschl und Sabatier,* 1898. — E. Ménégoz, *Aperçu de la théologie d'Auguste Sabatier,* 1902. — E. Petavel-Oliff, *La logique de l'expiation et le point de vue de Sabatier,* 1903. — J. Viénot, A. *Sabatier,* I, 1927.

SABIDURÍA. El término griego σοφία, que se traduce usualmente por 'sabiduría', significó en los comienzos 'habilidad para practicar una operación determinada'. Así, Homero usó σοφία en la *Ilíada* (XV, 412) para designar la habilidad del carpintero que construye un bajel. Más tarde se extendió el uso del vocablo σοφία para designar un *arte* cualquiera. Sin embargo, ya en Teognis σοφία fue empleado para designar la inteligencia o prudencia práctica, en un sentido parecido al que le dio Herodoto (III, 4). Desde la época de este historiador, la significación de σοφία osciló —especialmente en el lenguaje de los filósofos— entre un sentido predominantemente teórico y un sentido predominantemente práctico. El primero es obvio en Platón y en Aristóteles. Platón concebía la sabiduría como la virtud superior, paralela a la clase superior dentro de la Ciudad ideal y a la parte más elevada del alma en la división tripartita de ésta. Sin embargo, dicho filósofo admitió asimismo otros significados de la sabiduría; por ejemplo, la sabiduría como el arte en el sentido de la habilidad para practicar una operación. La diferencia entre ambos significados consiste en que mientras en el primer caso se trata de una sabiduría superior, en el último caso es una sabiduría inferior. De hecho, en el primer caso tenemos *la* sabiduría, mientras que en el último tenemos sólo una sabiduría entre muchas. Por lo demás, en alguna ocasión (como en el *Fedón,* 96 A) Platón habló de la sabiduría como de una investigación de las cosas naturales. El predominio del significado teórico de la sabiduría alcanzó su máxima expresión en Aristóteles, cuando éste consideró la sabiduría como la ciencia de los primeros principios, περὶ ἀρχάς ἐπιστήμη *(Met., I,* 1059 a 18) y la identificó con la filosofía primera (metafísica). La sabiduría es —dice el Estagirita en *Eth. Nic.,* VI 7, 1141 a 19— la unión de la razón intuitiva con el conocimiento riguroso de lo superior o de las primeras causas y principios. Por eso el nombre σοφία se refiere a lo teórico o contemplativo, a diferencia del vocablo 'φρόνησις' (usualmente traducido por 'prudencia'), que se refiere a lo práctico o activo.

Esta orientación hacia lo teórico o contemplativo se redujo considerablemente en el período helenístico. Entre las escuelas filosóficas post-aristotélicas dominó la concepción de la sabiduría como la actitud de moderación y prudencia en todas las cosas; a la nota de universalidad se añadieron los caracteres de experiencia y madurez. Relacionado con esta concepción se encuentra el ideal antiguo del sabio, que no es solamente el hombre que sabe, sino el hombre de experiencia. El sabio es el que posee todas las condiciones necesarias para pronunciar juicios reflexivos y maduros, sustraídos tanto a la pasión como a la precipitación. Por eso el sabio es llamado también el hombre prudente, el juicioso por excelencia. Así, la sabiduría del sabio, cuando menos en la época a la cual nos referimos, no es una sabiduría meramente intelectual, pero abarca asimismo el saber intelectual como una de sus notas esenciales. El ideal de la sabiduría en esa época se halla, en suma, basado en la fusión de lo teórico con lo práctico o, mejor dicho, en el supuesto de que el saber y la virtud son una y la misma cosa. El intelectualismo penetra así el ideal del sabio antiguo, pero este intelectualismo se halla a su vez penetrado de moralidad, pues si el conocimiento del bien conduce al bien mismo, éste no puede ser realizado sin su conocimiento. De ahí que el sabio, en el sentido apuntado, sea el único hombre capaz de vencer por el conocimiento del bien las celadas que el mal opone a la existencia. En rigor, el ideal antiguo del sabio oscila de continuo entre un saber de la bondad que se identifica pura y simplemente con la bondad misma, y una práctica de la bondad que se identifica con su conocimiento. El sabio es el único que disfruta de auténtica libertad aun cuando se admita que lodo está determinado, pues la libertad no es la posibilidad de moverse libremente entre contingencias diversas, sino la serena aceptación de la fatalidad que el mundo revela. Por eso el sabio se va retirando cada vez más dentro de sí mismo y va reduciendo el bien, de un bien en sí a un bien "para nosotros". La culminación del ideal del sabio es, por ello, en la Antigüedad, el tipo del sabio estoico, que afronta el infinito rigor del universo con la serena aceptación de su destino, con la devolución a la Naturaleza, en el instante de la muerte, de todo lo que legítimamente pertenecía a ella.

Ahora bien, aunque la concepción estoica de la sabiduría tiene su fuente en la necesidad práctica de dominarse a sí mismo, no se reduce a un mero principio individual. De hecho, la sabiduría individual es para los estoicos un fragmento de la Sabiduría cósmica. Por eso la concepción teórica de la sabiduría resurge pronto aun dentro de quienes parecían más interesados en destacar sus rasgos prácticos. Al identificar la Sabiduría cósmica con el "comportamiento del universo", esta Sabiduría se convierte en razón del cosmos y, por consiguiente, en logos (VÉASE). En última instancia, la separación entre lo teórico y lo práctico de la sabiduría resulta para los estoicos tan inaceptable como la separación entre el individuo y el cosmos.

El paso del concepto "técnico" de 'sabiduría' al concepto teórico, del concepto teórico al práctico, y del práctico al práctico-teórico es, pues, característico de la evolución de dicha noción desde los primeros poetas griegos hasta las escuelas filosóficas post-aristotélicas. Parecían agotadas todas las posibilidades, pero surgió luego un nuevo concepto de la sabiduría: el religioso. De hecho, algunos rasgos de este nuevo concepto se encontraban ya, por un lado, en Platón

y, por otro, en los estoicos. Pero solamente con Filón de Alejandría, con las religiones de misterios, con el gnosticismo y —bien que en un sentido bastante distinto— con Plotino y el neoplatonismo, adquirió el concepto en cuestión suficiente importancia como para desplazar y absorber a los otros. Diremos unas palabras sobre esta concepción religiosa.

El concepto filónico de la sabiduría está apoyado en la presentación de esta noción en el Antiguo Testamento. Según indica Marguerite Techert, la noción de sabiduría en los varios libros del Antiguo Testamento en los cuales aparece *(Job, Proverbios, Eclesiastés, Sapiencia, Eclesiástico)* tiene tres significaciones: primero, la significación de la disciplina, obediencia y observancia de las leyes divinas (en este sentido la sabiduría se opone a la locura); segundo, la realización práctica del mencionado conocimiento de las leyes divinas y, por consiguiente, la vida prudente vivida en temor de Dios *(Proverbios,* LXX, 8); tercero, un instrumento que ha desempeñado un papel capital en la creación del mundo por Dios *(Proverbios,* III, 19, 20). Esta última significación es particularmente interesante para nosotros. Podemos, en efecto, enlazarla con ulteriores especulaciones, sobre todo si prestamos atención al papel que ha desempeñado la sabiduría como entidad de nombre femenino, tanto en el hebreo תבנית como en el griego σοφία, en la producción del cosmos. Aun cuando se interpreten los pasajes correspondientes del Antiguo Testamento en un sentido muy distinto del gnóstico-especulativo, y se traduzca la σοφία del *Eclesiastés* (24) como el Espíritu de Dios, es innegable que tales pasajes ejercieron *influencia* en tal sentido. Lo vemos, en efecto, en Filón. La Sabiduría es para este pensador una noción que se opone a la del Logos, en un sentido parecido a como la creación se opone al creador, la madre al padre, la mujer al hombre, la materia al espíritu, etc. Se trata, pues, por lo pronto, de una noción "negativa". Pero su puesto en la jerarquía de las nociones negativas es tan elevado, que muy pronto lo que es presentado bajo un aspecto receptivo y pasivo tiende a adquirir rasgos creadores y activos. Las interpretaciones que Filón da de la Sabiduría como Hija eternamente virgen de Dios, el acercamiento de la noción de Sabiduría a la de Luz (v.) y a la de un Conocimiento perfecto, confirman la anterior tendencia. Mas ésta se acentúa hasta lo máximo (perdiendo con ello los rasgos racionalistas que todavía poseía en Filón) cuando la Sabiduría es enteramente personificada por los gnósticos. La Sabiduría se convierte dentro del gnosticismo —en particular dentro de los sistemas gnósticos que más se parecen a una novela metafísica— en una entidad femenina —a veces la Primera Mujer— que aspira a la luz y que es castigada por los "arcontes" vengadores a ser sumergida en la materia informe. Después de una serie de vicisitudes que constituyen el drama metafísico del universo, la Sabiduría logra desprenderse de la materia y de las tinieblas, y acercarse al Primer principio, con lo cual se restablece la armonía.

Al criticar el gnosticismo en las *Eneadas* (II, xi), Plotino rechazó tales fantasías. La noción de σοφία fue frecuentemente identificada por dicho filósofo no con una hipóstasis, sino con un principio, a la vez teórico y práctico, que designa el conocimiento supremo que el sabio posee de lo Uno y de sus hipóstasis, así como el movimiento ascendente del alma individual hacia su fuente originaria. Lo que más se parece dentro del pensamiento de Plotino a la Sabiduría gnóstica es el Alma (v.) del Mundo. Aun así, las analogías no deben ser exageradas. Y, en todo caso, el término σοφία tiene en Plotino un sentido religioso solamente cuando interpretamos el impulso religioso en una forma parecida a como puede ser interpretado en Platón. Podemos decir, así, que el concepto religioso de la sabiduría pasó al concepto teosófico para luego, entre los neoplatónicos y filósofos cristianos, regresar a un concepto religioso más sobrio, en el cual la sabiduría no aparece como una hipóstasis, sino como una luz superior.

Esta última concepción fue muy frecuente en la edad media. El vocablo σοφία fue traducido a veces por *intelligentia*, a veces por *prudentia*, pero más a menudo por *sapientia*. Este último término adquirió muchas veces una importancia fundamental en las filosofías y teologías medievales. La mayor parte de ellas aceptaron la concepción agustiniana de la *sapientia* como un conocimiento superior, hecho posible por la gracia divina y al cual están subordinados todos los demás conocimientos. Ahora bien, algunos filósofos se preocuparon por establecer distinciones entre diversos grados de *sapientia*. El que con más detalle trató este problema fue Santo Tomás. Hallamos en el pensamiento de este filósofo varios principios de división. Desde el punto de vista del conocimiento, Santo Tomás habla de diversos modos de sabiduría: la aparente y la adecuada, la particular y la universal, la divina y la humana, etc. Desde el punto de vista de las concepciones de la sabiduría, nos ofrece, como lo ha indicado L. Schütz, varias definiciones: la *sapientia* es un *habitus* que se opone a la *stultitia*; o un acto que equivale a la *prudentia* (φρόνησις); o una forma de la *scientia* (la que trata, en el sentido de Aristóteles, de las primeras causas); o una persona (la Segunda Persona de la Trinidad o *divina sapientia* encarnada). Desde el punto de vista de la jerarquía, hallamos otras tres concepciones: la sabiduría superior dada por la gracia divina, la sabiduría teológica, y la sabiduría metafísica. Esta última división ha sido reavivada y reelaborada en la época contemporánea por J. Maritain, quien ha hablado, además, de la necesidad de una "armonía entre las sabidurías" y especialmente de la necesidad de una armonía entre la sabiduría y las ciencias particulares que tienda un puente sobre el abismo cavado por los modernos al proclamar primero la separación entre la sabiduría y las ciencias y luego la victoria de éstas sobre aquélla. Cuando se logre tal propósito, "se verá —escribe Maritain— que un mismo impulso que se transforma gradualmente, pero que siempre permanece, el impulso del espíritu en busca del ser, atraviesa esas zonas heterogéneas de conocimiento, desde la más humilde investigación de laboratorio hasta las especulaciones del metafísico y del teólogo, y aun hasta la experiencia supra-racional y la sabiduría de gracia de los místicos". Ello permite, por lo demás, al entender de dicho autor, vencer las falsas concepciones de la sabiduría propuestas por algunos autores que po-

dríamos llamar neo-gnósticos, entre los cuales se han destacado varios filósofos rusos de tendencia teosófica, tales como Soloviev.

Keyserling fundó el año 1920 en Darmstadt una Escuela de la Sabiduría (*Weisheitsschule*) destinada, en parte, a conseguir una fusión armónica de la ciencia de Occidente y del saber de Oriente, por medio de la noción, a su entender más amplia, del sentido revelado por la experiencia y susceptible de conducir al desarrollo integral de cada personalidad.

Además de las obras indicadas en la bibliografía del artículo SABER, véase: Eisenmann, *Über Begriff und Bedeutung der σοφία bis auf Sokrates*, 1859. — M. Techert, "La notion de la sagesse dans les trois premiers siècles de notre ère", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXIX Bd. N.F. XXXII Bd. (1930), 1-27. — Jacques Maritain, *Science et sagesse*, 1935 (hay trad. esp.: *Ciencia y sabiduría*, 1944). — Francis K. Ballaire, *The Relations between Wisdom and Science: Illustrations of the History of a Distinction*, 1937. — Max Wundt, *Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1940. — G. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 1954 (trad. esp.: *Decadencia de la sabiduría*, 1955.) — L. Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, 1955 (especialmente el artículo: "La Sagesse comme science de la vie spirituelle", originariamente publicado en 1950). — Eugene F. Rice, Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, 1958 [especialmente en Edad Media, humanismo y en Pierre Charron]. — James D. Collins, *The Lure of Wisdom*, 1962 (The Aquinas Lectures 1962) [sabiduría en varias tendencias].

SABIO. Véase SABIDURÍA.

SABUNDE (RAMÓN), conocido también, entre otros, con los nombres de Sebonde, Sebond, Sebunde, Sibiude (este último, al parecer, el más propio), nació en Barcelona, fue profesor desde 1434 hasta 1436 en la Universidad de Toulouse y falleció en esta ciudad en el último año citado. Sabunde ejerció gran influencia durante los siglos XV y XVI por su obra *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, terminada poco antes de su muerte. La principal idea filosófica contenida en la obra es la doctrina de que es posible por medio de la contemplación de la Naturaleza llegar a la adquisición y comprensión de las verdades fundamentales incluidas en las Sagradas Escrituras. Se trata, pues, de un intento de conciliar la razón (natural) con la fe, sosteniendo que lo que afirma esta última es conforme con la naturaleza del hombre y con la estructura de la creación. Montaigne tradujo la obra de Sabunde y dedicó a éste la conocida "Apologie de Raimond Sebond" que figura en sus *Essais* (Libro II, cap, xii). El Concilio de Trento condenó el prólogo de la *Theologia naturalis*, por su excesivo naturalismo en detrimento de la revelación.

Entre las muchas ediciones de la obra de Sabunde mencionamos las de 1484, 1487, 1488, 1496, 1501. Una ed. de 1852 ha sido reimp. en 1963, ed. J. Sighart. Versiones en España: Toledo, 1500, 1504; Valladolid, 1549. La versión de Montaigne es de 1569; hay una versión francesa, anterior, de 1519. Edición por F. J. Seidel, 1852. — Véase D. Matzke, *Die natürliche Théologie des Raymundus von Sabunde*, 1846. — G. Compayré, *De R. Sabundo ac de theologiae naturalis libri*, 1872. — F. Cicchiti-Suriani, *Sopra R. Sabonda, teologo, filosofo e medico del secólo XV*, 1889. — J. Schenderlein, *Die philosophische Anschauungen R. von Sabunde*, 1898. — M. Menéndez y Pelayo "La patria de Raimundo Sabunde", en *La Ciencia española*, Parte II, vi.

SACCAS. Véase AMMONIO SACCAS.

SAINT LOUIS (SOCIEDAD FILOSÓFICA DE). Véase FILOSOFÍA AMERICANA, HEGELIANISMO.

SAINT-SIMON (CLAUDE HENRI DE ROUVROY, CONDE DE) (1760-1825) nac. en Paris, fue uno de los pensadores políticos franceses que, incitados por el progreso de la industria y de la ciencia, se esforzaron no solamente en comprender el desarrollo de la sociedad y de la historia, sino también, y muy especialmente, en elaborar programas para una reorganización social. Muchas de las ideas de Saint-Simon influyeron considerablemente sobre Comte; los saint-simonianos más fieles, tales como Barthélémy Prosper Enfantin (1796-1864: *La Science de l'Homme*, 1858) y Saint-Amand Bazard (1791-1832) propugnaron un movimiento revolucionario anunciado en su *Doctrine de Saint-Simon: Exposition, première année* (1829), aunque más tarde (1832) se separaron, produciéndose una desintegración del movimiento saint-simoniano. Éste, sin embargo, siguió influyendo (en parte como doctrina económico-social, en parte como doctrina filosófico-religiosa) sobre ulteriores desarrollos del socialismo europeo, especialmente francés.

Saint-Simon considera que hay dos tipos de épocas en la historia: las épocas críticas (que son necesarias para eliminar las "fosilizaciones" sociales) y las épocas orgánicas. El hombre no es una entidad pasiva dentro del acontecer histórico, sino que trata siempre de descubrir (y lo logra con frecuencia) modos de alterar el medio social dentro del cual vive. Estas alteraciones se imponen como indispensables para el desarrollo de la sociedad cuando ésta funciona según normas que no le corresponden. No puede decirse, pues, en absoluto que hay normas sociales convenientes para toda agrupación humana; lo que puede ser adecuado para una época puede no serlo (y suele no serlo) para otra. Así sucede con la moderna sociedad industrial, que necesita cambiar la estructura del *ancien régime* todavía subsistente en ella si quiere realmente desenvolverse. Según Saint-Simon, la estructura que corresponde a la nueva sociedad es la de una pirámide de clases en cuya cima se hallen los directores de industria y de producción, los ingenieros y artistas, los científicos. Bajo su dirección trabajan los que tienen que llevar a cabo los proyectos de los inventores y directores. De este modo se podrán llevar a un máximo desarrollo todas las capacidades productoras de los hombres — lo que constituye acaso la única norma ideal posible para todas las sociedades. Es un engaño, pues, según dicho autor, suponer que las clases deben estar niveladas o que deben mantener la estructura de épocas anteriores, durante las cuales se defendía la jerarquía, pero se mantenía —cuando menos en lo que toca a la moral y a las creencias religiosas— una cierta igualdad. Saint-Simon proclama que semejante igualdad es imposible: la moral y los sistemas de ideas tienen que ser distintas para cada una de las dos clases fundamentales de la nueva sociedad industrial moderna. Así, por ejemplo, mientras los inventores y directores se rigen por la idea universal de la "gravitación" (en la ciencia y en la sociedad), las clases

inferiores siguen manteniendo la creencia en un Dios que es una transcripción "popular" de la "gravitación universal". Ahora bien, la atención creciente que prestó Saint-Simon al aspecto religioso de sus ideas le condujo poco a poco a una concepción que seguía siendo antiigualitaria y antidemocrática, pero que colocaba a los seres humanos bajo los mismos principios. Se trata del llamado "nuevo cristianismo", destinado a sustituir al "cristianismo degenerado" y a propugnar un imperativo de caridad que fuese al mismo tiempo un imperativo de justicia social. El núcleo de tal "nuevo cristianismo" era la idea de fraternidad, la cual conducía a la concepción de una sociedad mundial "libre", esto es, una sociedad universal dedicada continuamente a la producción y en la cual la "Iglesia" pudiese ser sustituida por el "taller".

Obras principales: *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, 2 vols., 1807-1808. — *Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie*, 1810. — *Mémoire sur la science de l'homme*, 1813. — *Travail sur la gravitation universelle*, 1813. — *De la réorganisation de la société européenne*, 1814 [en colaboración con A. Thierry]. — *L'industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tout les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants*, 1817. — *L'Organisateur, publié en livraison* (de noviembre de 1819 a febrero de 1820). — *Du Système industriel*, 1821. — *Catéchisme des industrielles*, 1823. — *Le nouveau christianisme*, 1825. — *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, 1825. — Edición de *Oeuvres choisies*, por Ch. Lemonier, 1859-1861. — Las obras de Saint-Simon han sido editadas con las de Enfantin: *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 vols., 1865-1878. Bibliografía por Fournel: *Bibliographie saint-simoniennc*, 1833, y Charléty (Cfr. *infra*). — Véase también: *Doctrine de Saint-Simon. Exposition*, por C. Bouglé y E. Halévy (1924). — Sobre Saint-Simon: S. Hubbard, *Saint-Simon, sa vie et sa doctrine*, 1857. — A. T. Booth, *Saint-Simon and Saint-Simonism*, 1871. — Paul Janet, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme*, 1879. — A. Wahrschauer, *Saint-Simon und die Saint-Simonisten*, 1892. — G. Weill, *Un précurseur du socialisme. Saint-Simon et son oeuvre*, 1894 2» ed., 1934. — Íd. íd., *L'école saint-simonienne, son histoire, son influence jusqu' à nos jours*, 1896. — S. Charléty, *Essai sur l'histoire du Saint-Simonisme*, 1896, 2» ed., 1930. — F. Muckle, *Henri de Saint-Simon, seine Persönlichkeit und sein Werk*, 1908. — E. Halévy, *La doctrine économique de Saint-Simon*, 1908. — H. Teyssandoer, *La critique de l'organisation économique actuelle chez les Saint-Simoniens*, 1911. — W. Spühler, *Der Saint-Simonismus*, 1926. — Maxime Leroy, *La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon*, 1927. — VV. Leandertz, *Die industrielle Geselleschaft als Ziel und Grundlage der Sozialreform. Eine systematische Darstellung der Ideen Saint Simons und seine Schüler*, 1938 (Dis.). — M. Dondo, *The French Faust, Henri de Saint-Simon*, 1955. — F. E. Manuel, *The New World of H. Saint-Simon*, 1956. — Georg G. Iggers, *The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians. A Chapter in the Intellectual History of Totalitarianism*, 1958. — E. Vidal, *Saint-Simon e la scienza politica. In appendice: Il sistema di politica positiva di Augusto Comte*, 1959. — G. Davy, H. Gouhier, G. Gurvitch, *et al*., arts. sobre S.-S. en *Revue Internationale de Philosophie*, Année XIV, Nos. 53-54 (1960), 287-444).

SALAMANCA (ESCUELA DE). En dos sentidos puede hablarse de una Escuela de Salamanca. (1) Como designación de una parte importante de la actividad filosófica y teológica debida a escolásticos españoles del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. El nombre 'Escuela' no tiene en tal caso un sentido estricto, sino muy amplio: se refiere a un conjunto de enseñanzas y de escritos que tienen un propósito común —la revificación de la tradición escolástica en diversas vías, y principalmente en la tomista— y un centro común de difusión — Salamanca, sobre todo la Universidad, pero también el Colegio jesuita. Desde este amplio punto de vista pertenecen a la Escuela de Salamanca filósofos y teólogos de diversas Órdenes religiosas, si bien con predominio de la Orden de los Predicadores; as!, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, dominicos; Francisco Zumel, mercedario; Francisco de Toledo, jesuita. Tomás de Mercado, dominico, y Gregorio de Valencia, jesuita, estudiaron asimismo en Salamanca. Francisco Suárez estudió en la Universidad de Salamanca y fue profesor en el Colegio jesuita de la misma ciudad. (2) Como designación de la obra colectiva *Collegium Salmanticense*, curso teológico basado en las enseñanzas dadas por carmelitas de Salamanca desde 1631 hasta 1712 e inspirado en la *Summa theologica*, de Santo Tomás de Aquino (Publicación del curso: *Cursus theologicus theologicam Angelici Doctoris Divi Thomae complectens*, 20 vols., Parisiis, 1870-1883). A veces el sentido (2) se incluye dentro de (1) cuando se amplía el marco cronológico de éste.

Sobre el sentido (1) Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, 1941, tomo III. — Alain Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siècle*, 1943 (tesis). — Íd., íd., *La pensée de Fray Luto de León. Contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVIe siècle*, 1943 (tesis) (trad. esp.: *El pensamiento de Fray Luis de León*, 1960 [Int. de Pedro Sainz Rodríguez]. Íd., íd., *Fray Luis de León*, 1963 [Colección Hombres Inquietos, 6]. — Sobre el sentido (2): O. Merl, *Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung una Quellen des theologischen Kurses des spanischen Karmeliten*, 1947. — Cándido Pozo, S. J., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca 1526-1644*, 1960 [Bibliotheca Theologica Hispana. Serie 1, tomo 1].

SALTO. En el artículo sobre Kierkegaard hemos hecho referencia a la noción de salto (*Springet*). Se trata de la metáfora por medio de la cual Kierkegaard caracteriza el movimiento de la existencia, movimiento esencialmente distinto del devenir lógico-metafísico propugnado por Hegel. En efecto, en el sistema de este último el movimiento se efectúa por una transición que, aunque no gradual, no llega jamás a una ruptura: la mediación interviene con el fin de reconciliar los opuestos. En el pensamiento de Kierkegaard, la ruptura es esencial. Esta ruptura tiene lugar en los diversos "estadios de la vida" y en las modificaciones que ésta experimenta, pero hay un punto en el cual se hace eminente: es el salto a lo religioso — especialmente el salto de lo ético a lo religioso. Según Kierkegaard, en efecto, no hay posibilidad de considerar el estadio religioso como el último en una serie

continua. La plausibilidad de lo continuo, la demostración racional de la fe son todo lo contrario del acto de libertad por medio del cual logramos la *paradoja absoluta* — la paradoja del cristianismo. Hay que observar que la noción —o categoría— del salto es algo que corresponde a la existencia individual y no tiene jamás lugar dentro de lo universal.

SALUSTIO, llamado el cínico (siglo v), para distinguirlo de Salustio el neoplatónico, nació en Siria, pasó primero a Alejandría y luego a Atenas, donde mantuvo relación con filósofos partidarios de Proclo. En rigor, la filosofía de Salustio es una mezcla de cinismo y neoplatonismo, aunque una y otra doctrina fueron elaboradas por Salustio en un sentido casi exclusivamente práctico, dentro del cual se incluía no solamente la ética, sino también la mántica. Salustio puede ser, pues, calificado de cínico neoplatónico y místico-filósofo.

Artículo sobre Salustio (Sallustios 39 b) por K. Praechter en Pauly-Wissowa.

SALUSTIO, llamado el neoplatónico (nac. 370) para distinguirlo de Salustio el cínico, es conocido por su tratado *Sobre los dioses y el mundo*, Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, *de dits et mundo*. Se trata de un compendio de doctrinas neoplatónicas, especialmente de las correspondientes a la llamada escuela de Pérgamo y posiblemente destinadas a servir de base filosófica para las reformas de su amigo Juliano el Apóstata en favor de la restauración del paganismo.

Hay varias ediciones del tratado *De dits et mundo*. Mencionamos, entre las más antiguas, las de 1638 (Leo Allatius, Romae), 1639 (Leyden), 1670 (Cambridge), 1688 (Amsterdam). Otras ediciones: C. Orellius, 1821; F. W. A. Mullach (en Fragmenta *philosophorum Graecorum*, III, 28-50); D. Nock, 1926; A. J. Festugière, en Trois *dévots païens*, III, 1944.

SALVACIÓN. Véase SABER.

SALVAR LAS APARIENCIAS. La expresión griega σώζειν τὰ φαινόμενα se traduce usualmente en español por 'salvar las apariencias'. Podría también traducirse por 'guardar las apariencias' pero habría que evitar dar entonces a la expresión un sentido moral o social. Puede usarse asimismo la expresión 'salvar los fenómenos', especialmente si se tiene en cuenta el significado filosófico de 'fenómeno' (VÉASE).

Originariamente la expresión en cuestión fue usada por Simplicio en su comentario al *De cáelo aristotélico* (*In Aristotelis de Cáelo comment.*, ed. J. L. Heiberg [1894], pág. 488 [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, VII]. Simplicio afirmaba que Platón había propuesto a sus discípulos que pensaran de forma que pudieran "salvar las apariencias". Esta (real o supuesta) recomendación platónica ha sido interpretada de dos modos. Por un lado, de un modo específico, como explicación de las apariencias celestes, o fenómenos celestes, o movimientos de los cuerpos celestes —y en particular de los planetas— al modo como fue propuesta por el astrónomo Eudoxo de Cnido. En este caso, "salvar las apariencias" consiste en producir un modelo matemático que explique por qué los cuerpos celestes se hallan en los puntos en los cuales se observan. Por otro lado, de un modo más general, como explicación de cualesquiera apariencias o fenómenos, por medio de una hipótesis o serie de hipótesis de las cuales pueden deducirse las apariencias o fenómenos tal como son observados. Estos dos sentidos se hallan estrechamente relacionados; en rigor, el primero puede ser considerado como un caso especial del segundo.

Lo que se llamó en la Edad Media *saleare phaenomena y salvare apparíentias* fue interpretado, en general, en el primero de los sentidos indicados. El sistema ptolemaico, por ejemplo, constituía un modelo ejemplar de "salvación de las apariencias". En la época moderna, y dada la importancia que adquirió la hipótesis (VÉASE) formulada en términos matemáticos, se pudo considerar que la misión de la ciencia natural era justamente "salvar las apariencias". Algunos filósofos, como los neokantianos de la Escuela de Marburgo (VÉASE), hicieron del "salvar las apariencias" el principio fundamental de la ciencia natural, especialmente de la física matemática. Además (como sucedió especialmente con Natorp) interpretaron la filosofía platónica como un esfuerzo por "salvar las apariencias". Ahora bien, esta "salvación de las apariencias" por medio de hipótesis, modelos matemáticos, etc., puede a su vez interpretarse de dos modos. Por un lado, puede considerarse que le es indiferente a la hipótesis, al modelo, etc., ser "verdadero" o "falso"; las apariencias se "salvan", pues, por medio de "convenciones" que son aceptadas justamente en la medida en que "salvan las apariencias". Por otro lado, puede considerarse que el que una hipótesis salve efectivamente las apariencias constituye una prueba de la verdad de la hipótesis. En el primer caso, se tiende a una interpretación positivista, convencionalista, etc., de la "salvación de ias apariencias"; en el segundo caso se identifica "salvar las apariencias" con una explicación de las *verae causae* de tales apariencias o fenómenos.

Véase Jürgen Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*, 1962.

SAMA-VEDA. Véase VEDA.

SAMSARA. Ya en las *Upaniṣad*, y luego en varias escuelas de la filosofía india (VÉASE) se presenta la noción llamada *samsara*. Este término designa la fluencia interminable del vivir, que suscita los deseos y las pasiones, y que impide al hombre hacerse eterno y contemplar sin los velos de la apariencia el *Brahman* absoluto. *Samsara* quiere decir, pues, una inquietud constante, una desazón permanente engendradas por el apego a las cosas y de las cuales puede curarnos la filosofía cuando concebimos a ésta como un camino para alcanzar la *moksa* (VÉASE) o liberación. Los modos de superar la *samsara* son varios; entre ellos se destaca la purificación, el desasimiento de los bienes y el autodominio. En el budismo, *samsara* designa la acción —propia de la vida que sigue apegada al mundo—, de la que hay asimismo que liberarse junto con otras pasiones o modos de existencia, tales como la ignorancia, la conciencia, la sensación, el deseo, la reencarnación constante, etc., etc.

SANCIÓN. Se llama "sanción" a la confirmación de una ley o de una norma; a la aprobación de un acto, de una costumbre, etc.; a la pena o recompensa que suceden a la infracción o al cumplimiento de una ley, de una norma, etc. Las sanciones pueden ser de varios tipos: sanciones legales, sanciones de la opinión; sanciones naturales; sanciones humanas; sanciones.

divinas. Finalmente, las sanciones pueden adoptar varias formas: retributivas —castigo o recompensa por un acto independientemente de si tal castigo o recompensa restablece una situación alterada por el acto—, y restitutivas — castigo o recompensa por un acto con el fin de restablecer la situación alterada por el acto.

En filosofía se usa 'sanción' sobre todo en sentido ético. Dentro de este sentido se ha distinguido a veces entre una sanción interna y una sanción externa. La sanción interna es la que tiene lugar sin necesidad de ser proclamada desde fuera por una autoridad. Semejante sanción interna tiene un parecido con la sanción divina en cuanto que es, como a veces se ha dicho, "un juicio interior del corazón", pero es concebida como una sanción autónoma y no heterónoma. Este tipo de sanción puede afectar no solamente los actos, sino también las intenciones. La sanción externa es la que resulta de un juicio. Esta sanción se refiere a los actos y no a las intenciones.

La discusión sobre el problema de la sanción ha tenido lugar sobre todo en torno al papel desempeñado por ella en la acción moral del hombre: mientras unos afirman que la sanción —sea natural o moral, interna o divina— es necesaria como explicación o, de manera más general, como restablecimiento de un orden alterado, otros afirman que la sanción tiene que ser sólo anuncio para evitar ulteriores ataques contra el orden moral establecido. La sanción se halla de este modo en la base de toda religión y de toda moral, pero también, bajo diversas formas, en la base de todo orden social. Guyau critica, sin embargo, la idea de sanción, y en su propósito de fundar una moral sin obligación ni sanción, esto es, una moral que a su entender no esté contaminada por una ilegítima transposición del orden moral al orden sensible, señala que el carácter sagrado de una ley implica precisamente la necesidad de que no se presente armada con posibilidades de castigo. Así, dice Guyau, "toda justicia propiamente *penal* es injusta; más aun, toda justicia *distributiva* posee un carácter exclusivamente social y no puede justificarse más que desde el punto de vista de la sociedad; de manera general, lo que llamamos *justicia* es una noción enteramente humana y relativa; sólo la *caridad o* Ja *piedad* (sin la significación pesimista que le atribuye Schopenhauer) es una idea verdaderamente universal, que nada puede limitar ni restringir" *(Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* III, 1).

SÁNCHEZ [SANCHES] (FRANCISCO) (1551-1623) nació en Braga (Portugal), profesó medicina en Montpellier y ejerció de médico en Toulouse (donde también profesó entre 1579 y 1581). Su orientación filosófica es característica del período en que, cerrada la crisis del Renacimiento, se inaugura la época moderna: adversario del aristotelismo y de toda autoridad en la ciencia, Sánchez propugna un examen directo de las cosas, pero un examen que no admita tampoco todo lo que es dado a los sentidos, sino que procure someter los datos de la experiencia al análisis y crítica del juicio. La experiencia y el juicio son para Sánchez las únicas posibilidades de conocimiento y, en realidad, de un conocimiento imperfecto, pues alcanzan únicamente los accidentes, pero no las pretendidas esencias. Mas aun en este caso no deben ser rechazados, pues constituyen el único acceso a la única realidad cognoscible, es decir, al mundo externo, cuya limitación hace factible precisamente su conocimiento. A pesar de comenzar la reflexión con la duda, Sánchez no convierte su crítica del conocimiento en un intento de alcanzar, como Descartes, tras el proceso dubitativo, una verdad inconmovible; la filosofía de Sánchez se detiene en el probabilismo, que supera el escepticismo radical, pero que no llega a un criterio de verdad ni siquiera para el mundo de los sentidos. La unión de la experiencia con el juicio o la crítica son así un recurso momentáneo, mas no un camino absolutamente seguro. La obra de Sánchez no es acaso una anticipación de la cartesiana, donde el método es hallado, pero sí una preparación de la misma; la exigencia del método se precisa, en efecto, de un modo terminante tras toda reducción del conocimiento a una mera probabilidad. Lo que hemos dicho de Sánchez ha sido confirmado por uno de los mejores conocedores del filósofo: Joaquin de Carvalho. Según éste, en efecto, no puede considerarse a Francisco Sánchez simplemente como un escéptico, pues la oposición a las tesis escolásticas y en particular la hostilidad a la doctrina escolástica de las *quidditates* debían servir para la instauración de una nueva filosofía de tendencia nominalista y empirista.

La obra principal (o más conocida) de Francisco Sánchez es el tratado titulado *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*), publicado en Lyon, 1581. Segunda ed. con el título: *De multum nobili et prima universali scientia. Quod nihil scitur,* publicada en Francfort, 1681; 3» ed., Toulouse, 1636; 4ª ed., Rotterdam, 1649; 5ª ed., Stettin, 1665. Para una 6ª ed. hubo que esperar hasta el siglo XIX. Otros escritos filosóficos de Sánchez: *De longitudine et brevitate vitae.* — *In libros Aristotelis Physiognomicon Commentarius.* — *De divinatione pet somnum.* Edición de obras en 1936. Edición crítica de las obras mencionadas (más el *Carmen de cometa* y *Ad Clauim Epistola*), por J. de Carvalho en el tomo *Opera philosophica* (Coimbra, 1955), que contiene una extensa "Introducción" del autor. — Trad. esp. del *Quod nihil scitur* con prólogo de M. Menéndez y Pelayo: *Que nada se sabe* (Madrid, 1920), reimp. (Buenos Aires, 1944).

Véase Ludwig Gerkrath, *Granz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren Zeit,* 1860. — Cesare Giarretano, *Il pensiero di Francesco Sánchez,* 1903. — E. Senchet, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez, professeur de philosophie et de médecine, à l'Université de Toulouse,* 1904. — Joaquín Iriarte, *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel. Ein kritischer und philosophischen Vergleich zwischen dem Kartesischen Discours de la méthode und dem Sanchezischen Quod nihil scitur,* 1935 (Dis.). — A. de Rocha Brito, *Francisco Sánchez,* 1940. — Joáo Cruz Costa, *Ensaio sobre la vida e a obra do filósofo Francisco Sanchez,* 1942. — Artur Moreira de Sá, *Francisco Sanches, filosofo e matemático,* 2 vols., 1947. — Varios autores, *Revista Portuguesa de Filosofía,* tomo VII, Nº 2, 1951, dedicado al filósofo. — Joseph Moreau, "Donte et savoir chez F.S.", *Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft,* Erste Reihe, I Band (1960), 24-50.

SANKARA. Véase VEDÂNTA.

SANKHYA es el nombre que recibe uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos *(âstika)* de la filosofía india (VÉASE). Su fundación se atribuye a Kapila, los textos bási-

con son el *Sānkhya-kārikā*, de Īśvarakṛṣna, y los llamados *Tattva-samāsa* y *Sānkhya-pravacana-sūtra*, de Kapila, pero el sistema ha sido elaborado y modificado en el curso de los siglos por muchos autores: Āsuri, Pañcaśikha, Guaḍapāda, Vácaspati, Vijñānabhiksu, etc. A partir de una cierta época el sistema *Sānkhya* fue combinado eclécticamente con el sistema Yoga (v.), siendo muy común presentarlos conjuntamente bajo el nombre *Sānkhya-Yoga*. Nosotros nos atendremos aquí únicamente al sistema *Sankhya*.

El término *sānkhya* ha sido traducido a veces por 'número' o 'enumeración' —por referirse a la enumeración de los diversos grados de la realidad— y a veces por 'razonamiento'; 'conocimiento perfecto'. El punto de vista del sistema se halla cercano a lo que en la filosofía occidental se designaría como metafísica cosmológica — una metafísica dualista y coronada por el propósito de la liberación (véase *Mokṣa*) característico de casi toda la filosofía india. La base del sistema es la distinción entre dos elementos designados con los nombres de *prakriti* (VÉASE) (o *prakrti*) y *purusa*. Suele traducirse el primero por 'materia' y el segundo por 'alma' o por 'espíritu', pero se trata de versiones sólo aproximadas. *Prakriti* designa un fundamento o causa última de toda la realidad, con excepción del Yo. El *prakriti* es, pues, una especie de absoluto autosubsistente, independiente — y del cual dependen las citadas realidades. El *prakriti* contiene, además, estas realidades como en potencia, de modo que su producción es como un desenvolvimiento. El *prakriti* es eterno e inconsciente y, por supuesto, incausado. No es, sin embargo, totalmente indiferenciado. Tres elementos (*guṇas*) lo constituyen. Todos ellos son *prakriti*, el cual puede concebirse entonces como la unidad (en perpetuo conflicto interno) y el equilibrio de ellos. Las imágenes que permiten comprender esos tres elementos son: la luz como principio de la expansión (hacia arriba), el dolor como principio de la actividad, y la pesadez como principio de la estabilidad y la contención. Los elementos en cuestión se hallan en continuo cambio. En cuanto a *purusa*, designa el Yo, independiente de *prakriti*, no causado por él y automanifiesto. *Purusa* es también una realidad eterna, pero consciente; a diferencia de *prakríti*, por lo demás, *purusa* es esencialmente pluralidad. Ahora bien, la independencia mutua de *purusa* y *prakriti* no significa, según el sistema *Sankhya*, que no haya relación entre ellos. De hecho, *prakriti* no podría engendrar los objetos del mundo sin *purusa*; la realidad es engendrada por el contacto del primero con la segunda. Al establecerse este contacto con *purusa* —que desempeña el papel de elemento activador, pero él mismo inactivo, a modo de un primer motor (VÉASE) aristotélico—, los tres elementos de *prakríti* modifican su equilibrio. Comienza entonces la producción de las cosas a través de una evolución que se manifiesta en múltiples grados de ser o manifestaciones. No hay acuerdo entre los partidarios del sistema respecto al número y orden seguido por estas manifestaciones; muy común, empero, es la opinión que las establece en número de veinticinco — incluyendo, como primera de ellas, *prakríti*.

El sistema *Sánkhya* ha sido calificado con frecuencia de sistema evolucionista y hasta evolucionista-materialista, pero es más que probable que esos epítetos —que tienen su puesto dentro del pensamiento occidental moderno— carezcan de sentido al referirse a una escuela de la filosofía india. También se ha calificado el sistema *Sankhya* de sistema ateo. Observemos, empero, que los propios comentaristas indios admiten dos posibilidades: la afirmación de ateísmo o, mejor, antiteísmo (*Nirīśvara-sānkhya*) y la afirmación de teísmo (*Seśvara-sānkhya*). De todos modos, en este último caso la divinidad es concebida más como un testigo del universo que como un principio de producción del mismo.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: R. Garbe, *Die Sâmkhya Philosophie*, 2ª ed., 1917. — A. B. Keith, *Samkhya System*, 1926.

SANSEVERINO (GAETANO) (1811-1865) nació en Ñapóles. Ordenado sacerdote en 1834, fue nombrado en 1851 profesor de filosofía moral en la Universidad de Ñapóles. Por sus enseñanzas y por medio de la revista *Scienza e fede* (fundada en 1840) y la "Accademia di filosofia tomista" (fundada en 1846), Sanseverino prosiguió la renovación del neotomismo a que nos hemos referido en el artículo NEOTOMISMO, siendo considerado uno de los "príncipes" de la *rinascita* tomista italiana. Esta *rinascita* consistía no simplemente en una repetición del pensamiento de Santo Tomás, sino en un esfuerzo de reformular el pensamiento tomista en vista de los desarrollos de la filosofía moderna y a base de un examen crítico de estos desarrollos. Sanseverino tuvo en Ñapóles varios discípulos y colaboradores, que formaron la llamada "escuela napolitana neotomista".

Sanseverino publicó varios artículos en la revista *Scienza e fede*, tales como "Del razionalismo teológico dei piú celebri filosofí tedeschi e francesi da Kant insino ai nostri giorni" (1843-1848) e "I principali sistemi della filosofia del criterio discussi colle dottrine dei ss. Padri e dei Dottori del medio evo" (1845-1847). Este último artículo —o, mejor, serie de artículos— fue reimp. en libro, 1853, 2» ed., 1858. — Además, Sanseverino es autor de: *Institutiones logicae et metaphysicae: Logicae pars I et II*, 1854. — *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, 7 vols. [de los 15 proyectados], vols. I-V, 1862; Vol. VI, 1886 y VIII, 1878 [póstumos]. — *Elementa philosophiae christianae*, 3 vols., I y II, 1864-1865; III, parte 1, 1868 y III, parte 2, 1870 [póstumos]. Véase bibliografía de NEOTOMISMO —obras sobre los orígenes del neotomismo en Italia— y especialmente P. Naddeo, *Le origini del Neo-tomismo e la scuola napoletana di G. S.*, 1940.

SANTAYANA (GEORGE) (1863-1952) nació en Madrid. Hijo de funcionario español destacado en las Filipinas, se trasladó a Boston a los 9 años de edad para reunirse con su madre. Estudió en la Universidad de Harvard y en Berlín (con Friedrich Paulsen [VÉASE]), pasando también algún tiempo en la Universidad de Cambridge. De regreso a Boston, profesó filosofía en Harvard en la gran época de William James y Royce (y ocasionalmente de Peirce), pero se retiró de la enseñanza en 1912, y después de pasar unos años en varios países, se trasladó a Roma, donde vivió hasta su muerte. Santayana visitó periódicamente España, habitando casi siempre en Avila.

Los diversos medios en que vivió y conoció Santayana, que el autor describe en la *Breve historia de mis opiniones* y de los que se encuentran también algunas vigorosas pinceladas

en *El último puritano*, se traslucen en su pensamiento filosófico, pero no como influencias, sino, según el propio Santayana subrayó, como ambientes. La primera expresión de tal diversidad es la contraposición de su origen hispánico y de su educación sajona, oposición que Santayana ha querido llevar a cierto equilibrio al señalar su intención de decir en inglés el mayor número posible de cosas no inglesas. El carácter no sistemático que asumió en sus comienzos la filosofía de Santayana experimentó luego una cierta transformación, pero más en el sentido de la ordenación intelectual que en el del sistema propiamente dicho. Tal ordenación es, en efecto, resultado de una síntesis de opiniones y no derivación conceptual de una única idea o experiencia metafísica. Santayana criticó con frecuencia el afán de unidad y de identificación que triunfa en casi toda la historia de la filosofía y contrapuso a él la mayor riqueza de lo diverso; su filosofía podría ser, en cierto modo, un pluralismo. Lo que domina, en rigor, todo su pensamiento es una actitud a la vez moral y estética que le permite contemplar el universo con el único afán de hallar en él la verdad desnuda y con el convencimiento de que esta verdad es suficientemente rica y bella para colmar toda nostalgia humana. La no adscripción de Santayana a un dogma filosófico o religioso no significa, empero, que esté dispuesto a arrojarse en brazos de la ciencia como única interpretación válida del universo. Por el contrario, la ciencia es, como la filosofía y la religión, un repertorio de símbolos que nos hacen accesible la realidad sin penetrarla. Cierto es que parece haber un primado de la ciencia y cierto sesgo materialista y determinista en su pensamiento, mas esta indudable preferencia no significa negación de otras realidades, sino comprobación de la mayor firmeza que, a su entender, parece poseer frente a otros el edificio científico. Santayana rechaza enérgicamente toda pretensión filosófica a una verdad absoluta o a una primera proposición apodíctica; su apartamiento del idealismo moderno coincide así con casi todas las corrientes realistas contemporáneas, particularmente con las de la filosofía anglonorteamericana. Pero Santayana no es un mero realista. Lo que se halla en la base de su pensamiento es una simple y a la vez decidida afirmación pre-lógica de lo real, una postura afirmativa ante el mundo que desea libertarse de todo ídolo, que ansia desnudarse, mas no para lograr una base conceptual absolutamente firme sobre la cual edificar un sistema. Sólo a partir de esta particular actitud afirmativa se puede hablar de una articulación de verdades parciales en un conjunto orgánico. El propio Santayana, que ha resumido con frecuencia sus opiniones, ha procedido a sintetizarlas en todas las disciplinas tradicionales de la filosofía (véase JERARQUÍA). Ha seguido sosteniendo un "materialismo" que no es dogmático, pero que es el único que puede justificar la acción y la ciencia, materialismo que no excluye ni el espíritu ni el mundo ideal, sino que, al contrario, los hace, por así decirlo, consistentes. El "reino de la esencia" no se sobrepone al "reino de la materia" como un grado ontológico se instala sobre otro; las esencias —que comprenden tanto las formas intelectuales como las sensibles— constituyen un lenguaje que enuncia algo acerca de lo que es y que se reduce, en el fondo, a una experiencia de lo real. Las esencias —heterogéneas a la realidad—, propiamente no conocen, sino que ordenan. La unilateral acentuación de la esencia frente a la existencia hace brotar el idealismo, pero el desconocimiento de la esencia hace del universo una serie de existencias desarticuladas. La ciencia, que parece defender un materialismo enemigo de la esencia, es, por el contrario, la más clara demostración de que la esencia, manifestada en el hecho de la previsión, es uno de los elementos fundamentales del reino del ser. Los estudios que Santayana ha dedicado a los reinos del espíritu y de la verdad han confirmado estas concepciones: el espíritu es el mundo de la libertad de expresión, que posibilita la vida libre; la verdad es primariamente verdad absoluta, pero lo absoluto de la verdad es inasequible, pues lo único que la vida permite descubrir es una parcial perspectiva. La filosofía última de Santayana, cuyo método de acceso a la realidad es esa "fe animal" tan parecida a la razón práctica, no desmiente así sus primitivas meditaciones y confirma una actitud invariable cuyo fondo es a la vez estoico y platónico. Su pensamiento está penetrado de punta a punta por una confiada resignación que le hace mirar a la verdad cara a cara, sin ilusión, pero sin flaqueza. Pues, como él dice, dando al término un significado de distancia intelectual, de desinterés contemplativo, "debemos seguir esta batalla, pero con desapego".

Obras principales: *The Sense of Beauty, Being the Outlines of Aesthetic Theory*, 1896 (trad. esp.: *El sentido de la belleza*, 1945). — *Interpretations of Poetry and Religion*, 1900. — *The Life of Reason, or the Phases of Human Progress* (I. *Reason in Common Sense;* II. *Reason in Society;* III. *Reason in Religión;* IV. *Reason in Art*; V. *Reason in Science*), 5 vols., 1905-1906 (trad. esp.: *La vida de la razón o fases del progreso humano*, 1958). — *Three Philosophical Poets*, 1910 (trad. esp.: *Tres poetas filósofos*, 1943), — *Winds of Doctrine*, 1913. — *Egotism* in *Germán Philosophy*, 1915 (trad. esp.: *El egotismo en la filosofía alemana*, 1942). — *Character and Opinión in the United States*, 1920. — *Soliloquies in England*, 1922. — *Scepticism and Animal Faith*, 1923 (trad. esp.: *Escepticismo y fe animal*, 1952). — *Dialogues in Limbo*, 1925, 2ª ed., 1948 (trad. esp. de una parte, junto con otros escritos de Santayana, entre ellos el prólogo a "Los reinos del ser": *Diálogos en el limbo*, 1941). — *Platonism and the Spiritual Life*, 1927. — *The Realm of Essence*, 1927. — *The Realm of Matter*, 1930. — *The Realm of Truth*, 1927. — *The Realm of Spirit*, 1940 (publicados luego los cuatro en un solo tomo: *The Realms of Reing*, 1942 (trad. esp.: Lo* reino» del ser*, 1959). — *Some Turns of Thought in Modern Philosophy. Five Essays*, 1943. — *The Idea of Christ in the Gospels: or God in Man*, 1946 (trad. esp.: *La idea de Cristo en los Evangelios*, 1947). — *Dominations and Powers, Reflections on Liberty, Society, and Government*, 1951 (trad. esp.: *Dominaciones y poderes*, 1955). — *The Poet's Testament*, 1953 (poemas). El primer libro de Santayana fue también un libro de poemas: *Sonnets and Other Verses*, 1894. — Autobiografía: I. *Persons and Places; the Background of my Life*, 1942 (trad. esp.: *Personas y lugares*, 1946); II. *The Middle Span*, 1946 (trad. esp.: Mí *anfitrión, el mundo*, 1955). — *The Idler and His Works, and Other Essays*, 1957; ed. Daniel Cory [selección de algunos art. publicados entre 1892 y 1955 en revistas y de tres iné-

ditos]. — Indicaciones biográficas se hallan también en su novela: *The Last Puntan. A Memoir in the Form of a Novel,* 1935 (trad. esp.: *El último puritano,* 1940). Véase también Daniel Cory, *Santayana, The Lather Years: A Portrait with Letters,* 1963.

Véase Van Peter Ames, *Proust and Santayana, The Aesthetic Way of Life,* 1937.— George Washburne Howgate, G. *Santayana,* 1938 (Dis.). — M. K. Munitz, *the Moral Philosophy of Santayana,* 1939. — Varios autores (B. Brownell, Sullivan, Hartshorne, Price, Russell, etc.), *The Philosophy of G. Santayana,* 1940, ed. Arthur Schilpp (con bibliografía), 2ª ed., 1953, ed. I. Edman. — Raimundo Lida, *Belleza, arte y poesía en la estética de Santayana,* 1943. — J. Duron, *La pensée de* G. *Santayana,* 1950. — Luis Farré, *Vida y pensamiento de J. Santayana,* 1954. — N. Bosco, *Il realismo critico di G. Santayana,* 1955. — W. E. Arnett, *Santayana and the Sense of Beauty,* 1955. — R. Butler, O. P., *The Mind of Santayana,* 1955. — Número especial dedicado a Santayana de *The Journal of Philosophy,* LXI (1964), 5-69.

SANTIAGO DE VITERBO. Véase JACOBO DE VITERBO.

SANTO. Lo santo puede ser considerado desde dos puntos de vista que con frecuencia son relacionados e inclusive fundidos: desde el punto de vista estrictamente religioso y desde el punto de vista moral. En el primer caso, lo santo es el supremo de los valores religiosos, el valor que sólo corresponde a la divinidad y que ofrece, en el curso de su demostración, una serie de notas aparentemente contradictorias. En el segundo, lo santo es equiparado a lo moralmente bueno o, mejor dicho, a lo moralmente perfecto. Según Kant, la santidad es el ideal que resulta cumplido cuando la voluntad, una vez que se ha desprendido de la coacción de la Naturaleza, se halla absolutamente libre y completamente de acuerdo con la ley moral. En la santidad no hay posibilidad alguna de contravenir la ley moral por la misma naturaleza de esa voluntad y no en virtud del esfuerzo realizado con el fin de ser moralmente bueno.

Sin embargo, Kant reconoce ya que la santidad de Dios no es lo mismo que la santidad de la ley moral. Pero hay más: la santidad de esta ley, no obstante sus inevitables implicaciones con la santidad del valor de lo santo, es algo fundamentalmente distinto de éste. Pues lo santo puede ser, como Rudolf Otto propone, lo numinoso, es decir, una categoría peculiar exclusivamente religiosa y, por lo tanto, distinta de cualquier otra, con inclusión de las que se presentan en la esfera ética y de las que resultan mediante elevación a una potencia infinita de los valores positivos superiores. Lo numinoso no puede definirse, ni siquiera mostrarse directamente, sino únicamente suscitarse y sugerirse. En el proceso de su descripción se advierten en él muy diversos elementos que permiten una dilucidación aproximada, aunque nunca exhaustiva. Así, la categoría de lo numinoso tal como aparece en todas las religiones "como su fondo y medula" ofrece los caracteres de lo misterioso y lo tremendo, lo perverso y lo majestuoso, lo venerable y lo fascinante, lo solemne, lo enorme, lo sublime y lo absoluto. Lo numinoso contiene para la comprensión estricta racional contradicciones evidentes, puestas sobre todo de relieve en la simultaneidad de lo horrible y lo admirable, pero indudablemente existentes en esta categoría que sólo conviene, desde luego, a la divinidad (Cfr. *Das Heilige,* 1917, especialmente Caps. II y III). En el lenguaje de Scheler, lo santo es el supremo de los valores espirituales, porque "todos los demás valores son dados a su vez como símbolos suyos", pero esta santidad corresponde entonces no sólo a la suprema de Dios, sino a toda persona en cuanto persona. El concepto de lo santo puede escindirse, por consiguiente, no sólo en un aspecto ético y otro religioso, sino que, además, este último asume caracteres distintos cuando se refiere a la santidad de Dios o a la del hombre o de un portador de valores espirituales. A esta última especie de santidad, más que a la de lo numinoso propiamente dicho, se ha referido William James cuando ha indicado que la santidad es el "nombre colectivo de los frutos maduros de la religión" y que el "carácter santo es el carácter por el cual las emociones espirituales constituyen el centro habitual de la energía personal". Así, la santidad universal, propia de todas las religiones, ofrece, según James, los rasgos siguientes: (1) Sentimiento de hallarse en una vida más amplia que la de los egoístas intereses mundanos, y convicción no sólo intelectual, mas en cierto modo sensible, de la existencia de un poder ideal; (2) sentido de la continuidad propicia del poder ideal con nuestra vida y sumisión a él; (3) inmenso júbilo y libertad; (4) elevación del centro emotivo hacia el amor y las afecciones armoniosas (*The Varieties of Religious Experience,* Lect. XI, XII, XIII).

Además de la citada obra de R. Otto, véanse sus *Aufsätze das Numinöse bettreffend,* 1923. — Véase también A. J. Festugière, *La Sainteté* (en *Mytes et Religions,* colección dirigida por P. L. Couchoud, vol. 9). — J. Hessen, *Die Werte des Heiligen,* 1938. — H. Ringgren, *The Prophetical Conception of Holiness,* 1948. — B. Háring, *Das Heilige und das* Guíe. *Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug,* 1952. — P. B. Blanchard, *Sainteté d'aujourd'hui,* 1954 (sobre varios autores a propósito de la santidad). — O. R. Jones, *The Concept of Holiness,* 1961.

SANZ DEL RÍO (JULIÁN) (1814-1869), nacido en Torrearévalo (Soria), comenzó a interesarse, ya en su juventud, por la filosofía alemana, especialmente por el sistema de Krause a través de los libros del discípulo de éste, Heinrich Ahrens. En 1841 propuso la creación en la Universidad de Madrid de una cátedra de filosofía del Derecho: aunque esta cátedra no fue creada, lo fueron, dos años después, otras de filosofía, entre ellas, una de historia de la filosofía encargada a nuestro autor con la obligación de estudiar previamente en Alemania. Sanz del Río se dirigió a este país, después de haber trabado conocimiento en París con Victor Cousin (cuya filosofía le pareció superficial y excesivamente "política") y en Bruselas con el ya citado Ahrens. En Alemania (Heidelberg) se propuso estudiar a fondo el sistema de Krause; con el fin de prepararse para ello se relacionó, en Bruselas, con dos discípulos del filósofo alemán, H. K. Freiherr von Leonhardi y Röder. De regreso a España, en 1844, se retiró para meditar a Illescas. En 1854 ocupó la cátedra de historia de la filosofía en Madrid; en 1867 fue destituido por negarse a firmar un juramento de fidelidad que consideraba ilegal, siendo repuesto en 1868, después de la revolución de este año.

La influencia personal de Sanz del Río fue considerable no solamente entre los estudiantes, sino también en-

tre personas maduras que veían en sus cursos, en el entusiasmo con que propagaba sus ideas y en los altos ideales éticos e intelectuales que difundía, una oportunidad para la renovación tanto filosófica como moral y política de España. Una parte considerable de la evolución universitaria en España hasta comienzos del siglo actual es, en efecto, explicable por la obra de Sanz del Río. En lo que se refiere al contenido de sus enseñanzas y de sus escritos, puede decirse que la base casi íntegra lo constituía el sistema de Krause, pero con un constante esfuerzo para adaptarlo a las necesidades de las mentes españolas de la época. Aun cuando Sanz del Río no descuidaba los aspectos teóricos del sistema y, por el contrario, consideraba que sin ellos no era posible llevar a cabo la renovación intelectual proyectada, es obvio que, como hemos visto en el artículo KRAUSISMO, la influencia ejercida por Sanz del Río se debió a que tal sistema fue, por así decirlo, "vivido" y a que, por consiguiente, acabó por predominar su aspecto "práctico". Especialmente importante fue el sentido educativo del krausismo, enderezado a la formación de la personalidad moral y a la unión de las agrupaciones humanas con vistas a la realización de los fines morales supremos, a la tendencia hacia la unidad suprema representada por la divinidad. La idea krausista de la Humanidad como unión de la Naturaleza y del Espíritu es especialmente subrayada por Sanz del Río como la fuente que hace posible la visión de la Humanidad racional unida en la raíz común del Bien. El órgano principal de esta visión es la filosofía que, al afirmar la personalidad del hombre y al hacerle consciente de su propia actividad, le permite pasar a través de todas las circunstancias externas hacia la racionalidad pura, que es simultáneamente libertad y ley.

El pensamiento de Sanz del Río fue proseguido y divulgado por numerosos discípulos, que trabajaron dentro de su espíritu sin sumisión estricta a los principios filosóficos. El más significado de ellos ha sido Francisco Giner de los Ríos (VÉASE), quien prolongó la influencia krausista y la transformó en una filosofía de la personalidad.

Obras: *Lecciones sobre el sistema de filosofía analítica de K. Ch. F. Krause*, 1849. — *Discurso inaugural del curso de 1857-1858*. — *La cuestión de la filosofía novísima*, 1860 (tesis de doctorado). — *Lecciones sobre el sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte: Analítica*, 1860 (fragmento publicado en el vol. IX de la "Biblioteca Económica Filosófica" con el título de "El idealismo absoluto"). — Íd., íd., *Segunda parte: Sintética* (hasta ahora inédita; publicación próxima del texto, con notas, por Julián Marías). — *El Ideal de la Humanidad*, 2ª ed., 1904 (refundición completa de la obra del mismo título de Krause). — *Análisis del pensamiento racional* (editado por J. Caso con notas tomadas del curso 1862-1863 y del curso de 1867). — Antología y comentarios por Gervasio Manrique, Sanz *del Río*, 1935. — Véanse las obras de P. Jobit y J. López Morillas mencionadas en Krausismo (el vol. II de Jobit con cartas inéditas de Sanz del Río).

SARTRE (JEAN-PAUL) nació (1905) en París. Estudió en la "École Nórmale Supérieure", recibiendo en 1929 la "agrégation" de filosofía. De 1931 a 1933 fue profesor en el Liceo de Le Havre. Después de estudiar en Berlín la fenomenología y Heidegger, enseñó filosofía (1934-1939) en los Liceos de Le Havre, Laon y Neuilly-sur-Seine. De 1940 a 1941 estuvo prisionero de los alemanes; al ser liberado, volvió a profesar en el Liceo de Neuilly y luego en el "Liceo Condorcet" de París, hasta 1945, cuando fundó *Les Temps Modernes* y se consagró por entero a la actividad literaria.

Sartre es o, mejor, fue (véase *ad finem*) el principal representante del llamado existencialismo (VÉASE) francés, o por lo menos de una de las más influyentes direcciones del mismo. A su formación y desarrollo ha contribuido Sartre no solamente por medio de obras de carácter filosófico, sino también por medio de ensayos, novelas, narraciones y obras teatrales. Algunos de sus puntos de partida se hallan en la fenomenología de Husserl; otros, en Heidegger; otros, en la reacción contra la tradición racionalista y "asimilacionista" francesa (de Descartes a Brunschvicg, Lalande y Meyerson); otras, en diversos autores, corrientes y experiencias. La yuxtaposición de estos elementos no es suficiente, empero, para formar la unidad del pensamiento de Sartre. Tal unidad procede de un núcleo de intuiciones originarias auxiliadas por un peculiar estilo a la vez analítico y dialéctico. Aunque nos referiremos principalmente en este artículo a la ontología fenomenológica desarrollada por el autor en su obra sobre el ser y la nada, hay que tener en cuenta que ésta se halla completada por otros trabajos y, además, preformada en varios escritos primeros. Sucede esto especialmente en las obras sobre la fenomenología de la imagen (v.) y de lo imaginario. La eliminación de la concepción "cosista" de las imágenes es posible, en efecto, según Sartre, porque se admite el carácter intencional (V. INTENCIÓN) de la conciencia (v.), la cual se proyecta no solamente sobre lo presente, sino también sobre lo ausente. De este modo la conciencia no es concebida como un reflejo o un efecto de una causa identificada con una cosa: es "algo" que resulta patente tan pronto como subrayamos su esencial libertad, que no es ni un desvío ocasional de la relación causal ni tampoco el resultado de una afirmación metafísica arbitraria.

Sartre rechaza, por lo pronto, los numerosos dualismos modernos, entre los cuales destacan el de la potencia y el acto, y el de la esencia y la apariencia. Frente a ellos hay que reconocer, según nuestro autor, que cuanto es, es en acto, y que la apariencia no esconde, sino que revela la esencia; más aun, *es* la esencia. Pero que la apariencia tenga su ser propio significa que tiene un ser; hay, pues, el ser del fenómeno no menos que el fenómeno del ser. El examen de este último nos lleva a una concepción fundamental que, como se ha advertido a veces, resuelve los dualismos tradicionales en un nuevo dualismo que el autor se esfuerza, no siempre con éxito, por evitar. Se trata de la distinción entre el ser en sí o el En-sí (*En-soi*) y el ser para sí o el Para-sí (*Pour-soi*). La distinción es de índole ontológica, pero de una ontología fenomenológica. El En-sí carece de toda relación; es una masa indiferenciada, una entidad opaca y compacta en la cual no puede haber fisuras. El En-sí es, en suma, "lo que es". Pero el En-sí no es todo el ser. Hay otro ser, el Para-sí, del cual no puede decirse, empero, propiamente que es lo que es. El Para-sí

es enteramente relación y surge como resultado de la aniquilación (o anonadamiento) de lo real producido por la conciencia. Por eso el Para-sí es lo que no es; surge como libertad y evasión de la conciencia con respecto a lo que es. El Para-sí es, pues, nada (v.). Pero decir "es nada" es decir a la vez poco y demasiado. No puede decirse, en efecto, que la nada es, ni siquiera que la nada anonada, sino que la nada "es anonadada". Esta nada nos muestra, por lo demás, "algo": la presencia de un "ser" por medio del cual la nada se aboca a las cosas. Es el ser de la conciencia humana. Su "nadidad" permite comprender su esencial libertad, el hecho de que no pueda decirse que el hombre es libre, sino que su ser es "ser libre". Adviértase, con todo, que con esto no se resucita el antiguo dualismo entre el espíritu y las cosas. La conciencia no es una entidad "espiritual", sino una intencionalidad que no es nada "en sí" misma, pero que tiene que habérselas con el mundo (v.) en el cual está y que se expresa en un cuerpo, esto es, en una facticidad. El "ser en el mundo" no es un estar de una cosa en otras, sino un carácter constitutivo de la existencia humana.

Varias consecuencias se derivan de ello. Una es capital: es la esencial mala fe de la conciencia. La constitución del Para-sí no permite, en efecto, decir que lo que este Para-sí hace equivale a su ser: tal identificación es obra de la mala fe. Pero tampoco permite decir que lo que es equivale a su trascendencia (v.), pues ello equivaldría a negar completamente su facticidad: tal identificación es, pues, también obra de la mala fe. Ahora bien, esta mala fe aparece desde el instante en que la conciencia se expresa y en que se revela el carácter dialéctico de la intencionalidad. Convengamos, así, en que el Para-sí es lo que no es. Pero precisemos que esta negación no equivale a la negación de las estructuras del Para-sí. Estas estructuras son varias: la presencia del Para-sí ante sí mismo, que no es coincidencia consigo mismo, sino "equilibrio entre la identidad como cohesión absoluta y la unidad como síntesis de una multiplicidad" (lo cual hace de tal presencia algo enteramente distinto de la plenitud del ser); la facticidad en tanto que estar en el mundo en cierta situación; el ser y no ser a la vez sus propias posibilidades. Algunas de las estructuras son negativas; otras, en cambio, positivas. Estas últimas se revelan sobre todo por medio de una fenomenología de las tres dimensiones temporales (pasado, presente, futuro) y de los éxtasis (v.) de la temporalidad, ya analizados por Heidegger, pero retomados por Sartre con el fin de mostrar que el tiempo de la conciencia en tanto que realidad humana que se temporaliza como totalidad es "la propia nada que se desliza en una totalidad como fermento destotalizador", y con el fin de manifestar todas las consecuencias de concebir la realidad humana como una temporalización de la temporalidad originaria. Pero la fenomenología de la temporalidad es insuficiente. Es menester comprenderla dentro del marco de un análisis de la trascendencia del Para-sí. Uno de los elementos de esta última es el conocimiento. Para entenderlo y saber cómo el Para-sí puede abocarse cognoscitivamente al mundo hay que tener presente que si el Para-sí de la conciencia es una *falta* de ser, no es una falta de *ser.* De lo contrario resultaría ininteligible cómo el Para-sí es capaz de deslizarse en el En-sí y otorgarle lo que éste en cuanto puro hecho no tiene: significación. En ello consiste esencialmente el conocimiento, el cual no es reflejo de la realidad (como sostiene el realista) ni construcción de la realidad (como mantiene el idealista extremo), ni menos aun identificación del sujeto y del objeto por medio de una realidad a través de la cual se ven las cosas: Dios. Dios o cualquier Absoluto de su tipo es para Sartre una entidad contradictoria: es la contradicción que revela la afirmación conjunta del En-sí y el Para-sí o la construcción de una imposible síntesis de ambos. Tal síntesis no es para Sartre sino el Para-sí que se ha petrificado en el En-sí.

El motivo de la trascendencia apunta a uno de los aspectos del pensamiento de Sartre más acabadamente desarrollados por él: la fenomenología del Otro y del ser para otro o Para-otro (*pour autrui*). El aislamiento del Para-sí podría dar origen a un solipsismo. Mas éste no es sino la transposición al Para-sí de las categorías que corresponden al En-sí. Cuando sometemos la existencia del otro a un análisis ontológico-fenomenológico descubrimos que el solipsismo opera, en efecto, sólo con "cosas". Eludida esta dificultad podemos concebir la inclusión del otro en mí y, en general, la intcrrelación entre sujetos como intcrrelación entre diversos proyectos. Dentro de las consecuencias del examen de esta interrelación se hallan las "objetivaciones" que se producen en el curso de varias formas de relación: la mirada, el amor, el odio, la indiferencia, la comunicación lingüística. Se trata de relaciones que permiten comprender por qué y cómo un sujeto se convierte en objeto para los proyectos del otro. Fundamental es a este respecto el papel desempeñado por el cuerpo (v.) como un objeto o medio a que nos hemos referido en el correspondiente artículo. Ahora bien, la objetivación de un sujeto por otro sujeto no convierte al primero en objeto para sí, sino sólo para el otro. En supuestos análogos se basa la fenomenología sartriana del "nosotros". Ahora bien, todos estos análisis tienen por finalidad hacer comprender la estructura esencial y fundamental del Para-sí y en particular el hecho de su necesaria libertad (v.). Pues, en efecto, toda "realidad" se organiza en torno al proyecto del ser en el mundo de un Para-sí, proyecto que marca la dirección o sentido de los "hechos" que acontecen en él. Aquí se halla, según Sartre, la solución de las dificultades que habían obsesionado al pensamiento tradicional y que habían obligado a algunos autores a concluir que hay un abismo entre el ser y el hacer. Tal abismo se desvanece cuando el ser y el hacer se dan en un Para-sí. La tarea de lo que Sartre llama el psicoanálisis (v.) existencial consiste justamente en hacer ver que sólo un análisis y dialéctica concretos de los proyectos puede descifrar los comportamientos empíricos del hombre, concebido como totalidad y, por lo tanto, como una realidad en la cual cada uno de sus actos (no sólo la muerte o ciertas situaciones límites) es cifra de su ser. En el curso de este psicoanálisis existencial se hace patente la estructura de la elección propia del ser humano y el hecho de que cada realidad humana sea "a la vez proyecto directo de metamorfosear su

propio Para-sí en un En-sí-Para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí bajo las especies de una cualidad fundamental". Observemos, empero, que este proyecto termina inevitablemente en el fracaso. El hombre es una pasión, pero una pasión inútil. Pues al hombre le sucede lo mismo que a Dios, mas por razones inversas. Como Sartre declara en varias de sus obras teatrales (por ejemplo, *Les mouches*, *Le diable et le bon Dieu*), el hombre y Dios están igualmente solos y su angustia es parecida; cada uno no tiene más que su propia vida, de modo que el hombre llega a matar a Dios para que no le separe de los hombres. El hombre es, en suma, su propio fundamento, pero no en el sentido en que Dios lo sería si existiese de acuerdo con las filosofías y las religiones tradicionales. La pasión del hombre, dice Sartre, es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que nazca Dios.

La ontología de Sartre no puede, según su autor, dar lugar a prescripciones morales. Pero puede dejar entrever lo que será una ética que considere el hecho de la realidad humana en situación. Esta ética ha sido anticipada por Sartre en obras literarias y presentada en parte en su análisis de la vida y la obra de Jean Genét. Sartre se ha ocupado al respecto principalmente del problema del mal, polemizando contra las teorías tradicionales que hacen del bien el ser y del mal el no ser o que los separa en sentido maniqueísta haciendo del mal el ser del no ser y el no ser del ser. El mal no puede ser, según nuestro autor, simplemente lo que hace el otro (como cree el "hombre honrado"). Pues aunque en su principio el mal es un mal-objeto y representa la parte negativa de nuestra libertad, ello expresa únicamente la peculiar dialéctica del mal y del hombre malo, el cual no puede ser, pero tampoco puede no ser. La dialéctica del mal es, así, análoga a la dialéctica de ese "no ser" consciente que es la conciencia. Lo más explícito de Sartre sobre este punto es su tesis de que una moral verdadera es "una totalidad concreta que realiza la síntesis del bien y del mal": el bien sin mal, dice Sartre, es el ser parmenídeo, esto es, la muerte; el mal sin bien, es el no ser puro. Se trata de una síntesis objetiva "a la cual corresponde como síntesis subjetiva la recuperación de la libertad negativa y de su integración en la libertad absoluta o libertad propiamente dicha". Sartre advierte que con ello no pretende ir, en un sentido nietzscheano, "más allá del bien y del mal". Lo que debe hacerse es no separar abstractamente los dos conceptos aun cuando se reconozca la imposibilidad de la mencionada síntesis en una situación histórica concreta. La moral es a la vez inevitable e imposible. Es inevitable, porque una inmoralidad sistemática no hace sino enmascarar una afirmación última del bien. Es imposible, porque solamente dentro del clima de la imposibilidad puede darse cualquier norma moral.

Lo mismo que se habla de un "primer Heidegger" y de un "último Heidegger" o de un "primer Wittgenstein" y de un "último Wittgenstein", puede hablarse de un "primer Sartre" y de un "último Sartre" — a menos que en este caso el "último Sartre" sea, en rigor, el "penúltimo Sartre". Este "último Sartre" es el "Sartre marxista" de la *Critique de la raison dialectique* y de algunos escritos que precedieron a la publicación de la *Critique*, la cual todavía no está terminada. Según Sartre, hay que distinguir entre "filosofía" e "ideología" (VÉASE). Ahora bien, mientras el existencialismo es una ideología, el marxismo es una filosofía. Más todavía: es "la totalización del Saber contemporáneo", porque refleja la *praxis* que la ha engendrado. El marxismo es para Sartre la filosofía no superable de nuestro tiempo; es "el clima de nuestras ideas, el medio en el cual éstas se nutren, el verdadero movimiento de lo que Hegel llamaba espíritu objetivo". "Tras la muerte del pensamiento burgués", el marxismo es por sí solo "la cultura, pues es lo único que permite comprender los hombres, las obras y los acontecimientos". No se trata del "marxismo oficial", aun cuando no se trata tampoco de una "superación del marxismo", ya que, según Sartre, no es necesario superar al marxismo; éste se supera a sí mismo. No se trata tampoco de un "revisionismo", pues no es menester "revisar" una filosofía que se adapta ella misma al movimiento de la sociedad. En todo caso, no se trata de un materialismo dialéctico a secas. Sartre pone de relieve que el materialismo dialéctico no puede, o cuando menos, no ha podido dar cuenta de la ciencia, que sigue permaneciendo en el estadio positivista. Pero no se da cuenta de la ciencia tratando de forzarla o de colocar en su base supuestos que no explican nada del modo como concretamente se produce el pensamiento científico. Se podría concluir que se trata de un materialismo histórico, distinto del materialismo dialéctico, pero Sartre indica que no se puede tampoco establecer una separación entre dos campos del saber; el marxismo, si es algo, es intento de "totalización". Esta "totalización" es la que ensaya Sartre, incorporando a ella la antropología filosófica existencialista. Por este motivo se ha dicho que el marxismo de Sartre es o un marxismo existencialista o un existencialismo marxista, pero debe tenerse en cuenta que, a su modo de ver, no se pueden colocar estas dos "filosofías" lado por lado por la razón de que una de ellas, el existencialismo, por valiosa que sea, no es, según apuntamos, una filosofía, sino una "ideología".

En otros artículos de la presente obra nos hemos referido a algunos puntos del "último pensamiento" de Sartre; por ejemplo, en RAZÓN (TIPOS DE) hemos tocado la cuestión de la concepción sartriana de la dialéctica crítica contra la dialéctica dogmática. Recordaremos aquí sólo que para Sartre la razón dialéctica es primaria, porque ella misma se funda dialécticamente — aunque por el momento no se encuentre sino "la experiencia apodíctica en el mundo concreto de la Historia" y no, o no todavía, la experiencia (o los resultados) de las ciencias naturales positivas. Recordaremos asimismo que la dialéctica en cuestión es "actividad totalizadora". A base de ella pueden establecerse las diversas categorías de que trata Sartre a través de un análisis de la necesidad material: la praxis individual, que es ya dialéctica; las relaciones humanas; el grupo; la historia, etc. No es este el lugar de dar cuenta de los análisis más concretos de Sartre, que son de naturaleza sociológica, bien que expresados en un lenguaje filosófico — y en la mayor parte de los casos en su anterior "lenguaje existencialista". Diremos únicamente que,

desde el punto de vista filosófico, lo que interesa en el "último Sartre" es el modo como da cuenta de la necesidad marxista por medio de la libertad existencialista — y el modo también como da cuenta de las relaciones materiales de producción por medio de una nueva versión del "proyecto" existencial. Todo ello no significa que se trate aquí de un existencialismo teñido de marxismo, ya que el existencialismo está simplemente "enclavado" en el marxismo. Significa sólo que si el "Saber" es marxista, el "lenguaje del Saber" puede muy bien ser existencialista. Por lo demás, al decir que el marxismo es la filosofía no superable de nuestro tiempo, Sartre no hace de ella una "filosofía eterna"; en rigor, el marxismo tendrá que ser superado cuando "exista *para todos* un margen de libertad *real* más allá de la producción de la vida". En su lugar se instalará "una filosofía de la libertad" — para concebir la cual no poseemos ninguna experiencia concreta.

Obras y ensayos filosóficos: "La transcendence de l'Ego", *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), 85-123. — *L'imagination*, 1936. — *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939 (trad. esp.: *Esbozo de una teoría de las emociones*, 1959). — *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1940 (trad. esp.: *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 1948). — *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la Nada*, 1950). — *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946 (trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, 1947). — *Baudelaire*, 1947 (trad. esp., 1950). — *Situations*, I, 1947; II, 1947; III, 1949; IV, 1964 (trad. esp.: I. *El hombre y las cosas*, 1960; II. *¿Qué es la literatura?*, 1958; III. *La ciudad del silencio*, 1960). — *Saint Genét, comedien et martyr*, 1952. — *Ouragan sur le sucre*, 1960 (trad. esp.: *Huracán sobre el azúcar*, 1960). — *Critique de la raison dialectique (precede de Questions de méthode). I. Théorie des ensembles pratiques*, 1960 ["Questions de méthode. I. Existentialisme et marxisme" había aparecido ya en *Les Temps Modernes*, 12e année, Nos. 139 y 140 (1957), 338-417, 658-98. En la misma revista han aparecido también varios ensayos de Sartre, algunos como el citado anteriormente, incorporados en libros sistemáticos; otros que permanecen sin recoger; así, "Le fantôme de Staline", Leí *Temps Modernes*, 12e année, Nos. 129-130-131 (1957), 577-696 (trad. esp.: *El fantasma de Stalin*, 1958)]. — *Les mots*, 1963 [autobiografía; su infancia]. — Mencionamos también la colaboración de Sartre en el volumen *Marxisme et existencialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962, págs. 1-26 y 81-83 [otros colaboradores del volumen: Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel] (trad. esp.: *Marxismo y existencialismo*, 1963).

Teatro: *Les Mouches* (1943); *Huis dos* (1944); *Morts sans sépulture* (1946); *La putain respectueuse* (1946); *Les mains sales* (1948); *Le diable et le bon Dieu* (1951); *Nekrassov* (1955); *Les séquestrés d'Altona* (1960). De todos ellos hay trad. esp.

Narraciones y novelas: *La Nausee* (1938); *Le mur* (1939); *Les Chemins de la liberté*. I. *L'âge de raison* (1945); II. *Le cursis* (1945); III. *La mort dans l'âme* (1949). De todas hay trad. esp. De *Les Chemins de la liberté* IV aparecieron fragmentos en *Les Temps Modernes* (Noviembre - Diciembre 1949).

Sobre Sartre, además de bibliografía en EXISTENCIALISMO, véase: R. Campbell, *J.-P. S. ou une littérature philosophique*, 1945 (trad. esp.: *J.-P. S. o una literatura filosófica*, 1949). — R. Troisfontaines, *Exposé et critique de l'Être et le Néant*, 1945 (trad. esp.: *El existencialismo de J.-P. S.*, 1950). — A. J. Ayer, "Novelist-Philosophers: J.-P. S.", *Horizon*, XII (1945), 12-26, 101-10. — Gonzague Truc, *De J.-P. S. à Louis Lavelle*, 1946. — F. Jeanson, *Le problème moral et la pénsée de S.*, 1947 [con prólogo de S.]. — Íd., íd., *Sartre paf lui-même*, 1955. — A. de Wahlens, "J.-P. S. L'Étre et le Néant", *Erasmus*, I (1947), 521-47. — Íd., íd., "L'existentialisme de S., est-il un humanisme?", *Revue philosophique de Louvain*, XLIV (1946), 291-300. — Íd., íd., "Heidegger et S.", *Deucalion*, 1 (1946), 13-37. — Mac Beigbeder, *L'homme S. Essai de dévoilement pré-existential ou la clé du sartrisme*, 1947. — R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. S.*, 1948 (trad. esp.: *Las doctrinas existencialistas desde K. a J.-P. S.*, 1950). — G. Varet, *L'ontologie de S.*, 1948. — V. Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de J. P. S.*, 1948. — Íd., íd., *La existencia humana y sus filósofos*, 1953. — M. Stefanini, *La liberta esistenziale in J. P. S.*, 1949. — E. Frutos, *El humanismo y la moral de J. P. S. (Crítica)*, 1949. — I. Quiles, S. J., *J. P. S. El existencialismo del absurdo*, 1949. — Íd., íd., *S. y su existencialismo*, 1952. — B. Pruche, *L'homme de S.*, 1949. — H. Paissac, *Le Dieu de S.*, 1950. — P. J. R. Dempsey, O. F. M., *The Psychology of S.*, 1950. — M. Natanson, *A Critique of J. P. Sartre's Ontology*, 1951. — A. Stern, *La filosofía de S. y el psicoanálisis existencialista*, 1951, 2» ed., 1962. — H. H. Holz, *J. P. S. Darstellung und Kritik seiner Philosophie*, 1951. — F. Gentiloni Silverj, *J. P. S. contro la speranza*, 1952. — R. M. Albérés, *J. P. S.*, 1953 (trad. esp., 1954). — R. Carette, S. *et la philosophie du possible*, 1953. — W. Desan, *The Tragic Finale*, 1954, ed. rev., 1960. — I. Murdoch, *Sartre, Romantic Rationalist*, 1953 (trad. esp.: S., 1957). — R. J. Champigny, *Stages on Sartre's Way, 1938-1952*, 1959. — Filiberto Faucitano, *L'Essere e il Nulla di J.-P. S.*, 1959. — Norman N. Greene, *J.-P. S.; the Existentialist Ethic*, 1960. — Philip Tody, *J.-P. S.: A Literary and Political Study*, 1961. — F. Jameson: *S.: The Origins of a Style*, 1961. — Jacques Salvan, *To Be and Not To be: An Analysis of J.-P. Sartre's Ontology*, 1962. — J. Guicharnaud, C.-E. Magny, H. Peyre *et al*, *S.. A Collection of Critical Essays*, 1962, ed. Edith Kern. — Roberto Figurelli, *J.-P. S. Do ateismo ao anti-teismo*, s/f. (1962) [monog.]. — Klaus Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik: eine Untersuchung zu "L'Étre et le Néant"*, 1963.

SAULCHOIR (ESCUELA DEL). Véase LE SAULCHOIR.

SAUTRANTIKA. Véase BUDISMO, FILOSOFÍA INDIA.

SAVONAROLA (GIROLAMO) (1452-1498) nació en Ferrara e ingresó, en 1474, en la Orden de los Predicadores. No nos interesa aquí la agitada vida de Savonarola como predicador y reformador religioso que lo llevó a ser condenado a muerte, y ejecutado, por herejía y enseñanzas sediciosas. Destacaremos aquí únicamente que las enseñanzas, predicaciones y escritos de Savonarola estuvieron influidos primero por lo que era ya en su tiempo la tradición filosófica dominicana, es decir, el pensamiento aristotélico-albertino y aristotélico-tomista, y luego por elementos platónicos procedentes de la Academia Florentina (VÉASE) y especialmente de Marsilio Ficino, así como por ciertas ideas procedentes de la tradición agustiniano-bonaventuriana, en particular por la idea de "los grados de la vida espiritual". Todo ello parece hacer de la filosofía de Savonarola un pensamiento fundamentalmente ecléctico, pero

debe tenerse en cuenta que los elementos filosóficos en Savonarola están subordinados a temas proféticos y escatológicos. Lo que interesaba a Savonarola era la reforma —reforma de la fe y de las costumbres (tanto individuales como sociales y "políticas")—; la filosofía y, en general, el saber estaba destinado, a su entender, a educar al individuo y a la sociedad para lo que concebía una vida más perfecta y más cercana a Dios.

Entre los escritos de S. mencionamos: *De contemptu mundi*. — *Opus perutile de divisione, ordine, utilitate omnium scientiarum*. — *De simplicitate vitae christianae*. — *Compendium totius philosophiae*. — *Compendium logices*. — *Trattato circa il reggimento e il governo della città di Firenze*. — *Triumphus Crucis*. — Ediciones de obras: 6 vols., 1633-1640. — *Opere inedite*, 1835. — Sermones y otros escritos: *Prediche e scritti di G. S.*, 1930, ed. M. Ferrara. — Ed. crítica del *Triumphus Crucis*, 1961, ed. M. Ferrara. — Notas autógrafas de G. S. a la Biblia: la *Bibblia Savonaroliana*, 1961, ed. M. Ferrara.

Véase P. Villari, *La storia di G. S. e dei suoi tempi*, 2 vols., 1859-1861, 4ª ed., 1930. — M. Glossner, *S. als Apologet und Philosoph, philosophiegeschichtliche Studie*, 1898. — R. Ridolfi, *Studi Savonaroliani*, 1935. — Íd., íd., *Vita di G. S.*, 2 vols., 1952. — J. O'Connor, *J. S.*, 1946. — M. Ferrara, *S.*, 2 vols., 1952 [con bibliografía]. — Georges Mounin, *S.*, 1960. — Pierre van Paassen, *A Crown of Fire. The Life and Times of G. S.*, 1960.

SCHEFFLER (JOHANN). Véase SILESIO (ANGELO).

SCHELER (MAX) (1874-1928) nació en Munich. Estudió en la Universidad de Jena, con R. Eucken y Otto Liebmann, "habilitándose" en 1901. Interesado en la fenomenología husserliana, se trasladó a Munich, formando parte del "Círculo" muniquense (véase MUNICH [CÍRCULO DE]). De Munich pasó a Göttinga y, después de la guerra, en 1919, a Colonia, donde fue profesor titular hasta su traslado, el año de su muerte, a Frankfurt a.M.

El pensamiento de Scheler ha pasado por diversas fases, incluyendo la "fase católica" y personalista, y la tendencia, hacia el final de su vida, a un cierto "panteísmo", pero en todas sus fases adoptó —y transformó— el método fenomenológico, siendo considerado como uno de los más eminentes discípulos de Husserl y a la vez como siguiendo por rutas muy distintas de las propiamente husserlianas. Abierto a muchas corrientes y alerta a los trabajos científicos (principalmente biológicos) y de todas las ciencias "sociales", Scheler trató muchos temas, pero se destacó principalmente en sus trabajos de teoría de los valores, sociología del saber, filosofía de la religión y de la cultura y antropología filosófica. Su interpretación y aplicación de la fenomenología no fue siempre aceptada por Husserl, el cual vio en el pensamiento de Scheler una desviación de la fenomenología pura. El pensamiento de Scheler, de carácter polémico en gran parte, no se limita, en efecto, a una descripción de las esencias puras tal como son dadas a la intuición esencial, sino que, insatisfecho con las exigencias de cautela excesiva, se aplica decididamente a la solución de los problemas que surgen a cada paso en el análisis fenomenológico. Prescindiendo momentáneamente del afán sistemático de su última época en que, esforzándose por dar unidad formal a la ciertamente aparente dispersión de su pensamiento tendió a la constitución definitiva de una metafísica que apoyara sus intuiciones y descubrimientos, las contribuciones más importantes de Scheler se cifran en su teoría de los valores, en la filosofía de los sentimientos basada en una fenomenología general de los afectos, en la teoría del espíritu incluida de lleno en la antropología filosófica, en la sociología del saber como parte integrante de una sociología de la cultura y, finalmente, en la filosofía religiosa, enlazada con una metafísica en donde es solucionado el problema de lo real por medio de un realismo volitivo ya entrevisto y formulado por Dilthey. Las influencias recibidas por Scheler, que no se limitan, desde luego, a Eucken y a la fenomenología, pueden comprenderse en función de un pensamiento que pretende seguir una línea jalonada por las figuras de San Agustín, Pascal y Nietzsche y al cual no es ajena la filosofía de la vida, tal como ha sido representada y defendida especialmente por Henri Bergson. Scheler encuentra la confirmación de dicha línea del pensamiento filosófico en los resultados obtenidos en el curso de sus descripciones fenomenológicas, muchas de ellas dirigidas al examen de la intencionalidad emocional. Su teoría de los valores es un ejemplo característico de esta fecundidad de la fenomenología, que Scheler consideró había quedado injustificadamente limitada a la descripción de la intencionalidad intelectual y, como hizo Husserl en su última época, a la exploración de la conciencia. Scheler ha distinguido su fenomenología de la de Husserl, manifestando que mientras esta última se funda en contenidos sensoriales, la suya propia se halla situada más allá de tales contenidos, los cuales se propone "fundar". La fenomenología de Scheler describe hechos puros (véase HECHO), hechos fenomenológicos y las relaciones esenciales que se hallan en la base de todas las ciencias.

De acuerdo con Scheler, existen contenidos *intencionales* que, aunque no susceptibles de referencia a un acto significativo (véase FENOMENOLOGÍA), no son por ello menos evidentes, es decir, no dejan de ser objeto de una intuición esencial. Lo captado en estas intuiciones esenciales desvinculadas de una significación son, en rigor, esencias, pero esencias de tal índole que no puede predicarse de ellas ni la inteligibilidad racional ni el carácter lógico. Estas esencias, llamadas por Scheler *valores*, se ofrecen, por consiguiente, a la descripción fenomenológica con el mismo título de legitimidad que las esencias husserlianas y son, a su vez, como ellas, intemporales y absolutamente válidas. La filosofía de los valores, que había sido objeto de profundos atisbos en todos los filósofos preocupados por la vida emocional y que fue motivo de especial atención en el pensamiento de Brentano, de Lotze y de la escuela de Badén, recibe de este modo en Scheler una confirmación decisiva e ingresa en el terreno filosófico como uno de los problemas de mayor alcance. Sin embargo, aunque el descubrimiento del valor por Scheler y su arraigo en la intencionalidad *emocional* coincide con dichas anticipaciones, no permanece simplemente dentro de ellas. Por la exploración consecuente del reino de los valores se llega a una esfera que no solamente no puede confundirse con la del ser, sino que se destaca de la totalidad de los objetos por una peculiaridad irreductible. Sólo por esta peculiar condición que los

valores tienen en cuanto esencias captadas directamente en la intuición esencial de los contenidos no adscritos a significaciones puede el mundo del valor estar sometido a leyes que no son inferiores ni superiores a las leyes lógicas, sino sencillamente distintas. Los valores son en la teoría de Scheler esencias puras y, en calidad de tales, intemporales. Pero Scheler no se limita a dejar sentada esta intemporalidad y validez absoluta, sino que pretende relacionarla con la efectiva existencia del mundo en que los valores se descubren y realizan, del mundo del hombre y de la historia. La teoría scheleriana de los valores, desarrollada en gran parte al hilo de una crítica del formalismo apriorista de Kant, no desemboca, sin embargo, en una ética material de los bienes, en un empirismo semejante al de la filosofía inglesa del sentimiento moral. Scheler designa su punto de vista axiológico y ético como un "apriorismo moral material". Ello significa, en primer lugar, que los valores son, en cuanto esencias puras, elementos, *a priori* y también elementos materiales. La vinculación de lo *a priori* con lo material, ya realizada por Husserl en la esfera de la intencionalidad intelectual, es afirmada por Scheler en el terreno de la intuición emocional como un resultado directo de la descripción fenomenológica de los actos intencionales que tienen lugar en el tejido de las vivencias afectivas puras. Los resultados de esta síntesis de lo material con lo *a priori* en el campo emocional conducen a Scheler a un sistema de valores articulados jerárquicamente y en cuyo seno lo moral consiste justamente en la realización de un valor positivo sin sacrificio de los valores superiores, que culminan en los valores religiosos. En esta vinculación de lo moral con la realización del valor positivo radica precisamente la superación del relativismo de toda ética material y, al mismo tiempo, la confirmación de la esencial aprioridad de los valores. Los trabajos de Scheler concernientes a la fenomenología de los afectos como parte de una teoría general de las leyes de la vida emocional son, por otro lado, una confirmación de las intuiciones apuntadas; los análisis realizados en nombre del método fenomenológico, análisis en los cuales la fenomenología es abandonada en muchas ocasiones por un método hermenéutico que rompe los moldes de la pura descripción, son, al lado de la axiología, una de las más importantes contribuciones de Scheler a un territorio en donde toda investigación se había subordinado casi siempre, excepto en los representantes de la "lógica del corazón", a las exigencias de la racionalidad.

Al lado de estas contribuciones y en relación con ellas, Scheler ha elaborado las bases de una antropología (VÉASE) filosófica que, en sus propias palabras, ha de servir de "puente entre las ciencias positivas y la metafísica" y cuyo resultado más importante ha sido hasta el momento la teoría scheleriana del espíritu (v.) concebido como personalidad. En oposición a toda concepción estática de la persona (v.) y en lucha contra la restricción de lo espiritual a la esfera psicofísica, Scheler concibe la persona como una entidad dinámica, como la unidad de sus actos y, en consecuencia, como algo que se halla fuera de toda reducción a lo material y aun a lo psíquico. Lo material y lo psíquico, en que se resuelve habitualmente el mundo humano, no es para Scheler suficiente si se pretende edificar una antropología filosófica que muestre con precisión el puesto del hombre en el cosmos y constituye, en cuanto teoría de los impulsos humanos y en cuanto teoría del espíritu humano, el fundamento de la sociología real y cultural. Las descripciones de Scheler concernientes a la personalidad, resumidas en una doctrina personalista que no equivale ni mucho menos a la identificación de la persona con una supuesta entidad universal trascendente, se resuelven en una reafirmación del "individualismo", pero de un individualismo de tal suerte que articula las diferentes individualidades personales en una jerarquía. El personalismo de Scheler está, pues, dirigido tanto contra el impersonalismo abstracto como contra el individualismo empírico que niega el carácter específico de la espiritualidad personal. La persona es el espíritu como unidad esencial, como centro de los actos superiores efectivos y posibles. La desvinculación entre el espíritu y el ser psicofísico no significa la separación absoluta de dos entidades irreductibles, sino únicamente la colocación de ambas en una jerarquía, el hecho de que, arraigando ciertamente el espíritu en lo psíquico, éste no pueda aspirar a ser el territorio en que se desenvuelven los actos de la espiritualidad. Y es justamente en esta descripción e interpretación de la persona y del espíritu donde se halla la respuesta de Scheler al problema de la realización concreta de los valores y especialmente de los valores supremos, realización confiada a la actividad de la persona espiritual.

Valor y espíritu, unidad y centro dinámico, autonomía y jerarquía forman los hilos con los que teje Scheler una filosofía que, según se ha apuntado, se encamina directamente a una metafísica. Esta metafísica, sólo en parte bosquejada por Scheler, se relaciona íntimamente con los estudios sociológicos y con su filosofía de la religión. La sociología, que Scheler divide en cultural y real, y que "analiza todo el inmenso contenido, subjetivo y objetivo, de la vida humana desde el punto de vista de su determinación *efectiva*", lleva necesariamente en su seno no sólo una filosofía de la historia, sino también una metahistoria que se aplica preferentemente al estudio de la zona en donde se relacionan los factores reales con las determinaciones ideales. La ampliación del concepto de sociología va dirigida de modo inmediato a una demostración efectiva de la superación del relativismo historicista tanto como del apriorismo formalista. La superación del relativismo encuentra su demostración más patente en una investigación sociológica que, basada en la antropología filosófica, se propone ante todo estudiar en cada uno de los tipos humanos su participación a la vez parcial y absoluta en el orbe de la cultura. Y esta demostración es al propio tiempo el camino que prepara el acceso a una metafísica en donde encuentra su lugar y asiento la investigación de lo absoluto mismo. Este absoluto, que en el período católico de Scheler era simplemente identificado con la personalidad divina, encuentra en su última fase un campo de aplicación distinto, que parece aproximarse a la solución dada al problema por el idealismo romántico, y aun por cierta especie de idealismo panteísta. Solu-

ción que en modo alguno ha de confundirse con una mera identificación y que no abandona, ciertamente, ninguna de las intuiciones anteriores. Pero la metafísica de Scheler, en la que cabe incluir su teoría de lo real concebido como una resistencia (v.), y que, por lo tanto, se halla situada dentro del marco de un realismo metafísico volitivo, es sólo parcialmente un resultado natural de dichas intuiciones y parece ofrecer en parte considerable todos los caracteres de una forzada asimilación.

Scheler no formó propiamente una "escuela" ni siquiera, en el sentido riguroso del término, discípulos, aun cuando su filosofía ha ejercido una vasta influencia en el pensamiento contemporáneo. Entre los filósofos más directamente influidos por Scheler puede mencionarse a Paul Ludwig Landsberg (VÉASE).

Obras: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, 1899 (Dis.) *(Contribuciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos)*. — *Die transzendentale una die psychologische Methode*, 1900 *(El método trascendental y el método psicológico)*. — *Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil*, 1912 (trad. esp.: *El resentimiento en la moral*, 1927). — *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1913-1916 (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forchung*; también edición separada) (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942), 4ª ed. alemana revisada, 1954 (es la que figura en t. II de las *Ges. Werke)*. — *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, 1913; 2ª ed. con el título: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 (trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943). — *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 1915 *(El genio de la guerra y la guerra alemana)*. — *Gesammelten Abhandlungen und Aufsätze (Ensayos y artículos)*, 2 vols., 1915; 2ª ed. con el título *Vom Umsturz der Werte (De la inversión de los valores)*, 2 vols., 1919. — *Krieg und Aufbau*, 1916 *(Guerra y reconstrucción)*. — *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 1917 *(Las causas del odio a los alemanes)*. — *Vom Ewigen im Menschen*, I, 1921 (trad. esp. de una parte de la obra, sobre fenomenología de la religión: *De lo eterno en el hombre*, 1940; trad. esp. de otras partes [más trabajos precedentes de otras obras]: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, 1958). — *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*: I. *Moralia*, 1923; II. *Nation und Weltanschauung*, 1923; III. 1. *Confessionen*, 1924; III. 2. *Arbeits- und Bevölkerungsprobleme*, 1924 *(Escritos para la sociología y teoría de la concepción del mundo;* I. *Moralia.* II. *Nación y concepción del mundo.* III. 1. *Confesiones.* III. 2. *Problemas acerca de la población y del trabajo)*. — *Probleme einer Soziologie des Wissens* (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des* Wissens, ed. por Scheler, 1924); 2ª ed. alterada con el título: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926 (trad. esp.: *Sociología del saber*, 1935). — *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 (trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929). — *Mensch und Geschichte*, 1929 (trad. esp.: *La idea del hombre y la historia*, 1942). — *Philosophische Weltanschauung*, 1929 (*Concepción filosófica del mundo;* trad. esp. de parte de esta obra en el tomo: *El saber y la cultura*, 1934). — Edición de obras postumas: *Schriften aus dem Nachlass*, t. I, 1933 (trad. esp. de parte del tomo en: *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934; trad. esp. de otras partes: *El santo, el genio, el héroe*, 1961. — Edición de obras reunidas: *Gesammelte Werke*, 13 vols., ed. Maria Scheler, 1954 y siguientes. — Bibliografía: Wilfrid Hartmann, *Max Scheler-Bibliographie*, 1963.

Véase H. Kerler, *M. Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung*, 1917. — M. Wittmann, *Max Scheler als Ethiker*, 1923. — E. Przywara, *Religionsbegründung. M. Scheler - J. H. Newman*, 1923. — Joseph Geyser, *Max Schelers Phanomenologie der Religion nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, 1924. — P. H. Lennerz, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, 1924. — K. Weinberg, *The Phenomenological Method in Its Application in Max Scheler*, 1924. — D. Daniels, *Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas von Aquin*, 1925 (Dis.). — F. Kreppel, *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, 1926 (Dis.). — H. Hugelmann, *Schelers Persönlichkeitsidee*, 1927 (Dis.). — J. Heber, *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, 1931. — Alexander Altmann, *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen-Wert-Person, Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Anlage*, 1931. — G. Kränzlin, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, 1934. — A. Bachus, *Einzelmensch, Familie und Staat in der Philosophie Schelers*, 1936 (Dis.). — Karl Alphéus, *Kant und Scheler. Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der fórmalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*, 1936 (Dis.). — S. Wilhelm, *Das Bild des Menschen in der Philosophie Max Schelers*, 1937 (Dis.). — G. N. Shuster, V. J. McGill, A. Schutz *et al.*, arts. sobre M. S. en *Philosophy and Phenomenological Research*, II (1941-1942), 267-358. — Ph. Müller, *De la psychologie à l'antropologie à travers l'oeuvre de Max Scheler*, 1946. — Hans Nystedt, *M. Schelers, Religionfilosofi*, 1947. — J. Nota, *Max Scheler. Een worstelen om het wezen van de mens*, 1947. — Johannes Hessen, *Max Scheler, Eine Kritische Einführung in seine Philosophie*, 1948. — E. Rothacker, M. *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, 1949. — John M. Oesterreicher, "Max Scheler and the Faith", *The Thomist*, XIII (1950), 135-203. — G. Pedroli, *M. Scheler: dalla fenomenologia alla sociologia*, 1952. — E. Blessing, Das *Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie* M. Schelers, 1954. — Bernhard Lorscheid, M. *Schelers Phënomenologie des Psychischen*, 1957 [Abhandlungen zur Philosophie Psychologie und Pádagogik, 11J. — Íd., íd., *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensschau des leiblichen in Gegenüberstelling zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie*, 1962. — Alfred Schutz, "Max Scheler's Epistemology and Ethics", I, *The Review of Metaphysics*, XI (1957-1958), 304-14, 486-501. — Maurice Dupuy, *La philosophie de M. S. Son évolution et son unité*, 2 vols., 1959 (I: *La critique de l'homme moderne et la philosophie théorique*; II: *De l'éthique à la dernière philosophie*). — Íd., íd., *La philosophie de la religión chez M. S.*, 1959. — Karol Wojtyla, *Ocena mozliwości zbudowania etyki chrześcijanskiej przy zalozeniach Maksa Schelera?* [con resumen en francés] (*¿Puede construirse la ética cristiana a partir de los principios de Max Scheler?*).

SCHELL (HERMANN) (1850-1906) nació en Friburgo. En 1873 se ordenó sacerdote católico. De 1884 a 1888 fue "profesor extraordinario" y desde 1888 profesor titular de teología católica en Würzburgo. Schell fue uno de los principales representantes del llamado *Reformkatholizismus*, es-

trechamente relacionado con el modernismo (VÉASE) y combatido por la jerarquía católica, que consideró sus doctrinas no simplemente como una aspiración a conciliar el catolicismo con los resultados de la ciencia y de la filosofía modernas, sino como dogmáticamente heterodoxas. Schell sostenía que el catolicismo debe ser "principio de progreso", es decir, que debe procurar que el contenido de la fe no se oponga a las conquistas del espíritu moderno. Esta asimilación exige, por otro lado, según Schell, que dicho espíritu comprenda a su vez el hecho de que el catolicismo lleva en su tradición la más firme orientación para la solución de los problemas metafísicos. Schell defendía, al mismo tiempo, una conciliación del mecanicismo y de la teleología, considerando a ésta en el sentido de una construcción estructural de los elementos y no como la posibilidad de una intervención providencial dentro del proceso de los fenómenos naturales.

Obras: *Die Einheit des Seelenlebens* flus *den Prinzipien der Aristotelischen Philosophie entnommen*, 1890 *(La unidad de la vida anímica* según ios *principios de la filosofía aristotélica).* — *Katholische Dogmatik*, I, 1889; II, 1890 *(Dogmática católica).* — *Die göttliche Wahrheit des Christentums*. I. *Gott und Geist*, 1895 *(La verdad divina del cristianismo. Dios y Espíritu).* — *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, 1897 *(El catolicismo como principio de progreso).* — *Die neue Zeit und der alte Glaube*, 1898 *(El nuevo tiempo u la antigua fe).* — *Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis*, 1904 *(La creencia en Dios y el conocimiento científico-natural del mundo).* — *Kleinere Schriften (Escritos breves)*, editados en 1908. — Véase R. Stölzle, H. *Schell*, 1908. — T· Koch, *Die Erkenntnislehre H. Schells*, 1915 (Dis.). — A. Kálmán, *Die Ontologie bei H. Schell*, 1933 (Dis.). — P. Wacker, *Glaube und Wissen bei H. S. Christliches und modernes Denken in Begegnung*, 1961.

SCHELLING (FRIEDRICH WILHELM JOSEPH) (1775-1854), nació en Leonberg (Würtemberg), y, después de estudiar teología en Tubinga con Hegel y Hölderlin y de haber ejercido como preceptor, profesó desde 1798 en la Universidad de Jena, donde se relacionó con el llamado "círculo romántico", siendo considerado como el filósofo del movimiento. En 1803 se trasladó a Würzburgo y en 1806 a Munich. Tras un largo período de inhibición docente, volvió a profesar en Erlangen (1820) y luego en Munich (1827), donde permaneció hasta 1841, año en que fue llamado a Berlín por Federico Guillermo IV para combatir las consecuencias radicales del sistema de Hegel, sin que consiguiera alterar el curso que siguió durante la primera mitad del siglo XIX el hegelianismo.

La filosofía de Schelling representa, dentro de los grandes sistemas del idealismo alemán, el aspecto estético, al lado del volitivo y del racional que desenvolvieron, respectivamente, Fichte y Hegel, llevando a sus últimas consecuencias el constructivismo romántico. Aunque su filosofía se halla ya preformada en lo esencial en la primera época, suelen distinguirse varias fases en su pensamiento. La mayor parte de los expositores de la filosofía de Schelling convienen en distinguir cinco fases. Entusiasmado primeramente con el sistema de Fichte, con quien acabó por romper toda relación personal, se propuso completarlo por cuanto, a su entender, resultaba insuficiente la consideración de la Naturaleza como mera resistencia opuesta a la actividad infinita del Yo absoluto. La Naturaleza es para Schelling, siguiendo ciertos descubrimientos químicos y biológicos de su tiempo, un organismo vivo más bien que una serie de relaciones mecánicas. Las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) y el tratado *Sobre el alma del mundo* (1798) suponen haber en la Naturaleza un principio vital que Schelling encuentra primero en el oxígeno y luego en la oposición de los elementos contrarios, tal como se manifiesta en los diversos fenómenos eléctricos y magnéticos; esta oposición hace posible un equilibrio en los cuerpos a la vez que les atribuye un principio de animación constante. Los principios establecidos en los dos escritos mencionados se convirtieron, sin embargo, bien pronto en la preparación de un sistema de filosofía natural menos afecto a un contenido concreto; la segunda filosofía de la Naturaleza de Schelling es, por influencia de la doctrina de la ciencia de Fichte, una filosofía formal. El *Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la Naturaleza* (1799) aplica ya consecuentemente a ésta los caracteres generales que Fichte había descubierto en el Yo. La Naturaleza es, como el Yo, una aspiración infinita, una tendencia a la infinita dispersión contenida por una tendencia opuesta a la limitación. La Naturaleza entera queda explicada mediante un sistema dialéctico de oposiciones donde cada síntesis provoca una nueva contradicción. No se trata, por consiguiente, de un elemento pasivo y originariamente limitado, sino justamente del fundamento animado de una serie infinita de oposiciones. Sin embargo, el problema que plantea la misma actividad infinita del Yo condujo a Schelling inmediatamente a considerar la filosofía de la Naturaleza como una parte del idealismo trascendental, que debía comprender toda la filosofía. De ahí el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) destinado a exponer, en su parte teórica, el sucesivo autodespliegue de la conciencia absoluta en su relación con la dialéctica de la filosofía natural, y, en su parte práctica, el desarrollo de la conciencia en el curso de la historia, la cual es concebida ya, de un modo semejante a Hegel, como una revelación de lo Absoluto. Schelling introduce en su sistema del idealismo trascendental la filosofía del arte, que representa, hasta cierto punto, una unificación del sujeto y del objeto, del Espíritu y de la Naturaleza, que habían quedado como escindidos en la filosofía natural y en la filosofía del Espíritu, pues su correlación mutua no permitía explicar todavía el fundamento de su unión. La introducción de la filosofía del arte y la necesidad de unificar en una concepción más amplia y armónica las diferentes partes del sistema culminó, finalmente, en la fase más conocida del pensamiento de Schelling, en el sistema de la identidad, presentado en lo esencial en la *Exposición de mi sistema* (1801) y en el diálogo Bruno *o sobre el principio natural y divino de las cosas* (1802). Las contradicciones y oposiciones que quedaban como un residuo en el sistema del idealismo trascendental fueron resueltas con la noción de lo Absoluto, comprendido por medio de la intuición intelectual. Lo Absoluto es la completa indiferencia de sujeto y objeto, de Naturaleza y Espíritu; es la identidad de unos con-

trarios que, en el fondo, no ofrecen en su presencia real otra oposición que la de participar de modo diverso en lo Absoluto mismo. Lo Absoluto es lo absolutamente unitario e idéntico, lo que condiciona toda diferencia y lo que, al desarrollarse en una serie de potencias, permite llegar al punió donde, como en la Naturaleza, el objeto predomina sobre el sujeto o donde, como en el Espíritu, dicho predominio se efectúa en sentido inverso. Pero lo Absoluto no pierde, al manifestarse, nada de sí mismo; lo que caracteriza a cada una de las series ɔ potencias de lo Absoluto es su directa participación en éste, su continua suspensión en el seno de su infinitud. No hay, por lo tanto, producción del sujeto por el objeto ni a la inversa; no hay paso de un estado a otro con independencia de lo Absoluto: todo lo condicionado tiene su fundamento inmediato y directo en lo incondicionado, en un Absoluto único, indiferente, idéntico. Por eso ni la Naturaleza ni el Espíritu tienen una manera de ser completamente peculiar a cada uno. Naturaleza y Espíritu son a la vez sujeto y objeto; en la primera se manifiesta siempre un principio vital que la hace salir de su pasividad; en el segundo se revela un principio natural que le impide ser un puro ser para sí mismo. La filosofía, como intuición intelectual de lo Absoluto, debe ofrecer el método de acceso a la Naturaleza y al Espíritu en su esencial identidad, porque conocer lo Absoluto es conocer la Naturaleza y el Espíritu, intuir la sucesión de sus respectivas potencias. Cada una de las potencias del Espíritu corresponde a cada una de las potencias de la Naturaleza. Pero la forma más perfecta de la intuición intelectual es la forma de la creación artística que permite el paso a lo infinito mediante su expresión en lo finito. El carácter romántico de la filosofía del arte de Schelling se muestra no sólo en su estimación por la obra genial del artista como una creación inconsciente y, a la vez, profundamente reflexiva, sino, sobre todo, porque en el arte llega a quedar anulada toda aparente oposición y se revela de la manera más pura y más completa la identidad de los contrarios en el seno de lo Absoluto. Así ocurre, por ejemplo, en el organismo viviente, cuyo aspecto objetivo queda englobado en el aspecto subjetivo de su vitalidad; así ocurre también y muy especialmente en la creación artística, que hace de lo pasivo y de lo muerto lo que vive eternamente. Por eso el arte no es nada contrario a la Naturaleza ni nada igual a ella; en el arte se intuye lo Absoluto a sí mismo, porque el arte, como el universo creado por Dios, tiene asimismo algo de divino.

La fase final del pensamiento de Schelling, que él mismo ha caracterizado como "positiva", no es una negación del sistema de la identidad, sino un esfuerzo por insertarlo en una doctrina más amplia que pueda comprender también la religión. El panteísmo a que le había conducido la identificación del universo con lo Absoluto da paso a una concepción en la cual el mundo finito es considerado como algo separado de lo Absoluto, como algo que se ha desprendido de él en una caída en el pecado hecha posible por su libertad. Su *Filosofía y Religión* (1804) y su *Investigación sobre la esencia de la libertad humana* (1809) constituyen la expresión de este pensamiento fundamental, que se vincula íntimamente con la mística alemana y con las especulaciones del neoplatonismo. Al libertarse de lo Absoluto, lo finito cae en el pecado, pero desde aquel momento comienza su aspiración a reincorporarse a lo Absoluto, reincorporación que se efectúa a través del gran ciclo de la evolución natural y del proceso histórico. Sumergido lo inteligible en lo sensible, la filosofía tiene por misión narrar la gran epopeya de su paulatina elevación a la divinidad. De este modo se convierte la filosofía en explicación de una teofanía, y el universo en un autodesarrollo o revelación de Dios. *Las edades del mundo* (1811) tienen que explicar justamente este autodespliegue, explicación que solamente se hace posible por medio de una filosofía de la mitología, que considera la mitología pagana, el cristianismo y una nueva mitología como los momentos necesarios en el retorno del universo a Dios a través de la historia. Dios mismo es concebido como la evolución de una oposición en la que al absoluto vacío de la nada se contrapone la plenitud del ser y en donde la síntesis se opera por la unión del ser y de la nada en la realidad divina. La especulación de Schelling, cada vez más próxima a la teosofía, procede en esta fase por tríadas que permiten explicar la evolución de Dios por sus potencias y, al mismo tiempo, la evolución del mundo por las potencias que, procedentes de las divinas, dan lugar sucesivamente a la Naturaleza, al Espíritu y al Alma universal. De este modo culmina el pensamiento de Schelling en una metafísica que no parece tener otra finalidad que la de sustituir la religión positiva y la filosofía de la razón por una religión espiritual.

El pensamiento de Schelling influyó considerablemente no sólo en los círculos románticos, sino en diversos sectores de la investigación natural. Como más o menos dependientes de Schelling se consideran Henrik Steffens (VÉASE), Lorenz Oken (V.) y Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860: *Ahndungen einer allegemeine Geschichte des Lebens*, 3 vols., 1806-1821. — *Handbuch der Naturgeschichte*, 1813. — *Altes und neues aus dem Gebiete der* infieren *Seelenkunde*, 1816, 2ª ed., 5 vols., 1817-1844. — *Allgemeine Naturgeschichte*, 1826, nueva ed. con el título: *Geschichte der Natur*, 3 vols., 1835-1837. — *Die Geschichte der Seele*, 2 vols., 1830, 5ª ed., 1878, resumido en *Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde*, 1838, 2ª ed., 1842), que desarrolló una "simbólica del alma". También se halla relacionado con Schelling el filósofo Franz Xaver Baader (VÉASE).

Entre los países donde la filosofía de Schelling ejerció considerable influencia, además de Alemania, se destaca Rusia. La llamada generación de 1820 (D. Velanski, discípulo del propio Schelling y de L. Oken; A. I. Galitch, partidario de Solger en la estética, y otros) fue grandemente influida por el pensador alemán, en quien los citados filósofos rusos veían a un "liberador" capaz de volver a ligar el mundo de la Naturaleza con el de la historia. Se ha discutido, sin embargo (A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au debut du XIX siècle*, 1929, cap. III), la propiedad del término 'schellingismo' para caracterizar a dichos autores en vista del hecho de que, con la excepción de Velanski, todos ellos adoptaron con frecuencia posiciones

bastante distintas de las tomadas por Schelling o por Oken. De todos modos, cualquiera que sea la decisión tomada al respecto, no puede negarse que Schelling ejerció influencia considerable, cuando menos en los comienzos, inclusive en quienes terminaron por negar sus principales tesis. Al fin y al cabo, algo análogo ocurrió en Rusia con el hegelianismo: fue más un punto de partida que una "escuela", pero su influencia fue innegable.

Títulos originales y fechas de primeras ediciones de sus principales obras: *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum,* 1792 (Disertación de magister). — "Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt" (publicado en los *Memorabilien* de Paulus, Fragmento V, 1793). — *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore,* 1795 (Dis.). — *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt,* 1795. — *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen,* 1795.—"Philosophische Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" (en el *Philosophisches Journal,* de F. J. Niethammer, 1796). — *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur* (íd., íd., 1796 y 1797; reimpreso en los *Philosophische Schriften,* de 1809, con el título: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*).— *Ideen zu einer Philosophie der Natur,* I, 1797. — *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus,* 1798 (en la edición de 1806 fue agregado al anterior, el escrito *Ueber die Verhältnisse des Idealen und Realen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts*). — *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie,* 1797. — *Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder Ueber den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft,* 1799. — *System des transzendentalen Idealismus,* 1800. — "Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik" (en el *Zeitschrift für spekulative Physik,* ed. por Schelling, t. I, 1800). — "Darstellung meines Systems" (Íd. íd., t. II, 1801). — *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge,* 1802. — "Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie" (*Zeitschrift, etc.,* t. II, 1801). — "Fernere. Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie" (*Neue Zeitschift für spekulative Philosophie,* tomo único, 1802). — "Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" (aparecido anónimamente en el *Kritisches Journal der Philosophie,* 1802-1803, ed. por Schelling y Hegel). — *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,* 1803. — *Philosophie und Religion,* 1804. — *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, eine Erläuterungschrift der ersteren,* 1806. — *Ueber das Verhaltnis der bildenden Künste zu der Natur,* 1807, recogido en los mencionados *Philosophische Schriften,* 1809. — "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (en los *Philosophische Schriften,* 1809). — *Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlichen täuschenden Lüge redenden Atheismus,* 1812. — *Ueber die Gottheiten von Samothrake,* 1815. — *Vorrede zu Hubert Beckers Uebersetzung einer Schrift Victor Cousins,* 1884 (este prólogo a una trad. alemana de V. Cousin es muy significativo, como lo reconoció Meyerson, para la filosofía de Schelling y, en general, del idealismo alemán).— *Erste Vorlesungin Berlin,* 1841.—Las obras postumas, incluyendo el escrito sobre el origen del lenguaje, la Introducción a la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación —importante para el conocimiento de la última fase de la "filosofía positiva". expuesta en las lecciones de Berlín—, han sido publicadas en la edición de obras completas a cargo de su hijo, K. F. A. Schelling (sobre todo en la Parte II): *Sämtliche Werke,* Parte I, 10 vols., 1856-1861; Parte II, 4 vols., 1856-1858. Nueva ed. según la "Originalausgabe" reordenada por Manfred Schröter, 13 vols. (6 vols. principales y 7 secundarios), 1956-1962. Edición de las lecciones de Munich: *Schellings Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neuen Philosophie und Darstellung des Empirismus,* 1902, reed. H. Fuhrmans, 4 vols., 1962. — *Briefe und Dokumente,* ed. H. Fuhrmans, 3 vols., 1962 y sigs. — Edición de obras seleccionadas: *Werke. Auswahl,* 3 vols., 1907, por Otto Weiss, con introducción de Arthur Drews. Correspondencia: *Aus Schellings Leben in Briefen, I (1775-1803),* 1869; II *(1803-1820),* 1870; III *(1821-1854),* 1870, ed. G. L. Plitt. — Edición de correspondencia por L. Trost y F. Leist, 1891. — Bibliografía por J. Jost (1927), continuada por G. Schneeberger (1954). — Algunas trads. esps.: *Filosofía del arte* (1949); *La esencia de la libertad humana* (1950). — *La relación de las artes figurativas con la Naturaleza* (1955); *Bruno* (1957).

Véase K. Rosenkranz, *Schelling,* 1843. — L. Noack, *Schelling und die Philosophie der Romantik,* 1859. — Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (vol. *Schellings Leben, Werke und Lehre,* 1872-77, 4» ed., 1923). — Schaper, *Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung,* 2 vols., I, 1893; II, 1894. — E. von Hartmann, *Schellings philosophischer System,* 1897. — Victor Delbos, *De posteriore Schellingii philosophia quatenus Hegelianae doctrinae adversatur,* 1902 (tesis latina). — O. Braun, *Schellingsgeistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810,* 1906. — W. Metzger, *Die Epochen der schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802,* 1910. — Schertel, *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit,* 1911. — E. Bréhier, *Schelling,* 1912. — Paul Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophische Entwicklung,* 1912 [Beiträge zur Förderung christlicher Theologie]. — H. Knittenmeyer, *Schelling und die romantische Schule,* 1929. — G. Dekker, *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung,* 1930. — Vladimir Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* 1933. — Kurt Schilling, *Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800,* 1934. — Horst Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus,* 1940. — Íd., íd., *Schellings "Philosophie der Weltalter". Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821, zum Problem des Schellingschen Theimus,* 1954. — S. dal Boca, *La filosofia di Schelling,* 1940. — A. Massolo, *Il primo Schelling,* 1943. — H. Zeltner, *Schelling,* 1954. — Guido Schneeberger, F. W. *J. von S. Eine Bibliographie,* 1954. — W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* 1955. — K. Jaspers, *Schelling. Grösse und Verhängnis,* 1955. — W. Heinrich, *Schellings Lehre von den letzten Dingen,* 1955. — E. Benz, *Schelling. Werden und Wirkenseines Denkens,* 1955 [Sammlung Albae Vigiliae, 15]. — W. Wielands, *Schellings Lehre von der Zeit,* 1956. — Giuseppe Semenari, *inter-*

pretazione di Schelling, I, 1958. — Antón Mirko Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgebe der Nachschriften zweier Schellingsvorlesungen von G. M. Mitterman und Soren Kierkegaard*, 1962.

SCHILLER (FERDINAND CANNING SCOTT) (1864-1937) nació en Altona (Alemania) y se trasladó joven a Inglaterra, estudiando en la Universidad de Oxford. Fue profesor visitante (1893-1897) en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York), "Fellow" (1897-1926) en el Corpus Christi College de Oxford, y profesor (1929-1937) en la Universidad de Southern California (Los Angeles). Schiller inició su meditación filosófica con una concepción del mundo que anunciaba ya en parte su posterior "humanismo". Schiller suponía que el universo está compuesto de existencias individuales, de carácter monadológico, pero no llegaba a esta conclusión por un examen racional de la realidad, sino por un examen de la existencia humana y el establecimiento de una analogía entre ella y el resto de las existencias. El universo era concebido como el proceso evolutivo de una realidad que comenzó siendo de carácter caótico, sin armonía y sin tiempo, que pasó luego » una fase temporal donde las mónadas evolucionaron hacia la constitución de un cosmos post-temporal en el que se consiguió una armonía monadológica que, en vez de sacrificar las características de las existencias individuales, llevó a la plenitud a cada una de éstas. La formación del mundo y de la materia resultaba explicada por la intervención de un Dios que vencía la resistencia a la armonía y que se expresaba por un acto de voluntad limitado por el obstáculo. Schiller se oponía así en todos sus puntos al absolutismo y al idealismo clásicos; el mundo no era objeto de examen, sino resistencia destinada a ser vencida y plasmada, de tal suerte que la noción de deseo y de postulado sustituía por todas partes a las supuestas categorías del conocimiento. El tránsito de esta concepción del mundo al pragmatismo humanista está dado, sobre todo, por la resuelta acentuación de esta naturaleza hecha a la medida del hombre. Éste no puede dedicarse a conocer lo que está más allá de su realidad, porque esto es una pura potencialidad que traspasa todos los límites del conocimiento. De ahí el pragmatismo y el "humanismo", por el cual entiende Schiller una teoría pragmática de la verdad que se aplica a todas las esferas de la existencia y que hace de la verdad una función del hombre, de las necesidades y de los deseos humanos, pues el hombre trata, según Schiller, con un mundo inmediatamente referido a él y que sólo por él tiene sentido. De acuerdo con ello, Schiller sostiene la multiplicidad de las verdades, conforme a la individualidad del hombre, y sustituye el absolutismo de una verdad ideal absoluta por el principio de Protágoras. El absolutismo desconoce el carácter de la vida humana tanto como el carácter del mundo mismo, que sólo posee articulación y forma con relación al hombre. El humanismo de Schiller aparece, pues, como una radicalización del pragmatismo, pero a la vez como un intento de salvar la diversidad y la discontinuidad de los fenómenos mediante la descripción fiel de la realidad. De ahí la conversión del instrumento que parecía más apto para responder a las exigencias del idealismo —la lógica— en un instrumento pragmático, cercano a la vida y, en cierto modo, identificado con ella. Siguiendo precedentes de la lógica "práctica", "viva", de Alfred Sidgwick (1850-1943: *Fallacies: a View of Logic from the Practical Side*, 1883. — *The Process of Argument*, 1893. — *The Use of Words in Reasoning*, 1901. — *The Application of Logic*, 1910. — *Elementary Logic*, 1914), Schiller señala que, en vez de limitarse a reseguir las articulaciones metafísicas de lo real, la lógica es algo "usado" por el hombre, y lo más formal de ella no escapa a ese su destino ligado al "uso". Como los "axiomas" fueron convertidos por Schiller en "postulados", el instrumental lógico es convertido en expresión de lo valioso, por el que debe entenderse lo que es valioso "para" el hombre. Es cierto que el pragmatismo humanista de Schiller no significa, lo mismo que el de James, una mera relativización de la verdad. En primer lugar, si lo verdadero es útil, no todo lo útil es verdadero. En segundo término, la utilidad está vinculada a su verificabilidad empírica y, por lo tanto, no es una mera posición individual arbitraria. Finalmente, lo que la reducción de la verdad a la utilidad afirma es que no hay una intemporalidad de la primera, sino la sumisión de la verdad a lo verdadero. Así, el pragmatismo humanista de Schiller conduce a una teoría de lo real como pura "actualidad", la cual contiene dentro de ella, como momentos suyos, todas las posibilidades teóricas y, por lo tanto, considera las proposiciones verdaderas en el sentido tradicional, especialmente del idealismo, como instantes de su más completa y radical realidad-verdad. Las teorías de Schiller, quien mentuvo una estrecha relación amistosa y filosófica con William James (aun cuando el origen de sus doctrinas y en gran parte el contenido de ellas fuese diferente), fueron defendidas sobre todo por Howard V. Knox (nacido en 1868) que en sus obras *The Will to be Free* (1928) y *The Evolution of Truth and other Essays* (1930) radicalizó las concepciones pragmatistas hasta sostener que la libertad es posible por el hecho de la voluntad y del ejercicio de ella.

Obras: *The Riddles of the Sphinx, bu a Troglodyte*, 1891.—*Humanism: Philosophical 'Essays*, 1903. — *Studies in Humanism*, 1907. — *Plato or Protagoras?*, 1908. — *Formal Logic*, 1912. — *Problems of Belief*, 1924. — *Tantalus or the Future of Man*, 1924 (trad. esp.: *Tántalo o el futuro del hombre*, 1929). — *Eugenics and Politics*, 1926. — *Pragmatism* (art. en *Encyclopedia Britannica*, 14ª ed., 1929). — *Logic for Use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*, 1929. — *Social Decay and Eugenical Reform*, 1932. — *Must Philosophers disagree? and other Essays in Popular Philosophy*, 1934. _ *Our Human Truths*, 1939 (postuma; ed. por Louise S. Schiller). — El primer trabajo pragmático-humanista de F. C. S. Schiller es: "Axioms as Postulates", publicado en el volumen *Personal Idealism*, ed. H. Sturt, 1902. — Autoexposición de su filosofía en *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead; t. I, 1924: "Why Humanism?" — Véase M. Johnston, *Truth according to Prof. Schiller*, 1934 (tesis). — Stephen S. White, A *Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and J. Dewey*, 1940 (tesis). — R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, 1955.

SCHILLER (FRIEDRICH) (1759-1805) nació en Marbach (Württenburg). Su biografía y su obra pertenecen fundamentalmente a la historia de la literatura, pero diremos algunas

palabras acerca de sus ideas, porque Schiller se distinguió no sólo como poeta, sino también como pensador. Influido por Shaftesbury, por Leibniz y, sobre todo, por Kant, mantuvo en sus reflexiones morales y estéticas la doctrina que, sin negar la validez universal y absoluta del imperativo moral, procura integrar en él el contenido sensible dado en las tendencias naturales. Situado el hombre entre la necesidad de la Naturaleza y la libertad de la voluntad, su misión es, según Schiller, someter a la Naturaleza sin sacrificarla, hacer de la moralidad en el hombre una segunda naturaleza arraigada en su sensibilidad. Schiller ve en el estado estético el estado más valioso, pero lo estético no consiste simplemente en una posición intermedia entre la necesidad y la libertad, en una atenuación del rigorismo de la ley moral por la libertad inherente a las formas de la belleza; lo estético es la condición de la moralidad, la forma que adopta la conciliación de lo sensible y de lo moral. Disolver lo moral en lo sensible significaría destruir el fundamento de la moralidad; querer someter incondicionalmente lo sensible a lo moral equivaldría a negar la realidad concreta de la tendencia sensible; acentuar la oposición entre ambos representaría dejar sin solución el problema. Así, pues, es necesario considerar el estado estético como un fundamento común, como la posibilidad de una conciliación que no excluye los contrarios y que hace del hombre un ser perfecto, que convierte a lo sensible y a lo limitado en infinito y eterno. Por eso el ideal del hombre es el juego (VÉASE), en donde lo sensible queda informado por la legalidad dimanante de la conciencia; en la actividad estética llega a culminación la armonía del hombre y de la humanidad.

Obras de interés filosófico: *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, 1785 (Dis.) *(Ensayo sobre la relación entre la naturaleza animal y la espiritual del hombre)*. — *Die Schaubühne als moralische Anstalt*, 1785 *(El teatro como institución moral)*. — *Philosophische Briefe*, 1786 *(Cartas filosóficas)*.— *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 1789 *[Discurso de ingreso a la Academia*, Jena] *(¿Qué significa la historia universal y para qué la estudia el hombre?)*. — *Über Anmut und Würde*, 1793 *(De la gracia y la dignidad)*.— *Über das Erhabene*, 1793 *(De lo sublime)*. — *Kallias oder über die Schönheit*, 1793 *(Calias o de la belleza)*. — *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, 1793 *(De la utilidad moral de las costumbres estéticas)*. — *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795 *(Cartas [al Duque de Holstein Augustemburgo] sobre la educación estética del hombre)*. — *Über naïve und sentimentale Dichtung*, 1795-1796 *(De la poesía ingenua y de la poesía sentimental)*.

Ediciones de obras completas: Chr. G. Körner (12 vols., 1812-1815); K. Goedeke [ed. histórico-crítica] (15 vols., 1867-1876); L. Bellermann (2ª ed., 15 vols., 1922), reed. B. von Wiese (12 vols., 1936-1937); E. von den Hellen (16 vols., 1904-1905); O. Güntter y G. Witkowski [ed. histórico-critica] (20 vols., 1909-1911); C. Höfer (22 vols., 1910-1926). — *Correspondencia con Goethe:* H. Gräf y A. Leitzmann (3 vols., 1912); H. Amelung (3 vols., 1913, nueva ed., 1934). — *Correspondencia con W. von Humboldt*: 1830, 3ª ed., 1900. — *Gespräche (Conversaciones)*, ed. F. von Biedermann, 2ª ed., 1927. — Bibliografía: H. Marcuse, *S.-Bib.*, 1925.

Estudios biográficos: J. Minor, S., *sein Leben und seine Werke*, 2 vols., 1890. — M. Hecker y J. Petersen, *Schillers Persönlichkeit. Urteile der Zeitgenossen und Dokumente*, 3 vols., 1904-1909. — Richard Müller, *Studien zum heutigen Schillerbild*, 1962.

De los numerosos trabajos sobre Schiller y su pensamiento, destacamos: Kuno Fischer, *S. als Philosoph*, 1858. — F. Überweg, S. *als Historiker und Philosoph*, 1884, ed. M. Brasch. — G. Geil, *Schillers Ethik und ihr Verhältnis zu der Kantischen*, 1888. — Id., íd., *System von Schillers Ethik*, 1890. — F. A. Lange, *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten*, 1897, ed. D. A. Elissen. — F. Volkmann, *Schillers Philosophie*, 1899. — Bruno Bauch, S. *und seine Kunst in ihrer erzieherischen Bedeutung für unsere Zeit*, 1905. — Victor Basch, *La poétique de S. Essai d'esthétique littéraire*, 1911. — E. C. Wilm, *The Philosophy of S. in Its Historical Relation*, 1912. — Rudolf Lehmann, *Die deutschen Klassiker: Herder - Schiller - Goethe*, 1921 (trad. esp. de la parte relativa a S.: *S. y el concepto de la educación estética*, 1929). — A. Littmann, *Schillers Geschichtsphilosophie*, 1926. — H. Cysarz, S., 1934. — H. Glóckner, *S. als Philosoph*, 1941. — M. Gerhard, S., 1950.—L. Gilde, *Schillers Geschichtsphilosophie*, 2 vols., 1959-1960. — E. Estiú, "S. y la experiencia filosófica del arte", en *Del arte a la historia en la filosofía moderna*, 1962, págs. 187-205. — A. Raabe, *Idealistischer Realismus. Eine genetische Analyse der Gedankenwelt F. Schillers*, 1962.

SCHLEGEL (FRIEDRICH) (1772-1829), nacido en Hannover, fue uno de los más destacados representantes de la escuela romántica, cuyas aspiraciones e ideales definió en los aspectos estético, moral y filosófico. Adversario del llamado filisteísmo de la Ilustración, concibió la actitud romántica como la expresión arbitraria y absolutamente libre de la personalidad genial en oposición al espíritu de objetividad que, según él, domina en la actitud clásica. El hombre genial no debe someterse, según Schlegel, a otras normas que las derivadas de su propia fantasía creadora, la cual se expresa en la ironía, que disuelve las formas estéticas en el dinamismo de la creación personal. Toda moral y toda concepción del mundo quedan reducidas al imperio de una visión individual, liberada de toda norma extraña, de toda coacción ajena a su irreprimible y originaria libertad. Schlegel se convirtió hacia 1804 al catolicismo, inclinándose dentro de él a una mística que encuentra su mejor expresión en su concepción de la historia como revelación de Dios en la Iglesia, y en su doctrina de la comprensión de la esencia de la divinidad por medio de la intuición estética de la verdad, revelada.

Obras filosóficas principales: *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1803-1806* (editadas en 1836). — *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, 1829. — *Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes*, 1830. — Ediciones de obras completas: 10 vols., 1822-1825; 15 vols., 1845-1846, ed. Feuchtersleben; ed. crítica por Ernst Behler, con la colaboración de J.-J. Anstett y H. Eichner. — Edición de primeros escritos en prosa por J. Minor, 2 vols., 1882. — Edición de "fragmentos e ideas" por F. Deibel, 1905. — Edición de nuevos escritos filosóficos publicados por vez primera por Josef Körner, 1935. — Edición crítica de obras: *Kritische F. S. Ausgabe*, ed. E. Behler, con la colaboración de H. Eichner y J. J. Anstett, 1958 y sigs.—Véase la bibliografía del artículo ROMANTICISMO; además: Paul Lerch, *Schlegels philosophische Anschauungen*, 1905.

(Dis.). — F. Lederbogen, *F. Schlegels Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Génesis der historischen Weltanschauung*, 1908. — Karl Enders, *F. Schlegel*, 1913. — O. Mann, *Der junge Friedrich Schlegel*, 1932. — Rosa Feifel, *Die Lebensphilosophie F. Schlegels und ihr verborgener Sinn*, 1939. — H. Kalthoff, *Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel*, 1939. — J. Tautz, *Schlegels philosophische Anthropologie*, 1941 (Dis.). — B. Allemann, *Ironie und Dichtung*, 1956. — H. Nüsse, *Die Sprachtheorie F. Schlegels*, 1962. — Klause Briegleb, *Aesthetische Sittlichkeit Versuch über Friedrich Schlegels Systementwurf z. Begründung d. Dichtungskritik*, 1962 [Hermea, N. F. Bd 12].

SCHLEIERMACHER (FRIEDRICH ERNST DANIEL) (1768-1834), nacido en Breslau y educado en una comunidad de la secta protestante moravia de los "herrnhutianos", estudió teología en Halle. Predicador en Berlín desde 1796 hasta 1802, se relacionó con el círculo romántico; posteriormente fue profesor de teología y filosofía en Halle y desde 1809 predicador en la iglesia de la Trinidad de Berlín. Aunque dedicado primordialmente a esta última actividad, la relacionó continuamente con su desenvolvimiento filosófico, que fue determinado en gran parte por la influencia de Platón, Spinoza, Jacobi, Kant y de las principales corrientes de su tiempo. El acceso al conocimiento es para Schleiermacher la dialéctica (VÉASE), que es entendida, en un sentido aproximado al platónico, como una conducción del pensamiento hasta su identificación con el verdadero ser. Pero esta conducción no sigue un camino único; junto al saber en sí mismo, que es objeto de la dialéctica trascendental, hay el saber en su formación, tratado por la dialéctica formal. Esta división caracteriza no solamente al método, sino también al objeto. Como acceso al conocimiento, la dialéctica puede ser considerada como la introducción a un sistema total de la ciencia en donde queden unificados el procedimiento especulativo y deductivo con el método empírico e inductivo. En este sistema total de la ciencia es de fundamental importancia el estudio del factor ideal, constituido por la ética. Schleiermacher rechaza la formalidad del rigorismo kantiano y le opone una ética que, al unir la ley natural con la moral, permite armonizar la universalidad necesaria de la ley con el carácter individual. Este carácter individual es, a su modo, universal, pues su aparente arbitrariedad queda disuelta en el imperativo que ordena a cada individuo desarrollarse plenamente a sí mismo, esforzarse en la realización de su propio ser. Schleiermacher divide la ética o, mejor dicho, la doctrina de las costumbres, en teoría de los deberes, de la virtud y de los bienes. La doctrina de las costumbres comprende en su seno todas las formas de las relaciones sociales y morales, y equivale, por consiguiente, a una fundamentación amplia de los factores ideales que concurren en la formación y desenvolvimiento del individuo y de los distintos tipos de sociedad.

El punto culminante y más influyente de la doctrina de Schleiermacher lo constituye su filosofía de la religión. En oposición al voluntarismo, que reduce la religión a la moral, y al racionalismo, que la convierte en metafísica o en religión de la razón, acentúa Schleiermacher la importancia del sentimiento y de la vivencia íntima de la religiosidad. Lo religioso constituye una esfera propia e independiente; la filosofía de la religión es primordialmente filosofía de lo religioso, entendiendo por tal el sentimiento particular e íntimo, absolutamente irreductible, de la vinculación a un ser infinito y superior. No es, por lo tanto, una actividad como la que tiene lugar en las esferas de la voluntad e inclusive de la razón, sino más bien una pasividad, una participación del ser entero del hombre en la fundamental vivencia de lo religioso, que se convierte de este modo en estrato básico de la personalidad humana en cuanto tal. La religión es propiamente el sentimiento de dependencia de lo limitado a lo ilimitado, de lo finito a lo infinito. Aquello de que el hombre depende es aquello a que está religado por su propia raíz: es lo que se halla absolutamente ausente de contradicciones, la identidad de los contrarios, la divinidad. Lo religioso es esta vinculación a Dios que nos hace sentimos partícipes de lo infinito y nos permite de esta forma, por tal participación o religación, desarrollar nuestra individualidad. Por eso la religión no debe tener nada de dogmático; el dogma no es para Schleiermacher más que la periferia de la vivencia fundamental de dependencia, la pura exterioridad a que conduce la pretensión de alcanzar el conocimiento de la esencia y propiedades de Dios. Pero Dios se hace accesible solamente por la vía de la mística inefable, que es la manifestación superior del sentimiento religioso. Sin embargo, la imposibilidad del conocimiento racional de Dios no impide sentirlo como algo esencialmente ligado al mundo, como el fundamento de las contradicciones en que se debate el mundo, como síntesis no sólo de la pluralidad, sino también de la unidad. El hecho de la vivencia religiosa hace inútil todo dogma, pero también todo milagro. El milagro no es más que un signo de esta vivencia; no es un acontecimiento objetivo, pues, en realidad, lo milagroso es la misma inexorabilidad del acontecer natural. Schleiermacher, que en su primera época llegó hasta el máximo alejamiento del dogma, procuró finalmente relacionar la tesis del sentimiento individual de dependencia con el cristianismo histórico; sin embargo, siguió refiriendo la dogmática de un modo directo a cada una de las vivencias religiosas sin admitir que pudiera independizarse de éstas.

Obras principales: *Ueber Offenbarung und Mythologie*, 1799 [ed. crítica, R. Otto, 5ª ed., 1926; O. Braun, 1920; H. Leisegang, 1924] (*Sobre revelación y mitología*). — *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (*Sobre la religión. Discurso a los hombres ilustrados que la desprecian*). Las ediciones 2ª (1806) y 3» (1821) contienen numerosas rectificaciones y agregados. — *Monologen*, 1800 [ed. crítica. F. Schiele, 1914; A. Messer, 1923] (trad. esp.: *Monólogos*, 1955). — *Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde*, 1800 (apareció anónimamente). — *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803 [ed. crítica, H. Mulert, 1908] (*Fundamentos de una crítica de todas las morales erigidas hasta el presente*); ed. crítica por Hermann Mulert, 1908. — *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn*, 1808 [ed. crítica, E. Spranger, 1910; y O. Braun, 1911] (trad. esp.: "Pensamientos ocasionales sobre Universidades en sentido alemán", en el volumen de ensayos titulado *La idea de la Universidad* (Buenos Aires, 1959), págs. 117-208. — *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf*

einleitender Vorlesungen, 1811, 2ª ed., ampliada, 1830, reúno. 1960 [ed. crítica, H. Scholz, 1910] *(Breve exposición del estudio de la teología);* ed. crítica por Heinrich Scholz, 1910. — *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt,* 2 vols., I, 1821; II, 1822, 2ª ed. refundida, I, 1830; II, 1831 [ed. crítica, Carl Stange, I, 1910] *(La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica);* ed. crítica por Carl Stange, 1, 1910. — Los *Sermones (Predigten)* aparecieron en varias series (I, 1801; II, 1803; III, 1814-1821, IV, 1820). Sermones dominicales, 1826, 1833. — Muchas de las obras de Schleiermacher, procedentes de manuscritos o de sus lecciones, aparecieron sólo postumamente, en la edición de sus obras completas o en los escritos inéditos publicados, entre otros, por Dilthey; así sucede con *La Vida de Jesús,* con la *Dialéctica,* con los escritos de exégesis y hermenéutica del Nuevo Testamento, con el escrito sobre las costumbres cristianas, la teología práctica, la estética, la doctrina del Estado, de la educación, etc., etc. — Algunas de estas obras han sido editadas también separadamente (como la *Dialektik,* ed. J. Halpers, 1903, y la *Hermeneutik,* ed. H. Kimmerle, 1959). Edición de obras completas reimpresa varias veces: Joñas y Schweizer (30 vols., 1836-1864); está dividida en tres partes (I. Escritos teológicos; II. Sermones; III. Escritos filosóficos y varios). En 1910-1913 apareció una edición de obras seleccionadas a cargo de Otto Braun y J. Bauer, 4 vols. De las ediciones de correspondencia destaca la realizada por L. Jonas y, tras la muerte de éste, por W. Dilthey: *Aus Schleiermachers Leben in Briefen,* I, 1858; II, 1858; III, 1861; IV, 1863.

Véase J. Schaller, *Vorlesungen* — Véase J. Schaller, *Vorlesungen über Schleiermacher,* 1844. — G. Weissenborn, *Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik,* 1847-1849. — R. Baxmann, *Schleiermacher, sein Leben und Wirken,* 1868. — P. Leo, *Schleiermachers philosophische Grundanschauungen nach dem metaphysischen Teil seiner Dialektik,* 1868 (Dis.). — Th. Hossbach, *Schleiermacher, sein Leben und Wirken,* 1868. — Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers,* I (1867-1870). — F. Krumbholz, *Schleiermachers Weltanschauung in den Monologen und die literarisch-philosophischen Voraussetzungen dazu,* 1904 (Dis.). — R. Schütz, *Die Prinzipien der Philosophie Schleiermachers,* 1905 (Dis.). — E. Craumaussel, *La philosophie religieuse de Schleiermacher,* 1909. — E. Tröltsch, A. Titius, P. Natorp, P. Hensel, S. Eck y M. Rade, *Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens,* 1910. — Wilhelm Loew, Das *Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik,* 1914 *[Kantstudien.* Erganz., 31]. — J. Wendland, *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers,* 1915. — H. Mulert, *Schleiermacher,* 1918. — Gustav Carstensen, *Individualitatstanken hos Schleiermacher,* 1924. — H. Meiner, *Schleiermachers Lehrjahre,* 1934. — Johannes Neumann, *Schleiermacher. Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie,* 1936. — Richard B. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher. The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge,* 1941. — F. Flückiger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher,* 1947. — K. M. Beckmann, *Der Begriffder Häresie bei S.,* 1959. — P. H. Jørgensen, *Die Ethik Schleiermachers,* 1959. — Paul Seifert, *Die Theologie des jungen S.,* 1960.

SCHLICK (MORITZ) (1882-1936), nac. en Berlín, profesor en Rostock (1917-1921), Kiel (1921-1922) y Viena (desde 1922), perteneció al llamado "círculo de Viena" (VÉASE), del que puede considerarse como su fundador. Schlick concibió la filosofía como una reflexión sobre la ciencia, como una dilucidación de los fundamentos y estructura del saber científico. Éste es el único "contenido" de la "ciencia filosófica", la cual debe aspirar a una objetividad semejante a la de la ciencia natural. A tenor de ello, la filosofía debe rechazar todo pretendido saber de lo trascendente y toda generalización que no se halle dentro del marco prescrito por la propia ciencia. La única diferencia que, según Schlick, puede existir dentro de la consideración filosófica radica en la esfera interna o externa, por la cual la filosofía se presenta en el primer caso como psicología y en el segundo como examen de las proposiciones científicas. Siguiendo las tendencias del positivismo (VÉASE) lógico, Schlick se opuso a toda escisión entre ciencias naturales y ciencias del espíritu; ambas no son, según él, más que distintas maneras de considerar desde un único punto de vista una única realidad natural y, en el fondo, material. Estos supuestos condicionan asimismo la "auténtica tarea" del filósofo; una teoría del conocimiento preocupada sobre todo por la dilucidación de las significaciones, la eliminación de las oscuridades tradicionales del lenguaje filosófico y las que se derivan del empleo equívoco de los términos y de las expresiones. Las investigaciones logísticas contribuyen a esta fundamental aclaración que, sin embargo, no debe limitarse al terreno de la ciencia natural, sino que debe penetrar la entera esfera del conocimiento. La ética de Schlick pretendía asimismo una especie de "dilucidación de las significaciones" que permitiera alcanzar un sentido de la existencia humana y aun de toda existencia en el marco de una teoría empírica de los valores basada en una indagación a fondo de los significados del juicio de valor y en un postulado eudemonista que reza: "Aumenta tu felicidad."

Uno de los conceptos más debatidos puestos en circulación por Schlick fue el de verificación (VÉASE), que el citado filósofo defendió en el llamado sentido "fuerte". La estricta separación entre proposiciones analíticas y sintéticas y la concepción de las primeras como tautologías (en la acepción wittgensteiniana) fueron asimismo ideas frecuentemente difundidas por nuestro filósofo.

Obras: *Lebensweisheit,* 1908 *(Sabiduría de la vida).* — *Eaum und Zeit in der gegenwartigen Physik,* 1917 (trad. esp.: *Espacio y tiempo en la física actual,* 1931). — *Allgemeine Erkenntnislehre,* 1918, 2ª ed., 1925 *(Teoría general del conocimiento).* — "Erleben, Erkennen, Metaphysik", *Kantstudien,* XXXI (1926), 146-58 ("Vivencia, conocimiento, metafísica"), — "Die Wende der Philosophie", *Erkenntnis,* I (1930-1931), 1-11 ("El cambio de dirección de la filosofía"). *Fragen der Ethik,* 1930 *(Problemas de ética).* — "Die Kausalität in der gegenwartigen Physik", *Die Naturwissenschaften,* X (1931) ("La causalidad en la física actual"). — "Positivismus und Realismus", *Erkenntnis,* III (1932-1933), 1-31. ("Positivismo y realismo"). — Ueber das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis,* IV (1934), 79-99 ("Sobre el fundamento del conocimiento"). — "Philosophie und Naturwissenchaft", *Erkenntnis,* IV (1934), 79-99 ("Filosofía y ciencia natural"). — Los citados artículos han sido recogidos en el volumen *Gesammelte Aufsätze* (1926-1936), 1938, ed. por F. Waismann. — También postumamente se ha publicado *Gcsetz, Kausalität und Wahr-*

scheinlichkeit, 1938 (*Ley, causalidad y probabilidad*), y el *Grundriss der Naturphilosophie*, 1948, ed. Walter Hollitscher y Josef Rauscher (trad. inglesa del manuscrito, no terminado al morir el autor: *Philosophy of Nature*, 1949). — Leónidas H. B. Hegenberg, "A Realidade para M. S.", *Revista Brasileira de filosofía*, Nº 49 (1963), 71-88. — Véase también bibliografía de VIENA (CÍRCULO DE).

SCHMITT (CARL) nac. (1888) en Plettenburg, ha sido profesor en Greifswald (1921-1922), Bonn (1922-1928), Escuela Superior de Comercio de Berlín (1928-1933), Colonia (1933-1934) y la Universidad de Berlín (desde 1934). Influido por las doctrinas organicistas del Derecho y del Estado, Schmitt desarrolló una teoría jurídica y sociológica que fue considerada como una de las bases ideológicas del nacionalsocialismo alemán. Importantes son en las doctrinas de Carl Schmitt la distinción entre "amigo" y "enemigo" y el concepto de "decisión". Según Schmitt, toda la vida política está determinada por la distinción mencionada ;"amigo" y "enemigo" no son simplemente dos grupos, sino dos "categorías", independientes de cualesquiera otras, pero a la vez fundamento de todas las otras. En vista de ellas se constituyen los Estados, cuya soberanía es absoluta e independiente de cualesquiera otros grupos. Fundamento del Estado es la "decisión" en cuanto determinación soberana del tipo de unidad política que se adopta. El Estado no se funda en el Derecho, sino al contrario: el Derecho procede del Estado. Contra el liberalismo y el normativismo Schmitt propugna, pues, un "decisionismo político", basado en la voluntad de una comunidad para formar un Estado. La comunidad (o "pueblo") y el Estado no son para Schmitt dos agrupaciones distintas, siquiera formalmente, sino que son la misma agrupación articulada jerárquicamente en diversos órdenes concretos, los cuales forman una pirámide en cuya cúspide se halla el "caudillo" representando la voluntad general y cumpliendo en el curso de la historia la "decisión fundamental".

Obras principales: *Über Schuld und Schuldarten; eme terminologische Untersuchung*, 1910 (Dis.) (*Sobre culpa y formas de la culpa; investigación terminológica*). — *Gesetz und Urteil*, 1912 (*Ley y juicio*). — *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 1914 (*El valor del Estado y la significación del individuo*). — *Politische Romantik*, 1919, 2» ed., 1925. — *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 1921, 2* ed., 1928 (*La dictadura. De los comienzos de la idea moderna de soberanía hasta la lucha de clases proletaria*). — *Politische Theologie*, 1922, 2» ed., 1934. — *Römischer Katholizismus und politischer Form*, 1923, 2ª ed., 1925. — *Der Begriff des Politischen*, 1927, 2ª ed., 1932, 3ª ed., 1933 (*El concepto de lo político*). — *Volkentscheid und Volksbegehren*, 1927 (*Decisión popular [nacional] y demanda popular [nacional]*. — *Verfassungslehre*, 1928 (*Teoría constitucional*). — *Legalität und Legitimität*, 1932. — *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, 1933 (*Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la unidad política)*. — *Über die dreí Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934 (*Sobre los tres órdenes del pensamiento científico-jurídico)*. — *Der Leviathan in der Staatslehre des Th. Hobbes*, 1938. *Positionen uns Begriffe un Kampf mit Weimar, Genf, Versátiles, 1923 bis 1939*, 1940 (Posiciones *y conceptos en la lucha contra Weimar, Ginebra, Versalles*). Además, numerosas colaboraciones, especialmente en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [donde apareció originariamente *Der Begriff des Politischen*]. — Véase E. Forsthoff, *Der totale Staat*, 1933. — Hans Krupa, C. *Schmitts Theorie des "Politischen"*, 1937 [Studien und Bibliographie zur Gegenwartsphilosophie, ed. Werner Schingnitz, 22].

SCHOLZ (HEINRICH) (1884-1956) nació en Berlín y estudió en Berlín y Erlangen. Fue profesor de teología y de filosofía de la religión en Breslau (1917-1919), de filosofía en Kiel (1919-1928) y Münster (1928-1943) y de lógica y matemática y teoría de los fundamentos (desde 1943) también en Münster.

Scholz se distinguió primero por sus estudios en filosofía de la religión, en parte dentro de la dirección de Rudolf Otto (VÉASE) de descripción de vivencias religiosas y análisis del significado de estas vivencias. Luego se interesó cada vez más por la lógica, cuyo estudio consideró central para la filosofía. Scholz impulsó grandemente el estudio de la lógica matemática, fundando un centro de estudios de esta lógica en Münster que se ha convertido en uno de los principales centros de investigación lógica. Scholz se opuso a las tendencias metafísicas vitalistas e irracionalistas pero sin por ello estimar que debía eliminarse la metafísica, como proponían los neopositivistas. Contra irracionalistas y positivistas a la vez propugnó la necesidad de fundar una metafísica como "ciencia rigurosa". Esta metafísica se basa en la lógica, pero en tanto que la lógica misma tiene en cuenta las cuestiones fundamentales de orden ontológico. Esta metafísica como ciencia rigurosa es, según Scholz, una continuación del pensamiento de los grandes filósofos, como Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Bolzano, que han entretejido lógica y metafísica en una trama rigurosamente científica. La filosofía como metafísica rigurosa es una *mathesis universalis* que investiga los mundos posibles. A ella se sobrepone una filosofía real o del mundo real, una filosofía del mundo real físico y una filosofía del espíritu humano.

Obras principales: *Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Ein Beitrag zum Verständnis der Schleiermacherschen Theologie*, 1909 (Dis.), 2ª ed., 1911 (*Cristianismo y ciencia en la dogmática de S. Contribución a una comprensión de la teología schleiermachiana*). — *Glaube una Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei, mit einem Excurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*, 1911 [escrito de "habilitación" en Berlín] (*Fe y falta de fe en la historia universal. Comentario al De c. D., de S. A.... contribución a la historia de la teología y de la mística*). — Das *Wesen des deutschen Geistes*, 1917 (*La esencia del espíritu alemán*). — *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem*, 1920, 2ª ed., 1922 (*La idea de inmortalidad como problema filosófico*). — *Religionsphilosophie*, 1921, 2» ed., 1922, reimp., 1963. — *Die Religión des Als-Ob. Eme Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus*, 1921 [antes en AnnaZen *der Philosophie*, I (1919), 27-112 y III (1921-1923), 1-72] (*Lo filosofía de la religión del "Como si". Examen de K. y del positivismo idealista*). — *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, 1929 (Eros *y Charitas. El amor platónico y el amor en el sentido del cristianismo*). — *Geschichte der Logik*, 1931 [Geschichte der Philosophie in Längsch-

nitten], reimp. con el titulo *Abriss der Geschichte der Logik,* 1959. — *Die sogenannten Definitionen durch Abstraktion. Eine Theorie der Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtshaften,* 1935 [Forschungen zur Logistik und zur Grundlegung der exakten Wissenschaften, 3] [en colaboración con Hermann Schweitzer] (*Las llamadas "definiciones por abstracción". Teoría de las definiciones mediante formación de afinidades*). — *Ein neuer Vollständigkeitsbeweis für das reduzierte Fregesche Axiomensystem des Aussagenkalküls,* 1937 [Forschungen, etc., N. F. 1] [en colaboración con Hans Hermes] (*Nueva prueba de completitud para el sistema axiomático de Frege del cálculo proposicional*). — *Wast ist Philosophie? Der erste und der letzte Schritt auf dem Wege zu ihrer Selbstbestimmung,* 1940 [Frege-Studien, 1] (*¿Qué es filosofía? Primero y último paso en el camino hacia su propia determinación*). — *Fragmente eines Platonikers,* 1941. — *Metaphysik als strenge Wissenschaft,* 1941 (*La metafísica como ciencia rigurosa*). — *Vorlesungen über die Grundzüge der mathematischen Logik,* I, 1949; II, 1949, 2» ed., 1950 [con la ayuda de G. Hasenjaeger *et al.*]. — *Mathematische Logik,* I, 1, 2ª ed., Heft 1, 1952 [en col. con Hans Hermes]. — *Grundzüge der mathematischen Logik,* 1961 [en col. con G. Hasenjaeger]. — *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft,*1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel, J. Ritter [con bibliografía de H. S., págs. 453-62].

SCHOPENHAUER (ARTHUR) (1788-1860) nació en Danzig. Dedicado primero al comercio a instancias de su padre, lo abandonó a la muerte de éste y cursó filosofía en las Universidades de Gottinga y Berlín. Docente privado en esta última ciudad en 1820, pero sin conseguir el éxito esperado, viajó durante largo tiempo por Alemania e Italia, retirándose en 1831 a Francfort del Main, donde permaneció hasta su muerte. El carácter personal de la filosofía de Schopenhauer, y sobre todo su oposición al hegelianismo entonces triunfante, hizo que sólo hacia mediados de siglo obtuviera resonancia, en especial en sus aspectos ético y estético. Schopenhauer rechaza el método y el contenido de la filosofía romántica, pero se opone no menos decididamente al racionalismo entendido en el sentido de la Ilustración. La razón como análisis intelectual no es mis que una derivación de la intuición primaria, genial, absoluta. Apoyándose explícitamente en Kant y en Platón, así como en la especulación metafísico-religiosa del budismo, declara que el mundo tal como es dado es solamente representación. Pero esta tesis no es todavía una explicación del mundo; significa que los objetos del conocimiento no tienen una realidad subsistente por sí misma, que son meramente el resultado de las condiciones generales de su posibilidad: el espacio, el tiempo y la causalidad, y, en postrera instancia, esta última, único residuo de la tabla kantiana de las categorías. La causalidad en cuanto tal se manifiesta como fundamento o razón suficiente (VÉASE) en la relación que encadena las impresiones sensibles y que, por lo tanto, se refiere al acontecer en el reino inorgánico y orgánico de la Naturaleza; en la relación lógica con que son encadenados los juicios del entendimiento; en las intuiciones puras de la continuidad (espacio) y de la sucesión (tiempo); en las motivaciones de los actos voluntarios del sujeto. Estos cuatro aspectos de la causalidad son las cuatro raíces del principio de razón suficiente, la categoría general que sintetiza todas las formas de la intuición y que fundamenta toda diferencia, pues ésta no es más que una apariencia, una manifestación de la realidad única, de la verdadera cosa en sí, del fundamento del mundo: la Voluntad (v.).

La representación es, por consiguiente, el mundo tal como es dado, en su inconsistencia, en su engañosa y aparente multiplicidad. Preguntarse por la realidad verdadera y única es preguntarse por lo que se encuentra tras la apariencia, por lo que sólo depende de sí mismo, por lo Absoluto. La primera respuesta a esta pregunta es el resultado de una intuición de sí mismo, de una experiencia interna en la cual el sujeto interrogante se conoce como voluntad. El paso del mundo como representación al mundo como Voluntad se halla constituido por la intuición de la propia voluntad del sujeto, primer estadio en el camino que conduce a la generalización de la Voluntad única como el ser verdadero. El cuerpo del sujeto se revela como expresión de la Voluntad, como su manifestación o, mejor dicho, como su objetivación, pues la Voluntad se ofrece como esencia en sus distintos órganos. Esta Voluntad es, en principio, irracional; la interferencia de la voluntad con el entendimiento en las motivaciones no es razón suficiente para ignorar la fundamental irracionalidad y ceguera del impulso volitivo, que es inexplicable porque posee sólo en sí el fundamento de su explicación. Y, por otro lado, la revelación de la Voluntad en el sujeto es simplemente un caso de la manifestación de la Voluntad en el mundo; la Voluntad como principio independiente, irreductible, como ser que posee en él su principio de razón suficiente, es a la vez la esencia de todas las cosas, lo que hace que todas las cosas sean únicamente sus objetivaciones. Schopenhauer intenta mostrar en todas partes la presencia de la Voluntad: en las formas inferiores de la Naturaleza inorgánica, donde la individualidad no se ha formado todavía y donde impera el mecanicismo de la ley causal; en las formas de la Naturaleza orgánica, que responden a los estímulos de un modo inconsciente; en las formas superiores de la conciencia, donde la causa mecánica y el estímulo son sustituidos por el motivo, y donde el mundo es dado simultáneamente "como voluntad y como representación". La Voluntad es única y absoluta; la representación, en cambio, es la imagen del mundo como una pluralidad que tiene su causa en el espacio y en el tiempo, que son, según Schopenhauer, los verdaderos principios de individualización (v.).

La mencionada pluralidad de las apariencias se atenúa, sin embargo, al agruparse las cosas en géneros y a] constituir una jerarquía que va desde lo inorgánico hasta la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo. Los géneros que comprenden estas agrupaciones son identificados por Schopenhauer con las ideas de Platón. Son, por lo tanto, tipos eternos en medio del continuo devenir de las cosas; son, por decirlo así, seres intermediarios entre la absoluta unidad de la Voluntad y la aparente pluralidad del mundo. En las ideas se manifiesta lo que es unitario en el conjunto de los grupos de fenómenos de la Naturaleza: son las fuerzas no sometidas ni al tiempo ni al espacio; lo que resulta cuando la Voluntad se objetiva en los distintos grados del ser. La

contemplación de las ideas es lo que permite al hombre como sujeto poseedor de voluntad desligarse poco a poco de la irracionalidad de ésta, del dolor que la Voluntad produce al consistir en un afán perpetuo jamás satisfecho. La Voluntad es el origen de todo dolor y de todo mal; querer es primordialmente querer vivir, pero la vida no es nunca algo completo y definitivo. Lo que a veces apacigua momentáneamente este perpetuo afán de vida es simplemente la falta de conciencia, el desconocimiento del carácter esencialmente insatisfactorio e irracional del impulso volitivo. Pero la conciencia, que descubre de modo tan claro el dolor de vivir, es a su vez el camino que conduce a su supresión. Esta supresión se efectúa por una serie de fases que van desde la contemplación de las ideas hasta la negación consciente de la voluntad de vivir. La contemplación desinteresada de las ideas es un acto de la intuición genial artística. El hombre vulgar permanece siempre ante el mundo como un ser inconsciente, que busca sin conseguirla la satisfacción de sus apetencias vitales; el artista, en cambio, llega por medio del arte a la contemplación de las primeras objetivaciones de la Voluntad y, con ello, a su dominio. El arte revela las ideas eternas a través de varios grados, que pasan sucesivamente por la arquitectura, la escultura, la pintura, la poesía lírica, la poesía trágica, la música. Esta última es ya casi una revelación de la Voluntad misma, pues se halla más allá de toda representación espacial; es la expresión del sentimiento tal como es en sí mismo sin la vinculación a los motivos que lo han producido, la pura abstracción del dolor y de la alegría y, por consiguiente, la liberación del mal de la Voluntad por su serena visión y su dominio.

Pero el arte es, con todo, un lenitivo momentáneo. Superior a él es lo que constituye el objeto de la ética del pesimismo, el último y superior estadio en el camino de la liberación del dolor: el conocimiento de sí mismo como conocimiento de la identidad esencial de todo lo que es. La voluntad en el hombre es, ante todo, un constante afán de vivir, un perpetuo deseo de satisfacer los apetitos vitales. Este afán convierte a la voluntad individual en egoísmo. Por este egoísmo se hace necesaria la protección de cada cual frente a toda posible injusticia. Nacen entonces el Derecho y el Estado, no como manifestaciones de la justicia, sino como un instrumento contra las consecuencias del egoísmo humano, pues si el terror de la pena impide la injusticia, su móvil no es la defensa de lo justo. En la vida egoísta subsiste la apariencia de la pluralidad, pero el egoísmo es superado en el conocimiento de la realidad verdadera, de la unidad de todos los seres. Por ser, en el fondo, idéntico cada uno a todos los demás, puede cada cual sentir en sí mismo, con la misma intensidad, el dolor ajeno, puede padecer *con* el prójimo en el acto de la compasión (v.). Dolor ajeno y dolor propio son apariencias de un dolor único. La compasión es ya casi la supresión del dolor del mundo por la voluntad de vivir. Esta negación es, en realidad, el conocimiento perfecto de la servidumbre de la voluntad. Sólo porque la Voluntad ha llegado a adquirir conciencia completa de sí misma, puede renunciar a sí misma, cifrar toda su aspiración en la resignación, en el ascetismo, en el autoaniquilamiento, en la inmersión pura en la nada. Schopenhauer refiere esta negación de la voluntad de vivir a la noción budista del nirvana, en donde cada ser vuelve finalmente a la identificación con el todo y, por lo tanto, a la supresión de su individualidad. Sólo en este estado de supresión de la individualidad pueden el sabio y el asceta alcanzar la tranquilidad completa y definitiva. Desde su fondo oscuro e irracional, la Voluntad llega a la nada por el camino de su propia renuncia.

La filosofía de Schopenhauer, con su estimación de la intuición artística y de la música, así como por su moral del pesimismo, influyó sobre todo en la poesía y en el arte. Partidarios entusiastas de Schopenhauer fueron en sus primeros tiempos Richard Wagner y Friedrich Nietzsche, quien lo estimó como el verdadero educador de su generación. Entre los pensadores más directamente influidos por Schopenhauer se hallan Julius Frauenstädt (1813-1879: *Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer, Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, 1854; *Nuevas cartas sobre la filosofía de Schopenhauer, Neue Briefe über dei Schopenhauersche Philosophie*, 1876); Julius Bahensen, Philippe Mainländer (VÉANSE), que transformaron el pensamiento de Schopenhauer en diferentes sentidos, radicalizando o mitigando la tendencia a la autoaniquilación del individuo. La filosofía de E. von Hartmann tiene asimismo muchos puntos comunes con la de Schopenhauer. Partidario de éste fue también el historiador de la filosofía y especialmente del pensamiento hindú, Paul Deussen (VÉASE).

Obras: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813 (trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 1911). — *Ueber das Sehen und die Farben*, 1816 *(Sobre el ver y los colores)*. — *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819; 2ª ed. aumentada con un segundo volumen, 1844 (trad. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, 3 vols., 1902, reimp., 1960; 1 vol., 1928, reed., 1942). — *Ueber den Willen in der Natur*, 1836 (trad. esp.: *Sobre la voluntad en la Naturaleza*). — *Die beiden Gundprobleme der Ethik* (comprende: *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, "premiada por la Real Sociedad Noruega de Ciencias", y *Ueber das Fundament der Moral*, "no premiada por la Real Sociedad Danesa de Ciencias"), 1841 (trads esps.: *Sobre la libertad humana*, 1934, y *El fundamento de la moral*, 1896). — *Parerga und Paralipomena*, 2 vols., 1851 (escritos varios, reeditados con frecuencia con otros fragmentos o separadamente; hay trad. esp.: *Parerga y Paralipomena*, 2 vols., 2ª ed., 1926, y también muchas trads. de partes separadas, tales como *Los dolores del mundo, Sobre la muerte, Sobre el leer y el escribir*, etc., etc.).

Escritos postumos: *Schopenhauer nachschriftlicherNachlass*, ed. E. Grisebach, 4 vols., 1890-1893, 2ª ed., 1895-1896. — Ediciones de obras: *Sämtliche Werke*, ed. J. Frauenstädt (6 vols., 1873-1874), reed. por A. Hübscher (7 vols., 1948-1950); ed. E. Grisebach (6 vols., 1891); ed. P. Deussen [ed. histórico-crítica] (16 vols., 1911-1942); ed. M. Frischeisen-Köhler (8 vols., 1913), reed. Weichert (1921); ed. Otto Weiss (1919 y sigs.); ed. W. Freiherr von Löhneysen (5 vols., 1960 y sigs.). — *Correspondencia:]*. K. Becker (1883); L. Schemann (1893); E. Grisebach (1895, 1898); Grubcr (1913); Cfr. también *Schopenhauers Brieftasche* (2 vols., 1922-1923).

Léxicos e índices: J. Frauenstádt, *S.-Lexicon*, 1871. — W. C. Hertslet, *S.-Register*, 1891. — Gustav Friedrich Wagner, *S.-Register*. *Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Wer-*

ken, 1909, nueva ed. a cargo de A. Hübscher, 1962. — Materiales diversos sobre S. en la colección de S.-Jahrbuch, ed. A. Hübscher.

Biografías: R. Haym, A. S., 1864. — W. Gwinner, S. *aus persönlichem Umgang dargestellt,* 1862, 2ª ed., con el título: *Schopenhauers Leben,* 1878. — Id., íd., *S. und seine Freunde,* 1863. — E. Grisebach, S. *Geschichte seines Lebens,* 1897. — Id., íd., S. *Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens,* 1905. — A. Hübscher, S. *Biographie eines Weltbildes,* 1952.

Estudios: R. Seydel, *Schopenhauer System dargestellt und beurteilt,* 1857. — Th. Ribot, *La philosophie de S.,* 1874. — H. Zimmern, *A. S., His Life and His Philosophy,* 1876. — Carl Peters, A. S. *als Philosoph und Schriftsteller,* 1880. — R. Köber, *Die Philosophie Schopenhauers,* 1888. — W. Wallace, S., 1891. — Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (vol. IX: *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre,* 1893, 3ª ed., Rurge, 1908). — H. Herrig, *Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer,* ed. Grisebach, 1894. — Rudolf Lehmann, S. *Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik,* 1894 (del mismo autor hay trad. esp. de la breve exposición de la doctrina de Schopenhauer aparecida en la colección *Grosse Denker*: colección Los *Grandes Pensadores,* t. II, 1925). — William Caldwell, *Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance,* 1896. — R. Böttger, Das *Grundproblem der Schopenhauerischen Philosophie,* 1897. — P. J. Möbius, *Ueber S.,* 1899. — Johannes Volkelt, A. S. *Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube,* 1900. — Giuseppe Melli, *La filosofia di* S., 1905. — Otto Siebert, A. S., 1906. — G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche,* 1906 (trad. esp., 1914 y 1935). H. Freisberg, *Schopenhauer Grundansichten,* 1907. — Varios, S., *seine Personlichkeit in seinen Werken,* 2 vols., Introducción de S. Friedländer, 1907. — A. Kowalewski, S. *und seine Weltanschauung,* 1908. — A. Covotti, *La vita e il pensiero di* S., 1909. — Th. Ruyssen, S., 1911. — E. Seilliére, S., 1912. — O. F. Damm, S., 1912. — A. Fauconnet, *L'esthétique de* S., 1913. — Heinrich Hasse, *Schopenhauer Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen,* 1913. — A. Foucher de Careil, *Hegel y Schopenhauer* (trad. esp.). — Ph. Méditche, *La théorie de l'intelligence chez* S., 1923. — Adalbert Hamel, A. S. *y la literatura española,* 1925. — Paul Salzsieder, *Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie,* 1928. — U. A. Padovani, A. S., *l'ambiente, la vita, le opere,* 1934. — Frederick Copleston, S. J., S., *Philosopher of Pessimism,* 1946. — M. Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon* S., 1948. — G. Faggin, S. *Il mistico senza Dio,* 1951. — K. Brinkmann, *Die Rechts- und Staatslehre Schopenhauer,* 1958. — Hans M. Wolff, A. S. *Hundert Jahre später,* 1960. — Mario Ciudad, *S., oculto: la extrañeza existencial,* 1961. — Patrick Garduner, S., 1963.

SCHRÖDER (ERNST) (1841-1902), nac. en Pforzheim, profesor de matemáticas en el Instituto técnico de Karlsruhe desde 1876 hasta su muerte, se distinguió en la elaboración de la lógica matemática en la forma del álgebra de la lógica desarrollada por otros lógicos y matemáticos del pasado siglo (Boole, de Morgan). Especialmente importantes son las contribuciones de Schröder al álgebra de relaciones (V. RELACIÓN). Schróder presentó, además, en forma sistemática y más completa muchos de los trabajos de sus predecesores en lógica.

Obras principales: *Die Operationskreis des Logikkalküls,* 1877. — *Vorlesungen über die Algebra der Logik (exakte Logik),* I, 1890; II, parte 1, 1891; III, 1, 1895; II, 2 (ed. E. Müller), 1905. — *Abriss der Algebra der Logik,* ed. E. Müller, Parte 1, 1909; Parte 2, 1910. — Véase G. Behrens, *Die Prinzipien der mathematischen Logik bei Schróder, Russell und König,* 1918 (Dis.).

SCHUBERT-SOLDERN (RICHARD VON) (1852-1935) nació en Praga. Fue "Privatdozent" y "profesor extraordinario" en Leipzig, y luego profesor en el "Gimnasio" de Görz. Schubert-Soldern defendió la llamada "filosofía de la inmanencia" (v.) en el sentido de Schuppe y con elementos derivados del empiriocriticismo de Avenarius. En verdad, el punto de vista de Schubert-Soldern es más radical aun que el de Schuppe. En efecto, no solamente convierte todo objeto en contenido inmanente de la conciencia, sino que hace inclusive de esta conciencia el conjunto de sus contenidos. Por este motivo afirma, por un lado, el radical solipsismo, y por el otro la imposibilidad de hablar con sentido de la conciencia. La conciencia individual se convierte, así, en una parte o fragmento del complejo de los llamados "contenidos inmanentes". El pensamiento de Schubert-Soldern ha sido llamado por él mismo "solipsismo gnoseológico". Este solipsismo se distingue a su entender completamente del solipsismo metafísico, pues no admite ninguno de los supuestos implícitos en éste. En particular no admite que la representación dada a la conciencia pueda ser signo de una realidad extramental.

Obras: *Ueber Transzendenz des Objekts und des Subjekts,* 1882 *(Sobre la trascendencia del objeto y del sujeto).* — *Grundlagen einer Erkenntnistheorie,* 1884. *(Fundamentos de una teoría del conocimiento).* — *Reproduktion, Gefühl und Wille,* 1887 *(Reproducción, sentimiento y voluntad).* — *Grundlagen zu einer Ethik,* 1887 *(Fundamentos para una ética).* — *Ueber den Begriff der allgemeinen Bildung,* 1896 *(Sobre el concepto de la cultura general).* — *Das menschliche Glück und die soziale Frage,* 1896 *(La felicidad humana y la cuestión social).* — *Die menschliche Erziehung,* 1905 *(La educación humana).* — Además, diversos trabajos psicológicos y epistemológicos en la *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie,* en la *Zeitschrift für immanente Philosophie* y en el *Archiv für Sozialwissenschaft.* — Véase A. Weinstein, *Die Lehre von der Realität nach Schubert-Soldern,* 1909.

SCHULZE (GOTTLOB ERNST), llamado Aenesidemus-Schulze (1761-1833) nació en Heldrungen (Turingia). De 1783 a 1788 fue "Privat-Dozent" en Wittemberg; de 1783 a 1788 profesor en Helmstedt y de 1788 a 1810 profesor en Göttinga. Schulze se dio a conocer ante todo por la obra *Aenesidemus* (véase título completo en bibliografía), de la cual procede el que se le citara como Aenesidemus-Schulze. Esta obra es una crítica de los supuestos de la teoría del conocimiento de Kant y de Reinhold, crítica fundada en un análisis interno del pensamiento de dichos autores y en particular en un análisis de la idea de representación. Según Schulze, el criticismo no ha podido responder adecuadamente a Hume, porque no ha sido capaz de pasar, como ha pretendido, de lo fenoménico a lo real, o supuestamente real. En lo fenoménico no hay conceptos universales y necesarios; si los hay en lo *a priori,* ello no significa gran cosa, pues la gran cuestión es cómo se puede pasar de lo *a priori* a la realidad. Por otro lado, tanto Kant como Reinhold cometen la falacia de hacer depender las repre-

sentaciones de las afecciones producidas por cosas en sí cuando estas cosas no están justificadas de ninguna manera dentro de la representación. Lo *a priori,* en suma, permanece ajeno a la experiencia, y la experiencia misma no contiene nada *a priori.* La tesis de Reinhold de que la representación es la unión de la experiencia y de lo que trasciende a la experiencia es rechazada por Schulze alegando que en tal caso no hay razón para no adherirse al dogmatismo prekantiano. Y si la representación no lleva a cabo semejante unión, entonces la crítica de Hume sigue siendo válida.

En escritos posteriores al *Aenesidemus, y* especialmente en su "crítica de la filosofía teórica", Schulze amplió su crítica del kantismo a toda filosofía que pretenda ir más allá de la aceptación de los datos sensibles como tales y proponiendo un escepticismo frente a toda aspiración a conseguir un saber "fundamental" inmune a toda crítica.

Obras: *Grundriss der philosophischen Wissenschaften,* 2 vols., 1788-1790 *(Fundamento de las ciencias filosóficas).* — *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst eine Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik,* 1792 [aparecida primero anónimamente], reed. por A. Liebert, 1911 *(Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental dictada en Jena por el Sr. Profesor Reinhold, junto con una defensa del escepticismo frente a las pretensiones de la crítica de la razón).* — *Kritik der theoretischen philosophie,* 2 vols., 1801 *(Crítica de la filosofía teórica).* — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* 1814 *(Enciclopedia de ciencias filosóficas).* — *Psychische Anthropologie,* 1816 *(Antropología psíquica).* — *Über die menschliche Erkenntnis,* 1832 *(Sobre el conocimiento humano).*

Véase Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen,* 1865. — A. Wreschner, *E. Platner und Kants Erkenntnistheorie, mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus,* 1891. — H. J. Delacroix, *Quae Schulze in suo Aenesidemo contra Kantium arguerit,* 1899 (tesis doctoral latina). — A. E. Fischer, *Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer,* 1901. — H. Wiegershausen, *Änesidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus,* 1910 [*Kantstudien,* Ergänzungsbände 17].

SCHUPPE (WILHELM) (1836-1913) nació en Grieg (Silesia). De 1873 a 1910 fue profesor en la Universidad de Greifswald. Schuppe fue uno de los principales representantes, si no el más eminente representante de la llamada "filosofía de la inmanencia" (v.), desarrollando sobre todo sus aspectos "idealistas" y "sensacionistas" más bien que sus implicaciones "científico-neutralistas". En efecto, de acuerdo con el principio de la inmanencia, todo lo experimentablo es inmanente, esto es, contenido de la conciencia. Pasar de la inmanencia a la trascendencia representaría saltar del territorio de la experiencia positiva al de la metafísica en tanto que afirmación sobre lo trascendente. Pero si el objeto es la representación o, por lo menos, si del objeto no puede enunciarse nada más que lo que aparece en su representación inmanente, la inmanencia caracterizará el mismo ser. Por eso la distinción entre el inmanentismo metafísico y el inmanentismo gnoseológico, sobre la que Schuppe insiste, no equivale siempre a una eliminación del problema metafísico, sobre todo cuando la conciencia se presenta como continente universal de lo dado. La identificación del "objeto" con su "representación" parece conducir, por lo tanto, a un solipsismo (VÉASE) de índole individual, según el cual todo ser se reduce al inmanentismo de la propia conciencia. Sin embargo, la necesidad de evitar tal solipsismo, que haría imposible toda ciencia, obligó a Schuppe a admitir una conciencia general o conciencia "en general" de la cual son especies las conciencias individuales. Esta conciencia general no es, empero, nada substancial: es un punto unitario absoluto que se hace concreto en la medida en que se realiza en las conciencias empíricas individuales. Por eso la conciencia en general "contiene" el espacio y el tiempo y permite establecer lo que haya de "objetivo" en las proposiciones sobre los contenidos. Las características de las "cosas", lo mismo que el significado de las fórmulas lógicas, son, por ello, derivables de la conciencia genérica, y por este motivo la teoría del conocimiento es la disciplina fundamental. La lógica es una parte de la teoría del conocimiento o, mejor dicho, representa una de las caras de ella. La filosofía de la inmanencia, relacionada por diversos lados con el sensualismo y neutralismo de Mach, y con el empiriocriticismo de Avenarius, fue consecuentemente desarrollada por Schubert-Soldern, así como por Max Kaufmann († 1896: *Immanente Philosophie,* I, 1893. — *Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre,* 1890); el cual acentuó la concepción de la realidad como contenido de la conciencia y concibió el sujeto como forma unitaria de todos los objetos en general.

Obras: *Das menschliche Denken,* 1870 *(El pensar humano).* — *Erkenntnistheoretische Logik,* 1878 *(Lógica gnoseológica).* — *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie,* 1881 *(Rasgos fundamentales de la ética y de la filosofía del Derecho).* — *Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umriss,* 1882 *(El motivo metafísico y la historia de la filosofía en bosquejos).* — *Der Begriff des subjektiven Rechts,* 1887 *(El concepto del Derecho subjetivo).* — *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik,* 1894, 2» ed., 1910 *(Bosquejo de teoría del conocimiento y lógica).* — *Die inmanente Philosophie,* 1897. — *Der Solipsismus,* 1898. *(El sistema de las ciencias y el del ser).* — "Zum Phychologismus und Normcharakter der Logik", *Archiv für systematische Philosophie,* VII (1901), 1-22 ("Psicologismo y carácter normativo de la lógica"). — *Was ist Bildung?,* 1900 *(¿Qué es la educación?).* — *Der Zusammenhang von Leib und Seele,* 1902 *(La conexión entre el cuerpo y el alma).* — *Das Problem der Verantwortlichkeit,* 1913 *(El problema de la responsabilidad).* — Escritos póstumos publicados por W. Fuchs: *Allgemeine Rechtslehre. Mit Einschluss und vom Wissen. Unter Verwendung des handschriftlichenNachlasses,* 1936. — La *Zeitschrift für immanente Philosophie,* órgano de la tendencia representada por Schuppe, fue editada de 1895 a 1897 por M. R. Kauffmann, con la colaboración de Schuppe y Schubert-Soldern, y en 1897 por Schuppe. — Véase R. Hermann, *Schuppes Lehre vom Denken kritisch beleuchtet,* 1894 (Dis.). — L. Kljubowski, *Das Bewusstsein und das Sein bei W. Schuppe,* 1912 (Dis.). — A. Pelazza, G. *Schuppe e la filosofia dell'immanenza,* 1914. — E. de Negri, *La crisis del positivismo nella filosofia dell'immanenza,* 1929. — R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik,* 1932. — W. Fuchs, W. S. *als Rechtstheoretiker und Rechtsphilosoph,* 1932 [con bibliog., págs. 9-19]. — Renato Treves, *Il problema dell'esperienza giuridica e la fi-*

losofia dell'immanenza di G. S., 1938. — Íd., íd., "El problema de la experiencia en la filosofía de W. S.", *Philosophia* [Mendoza], XXIII (1959), 52-63. — E. Schneider y A. E. Biedermann, *W. Schuppe und Johannes Rehmke*, 1939 (Dis.).

SCHWARZ (HERMANN) (1864-1951) nac. en Düren (Renania), profesor desde 1894 en Halle, en 1909 en Marburgo y desde 1910 en Greifswald, defendió, cuando menos en su primera época, una forma de realismo crítico basado en un análisis psicológico de los actos trascendentes, y especialmente en un análisis de los fenómenos volitivos. La psicología de la voluntad parece ser, pues, el fundamento o, cuando menos, uno de los fundamentos de la teoría del conocimiento y aun de la metafísica de Schwarz. Ésta psicología presenta a la voluntad como un sistema de actos de preferencia o repugnancia, distintos de la coacción necesaria, pero también del deseo, como un sistema normativo próximo en algunos puntos a la ética material de los valores. Esta psicología, además, manifiesta el carácter estructural y, en cierto modo, totalista de los hechos anímicos, pero de un totalismo no constituido por la ordenación de elementos, sino por funciones dinámicas. Ahora bien, este análisis representa solamente el primer estadio para una concepción filosófica desarrollada bajo el nombre de la "filosofía de lo no dado". El principio de esta concepción es la posibilidad de planteamiento de cuestiones relativas a entidades de las cuales puede enunciarse, por lo pronto, según Schwarz, que no son —o, mejor dicho, que no son dadas—; la existencia de Dios, su "evolución" y el "acceso" a su realidad por parte de los hombres constituyen una parte fundamental de estas cuestiones. Todas ellas pueden ser resueltas, al entender del autor, por medio de una forma de dialéctica de la paradoja que permite situarse, por lo pronto, más allá de las oposiciones tradicionales, en el seno de un reino de almas y de valores en el cual precisamente lo que en principio es "no dado" puede convertirse en algo esencialmente dado y existente. La hipóstasis de la "comunidad axiológica" parece ser la consecuencia de esta actitud en el curso de la cual la comunidad humana o, mejor dicho, ciertas comunidades humanas resultan ser el "órgano" de aprehensión y hasta cierto punto, de "creación" de lo primitivamente no dado. Schwarz vio en el nacionalsocialismo la expresión política de esta filosofía, pero una expresión política que, a su entender, debía hacerse "trascendente" con el fin de evitar las posibles desviaciones naturalistas engendradas por el racismo radical.

Obras: *Ein Beitrag zur Theorie der Ordnungstypen*, 1888 (*Contribución a la teoría de los tipos de orden*). — Das *Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Physiologen und des Philosophen. Beitrag zur Erkenntnistheorie und empirischen Psychologie*, 1892 (*El problema de la percepción desde el punto de vista del físico, del fisiólogo y del filósofo. Contribución a la teoría del conocimiento y ala psicología empírica*). — *Was will der kritische Realismus? Antwort an Herrn Prof. Martius in Bonn*, 1894 (*¿Qué quiere el realismo crítico? Respuesta al prof. Martius, de Bonn*). — *Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanistische Methode*, 1895 (*La transformación de las hipótesis sobre la percepción, por el método mecanicista*). — *Psychologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik*, 1900 (*Psicología de la voluntad. Para la fundamentación de la ética*). — *Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage*, 1901 (*La vida moral. Una ética de base psicológica*). — *Glück* und *Sittlichkeit*, 1902 (*Felicidad y moralidad*). — *Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip*, 1904, 2» ed.: *Die Grundfragen der Weltanschauung*, 1912 (*El materialismo moderno como concepción del mundo y principio histórico*; 2* ed.: *Las cuestiones fundamentales de la concepción del mundo*). — *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*. I. *Von Heraklit bis Böhme*, 1931 (*La idea de Dios en la historia de la filosofía. I. De H. a B.*). — *Fichte und Wir*, 1917 (*Fichte y nosotros*). — Das *Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie*, 1921 (*Lo no dado. Una filosofía de la religión y de los calores*). — *Ethik*, 1925. — *Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus*, 1928 (*Dios. Más allá del teísmo y del panteísmo*). — *Gemeinschaft und Idee*, 1930 (*Comunidad e idea*). — Desde 1933, diversos escritos de carácter filosófico-político, entre ellos: *Nationalsozialistische Weltanschauung*, 1933. — *Zur philosophische Grundlegung des Nationalsozialismus*, 1936. — *Deutsche Glaube am Scheidewege. Ewiges Sein oder werdende Gottheit?*, 1936. — *Grundzüge einer Geschichte der altdeutschen Philosophie*, 1937. — *Ewigkeit. Ein deutsches Bekenntnis*, 1941. — Obras reunidas: *Ges. Werke*, I, 1940. Autoexposición en: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, v. I. — Véase P. Junker, *Liebe und Gott. Ein Ausschnitt aus der Philosophie des Ungegebenen*, 1923. — O. Kühler, *Wert, Person, Gott. Zur Ethik M. Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, 1932.

SCHWEITZER (ALBERT) nac. (1875) en Kayserberg, Alsacia. Conocido sobre todo por sus grandes obras sobre Bach, sobre la historia del cristianismo, y sobre todo por su larga actuación como médico en el hospital para leprosos de Lambarene (África Ecuatorial), ha trabajado desde el punto de vista filosófico sobre todo en los problemas de la filosofía de la cultura, que considera central para nuestra época. Pero la filosofía de la cultura no es sólo para Schweitzer una reflexión acerca del mundo cultural y de los valores, sino que es el instrumento teórico indispensable para alcanzar una finalidad de carácter ético: Ja afirmación de la vida y del mundo. En rigor, es la vida y el concepto de la vida lo que constituye el eje de la reflexión sobre la cultura, lo único que puede dar sentido a un mundo hecho de valores culturales. Schweitzer acentúa por ello en todo momento la dependencia en que se halla una cultura dada de sus supuestos vitales o, mejor dicho, de la autoafirmación por parte del sujeto portador de cultura de tales supuestos. Por eso la cultura no es un mundo unitario, la externa manifestación de un Espíritu universal destinado irrevocablemente a producir cultura; es un imperativo existencial y ético que se mantiene solamente en tanto que persista la voluntad de continuarlo y fomentarlo. El fomento de la vida es, de tal modo, el supuesto último de la filosofía cultural de Schweitzer, que puede ser considerada como una forma de vitalismo cultural y aun de historicismo, bien que más bajo un aspecto biológico que propiamente espiritual.

La obra principal de Schweitzer sobre filosofía de la cultura es: *Kulturphilosophie*, I. *Aufbau und Wiederaufbau der Kultur*, 1923 (trad. esp.: *Filosofía de la civilización. 1: Decaimiento y restauración de la civiliza-*

ción. II: Civilización y Ética, 1962). — A ella puede agregarse: *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik,* 1935 (trad. esp.: *El pensamiento de la India,* 1952; 2ª ed., 1958). Ha escrito asimismo una obra sobre la filosofía de la religión de Kant: *Die Religionsphilosophie Kants con der Kritik der reinen Vernunftbis blossen Vernunft,* 1899. Entre las obras histórico-religiosas destacan: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1ª ed. con el título: *VonReimarus zu Wrede,* 1906).—*Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart,* 1911. — *Das Christentum und die Weltreligionen,* 1924 (trad. esp., *El cristianismo y las religiones universales,* 1950). — La obra capital sobre Bach es: /. *S. Bach, le musicien-poète,* 1905. —Para sus memorias, véase: *Zwischen Wasser und Urwald,* 1921. — *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit,* 1924. —*Mitteilungen aus Lambarene,* Cuad. I, hasta 1924; II, 1924-1925; III, 1925-1927. En trad. esp.: *Mi vida y mi pensamiento,* 1961). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* VII, 1929. — Véase Martin Werner, Dos *Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer,* 1924. — Oskar Kraus, A. *Schweitzer, Sein Werk und seine Weltanschauung,* 1926. — Hans Wegmann, A. *Schweitzer als Führer,* 1928. — George Seaver, A. *Schweitzer, the Man and His Mind,* 1947. — Emil Lind, A. S. *aus seinem Leben und Werk,* 1948. — M. Woytt-Secretan, A. *S., der Urwald-Doktor von Lambarene,* 1948. — A. Siegfried, D. Halévy *et al., A. Schweitzer. Études et Témoignages,* 1950, ed. R. Amadou. — J. Feschotte, A. *Schweitzer,* 1952. — H. A. Babel, *La pensée d'A. Schweitzer,* 1955. — Gabriel Langfeld, A. S. A *Study of His Philosophy of Lije,* 1960. — W. Picht, A. S. *Wesen und Bedeutung,* 1961. — H. W. Bähr, A. S. *Sein Denken und Sein Weg,* 1962.

SCIACCA (MICHELE FEDERICO) nació (1908) en Giarre (Catania) y estudió en Ñapóles con A. Aliotta. De 1938 a 1947 fue profesor en la Universidad de Pavía y a partir de 1948 ha sido profesor en la Universidad de Genova. En 1946 fundó la revista *Giornale di Metafisica.* Sciacca ha pasado de un período actualista e idealista a un esplritualismo cristiano o, como el propio autor lo ha llamado, a una *filosofia dell'integralità* o idealismo realista de raíz agustiniano-rosminiana. La inclinación hacia el pen-
firmada por sus estudios de historia
sarmentó teísta-espiritualista fue con- de la filosofía, entre los cuales son especialmente significativos los de historia de la filosofía italiana moderna y contemporánea. El propio Sciacca ha señalado (Cfr. art. citado en la bibliografía, págs. 371-4) cuáles son los puntos firmes de su pensamiento que se hallan en armonía con el teísmo cristiano-católico. Primero, que toda investigación y toda forma de actividad espiritual es una profesión de vida moral. Segundo, que la moral es síntesis de teoría y práctica. Tercero, que hay junto a la teoría y la práctica de la voluntad, una teoría o práctica de la razón; la razón no debe ser un puro formalismo ni un inmediato sensualismo. Cuarto, que la moral auténtica no debe atender sólo a la práctica de la voluntad y convertirse en moral material. Quinto, que hay que rechazar el egoísmo de la razón y de la voluntad aun más que el de los sentidos. Sexto, que hay que tener en cuenta la integridad de la persona humana. Séptimo, que precisa reconocer el principio de la creación, del que se deriva la facultad de conocerse como criatura y de reconocer al Creador. Octavo, que la filosofía no es conquista de la actividad creadora del Yo trascendental, sino conquista del sentido de la creación a través de la conciencia del ser creado. Noveno, que la virtud metafísica de la moralidad es la humildad. Décimo, que la vida moral es ser para el Ser. Undécimo, que semejante metafísica de los principios del espíritu y de la moralidad puede dar origen a una apologética. De estos puntos destacamos el séptimo por referirse a uno de los conceptos fundamentales de Sciacca, el expresado con el nombre de "sentido de la criatura" *(senso creaturale)* — concepto usado asimismo por Maurice Blondel, pero que Sciacca pone todavía más de relieve que el citado autor. Según Sciacca, el *senso creaturale* es el que hace que la criatura conciba su propia existencia como un "don de existir", lo que, al entender de este autor, afecta radicalmente no sólo la concepción ontológica de la existencia humana, sino también la moralidad. Además, el *senso creaturale* apunta a la existencia del Ser realísimo, es decir, envuelve tal existencia.

Obras: *Studi sulla filosofia antica,* 1934. — *Studi sulla filosofia medioevale e moderna,* 1935. — *La filosofía di Tommaso Reid, con un'appendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini,* 1935. — *Linee d'uno spiritualismo critico,* 1936 [incluido en *Dall'attualismo allo spiritualismo critico,* 1961]. *La filosofia morale di Antonio Rosmini,* 1938. — *La metafisica di Platone, I: Il problema cosmológico,* 1938. — *La dialettica delle idee nel "Parmenide" e nel "Sofista",* 1938. — *Teoria e pratica della volontà,* 1938. — *Manuale di Storia della Filosofia,* 1938 (trad. esp.: *Historia de la filosofía,* 1950, 3ª ed., 1958). — *Il Secólo XX,* 2 vols., 1941, 2» ed., 1947. — *Problemi di filosofia,* 1941, 2ª ed., 1943. — *La filosofia italiana,* 1941. — *Il problema educativo nella storia della pedagogia,* 1941, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *El problema de la educación,* 1957, 2ª ed., 1961). — *Il problema di Dio e della religione nella filosofia contemporánea,* 1944, 3ª ed., 1954 (trad. esp.: Dios *y la religión en la filosofía actual,* 1952). — *Pascal,* 1944, 3ª ed., 1962 (trad. esp., 1955). — *Il mio itinerario a Cristo,* 1945 (trad. esp. rev.: Mi *itinerario a Cristo,* 1957). 2» ed., aumentada de la obra anterior, con el título: *La Clessidra,* 1959 (trad. esp.: *La clepsidra,* 1961). — *La filosofia oggi,* 1945, 3ª ed., rev., 1958 (trad. esp.: *La filosofía hoy,* 1947, 3ª ed., 2 vols., 1961). — *Lettere dalla Campagna,* 1945. — *La filosofia italiana nell'età del Risorgimento,* 1948. — *La Chiesa e la cività moderna,* 1948 (trad. esp.: *La Iglesia y la civilización moderna,* 1949). — S. Agostino, I. *La vita e l'opera. L'itinerario della mente,* 1949 (trad. esp.: *San Agustín,* 1955). — *Il pensiero moderno,* 1949. — *Filosofia e metafisica,* 1950, 2» ed., 2 vols., 1962 (trad. esp.: *La existencia de Dios,* 1955). — *L'interiorité oggetiva,* en *Opere complete* (trad. esp.: *La interioridad objetiva,* 1955). — *In spirito e verità,* 1952, 2ª ed., 1960 (trad. esp.: En *espíritu y verdad,* 1955). — *L'ora di Cristo,* 1954 (trad. esp.: *La hora de Cristo,* 1954, 2ª ed., 1961). — *L'uomo, questo "squilibrato". Saggio sulla condizione umana,* 1956, 2* ed., 1960 (trad. esp.: *El hombre, este desequilibrado,* 1958). — *Atto ed essere,* 1956, 3ª ed., 1960 (trad. esp.: *Acto y ser,* 1961). — *Come si vince a Waterloo,* 1957, 3ª ed., 1961 (trad. esp.: *La palabra y el silencio,* 1961). — *Interpretazioni rosminiane,* 1958. — *Morte ed immortalità,* 1958, 2ª ed., 1961 (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad,* 1962). — *Dall-attualismo allo spiritualismo crítico (1931-1938),* 1961 [recoge algunos escritos anteriores].

Algunas de las obras mencionadas, especialmente las últimas, aparecieron por vez primera en la ed. de *Opere*

complete (Cfr. *infra*). Además de las trad. esps. indicadas, han aparecido otras obras de Sciacca en español; algunas, traducciones de partes de los originales italianos, y otras preparadas para la publicación en español; citamos: *Fenomenología del hombre contemporáneo,* 1957. — *Perspectivas de nuestro tiempo,* 1958. — *Herejías y verdades de nuestro tiempo,* 1958. — *Qué es la inmortalidad,* 1959. — *Qué es el idealismo,* 1959. — *Qué es el humanismo,* 1960. — *Qué es el espiritualismo contemporáneo,* 1962.

Autoexposiciones: "Il mio spiritualismo cristiano", en *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 363-74. — "La mia prospettiva filosófica", en el volumen *La mia prospettiva filosófica,* 1950 (trad. esp.: *La filosofía y el concepto de la filosofía,* 2° ed., 1959).

Edición de obras completas: *Opere complete,* 27 vols., 1958 y siguientes.

Véase A. Guzzo, R. Crippa y F. Arata, M. F. S., 1951. — Michele Schiavone, *L'idealismo di M. F. S. come sviluppo del rosminianismo,* 1957. — M. T. Antonelli, M. Schiavone *et al, Studi in onore di M. F. S.*, 1959. — Francisca Yoles, A. Caturelli *et al.*, *El pensamiento de M. F. S. (1908-1958),* 1959. — Alberto Caturelli, *Metafísica de la integralidad. La filosofía de M. F. S.*, 1959 [con bib.]. — Agostino Cantoni, *M. F. S. Trascendenza teistica e filosofia cristiana,* 1960. — Cesare Valenti, *La fondazione assiologica; fondamento e crisi dell'idealismo (La restaurazione dell'idealismo nel pensiero di M. F. S.),* 1960. — Francesco Petrini, *Filosofia dell'integralità,* 1961. — Manuel Gonzalo Casas, S., 1962. — Francisca Yoles, *El a priori en la filosofía de M. F. S.*, 1962. — Ivo Hoellhuber, M. F. S., *ein Wegweiser abendländischen Geistes,* 1962 [Monographien zur philosophischen Forschung, 28].

SECRETAN (CHARLES) (1815-1895) nació en Lausana. Estudió en Lausana y en Munich (con Schelling y von Bader). De 1838 a 1841 fue "profesor extraordinario" y de 1841 a 1850 profesor titular en la Universidad de Lausana. Después de una larga estancia en Neuenburg (1850-1866), regresó a Lausana, donde profesó de nuevo, hasta su muerte.

Oponiéndose a todas las doctrinas panteístas y deterministas acentúa Secretan la absoluta libertad de Dios, la cual implica, a su entender, que ninguna de sus acciones es susceptible de ser justificada y explicada por otra razón que la razón cristiana. Dios no es un ser necesario; es algo que consiste en ser lo que quiere: es el que puede decir "Yo soy lo que quiero ser". El hombre, como ser libre creado por Dios, tiene por misión reunirse de nuevo con la personalidad divina, redimir el pecado de su desvinculación y rebelión contra la divinidad. Secretan llama a esta especulación sobre el carácter absolutamente contingente de todos los actos divinos y sobre la relación que supone entre Dios y el hombre "una filosofía de la libertad". Pero la afirmación de la libertad, que de tal suerte pasa de Dios al hombre, representa al propio tiempo la fundamentación de la vida moral, a la cual debe dirigirse toda intuición y toda especulación metafísica. La vida moral "es" libertad; es la libertad que se realiza a sí misma y que encuentra en esta realización la base del ser y del conocer.

Obras: *De la philosophie de Leibniz,* 1840. — *La philosophie de la liberté,* 2 vols., 1849, 3» ed., 1879. — *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands interêts,* 1857. — *La raison et le christianisme,* 1863. — *Discours laïques,* 1877. — *Le principe de la morale,* 1883, 2* ed., 1893. — *La civilisation et la croyance,* 1877, 2ª ed., 1893. — *Études sociales,* 1889. — *Les droits de l'humanité,* 1890. — *Mon Utopie,* 1892. — *Essais de philosophie et de littérature,* 1896.

Véase F. Pillon, *La philosopie de Ch. Secretan,* 1898. — L. Secretan, *Ch. Secretan, sa vie et son oeuvre,* 1912. — F. Abauzit, *L'énigme du monde et sa solution selon Charles Secretan,* 1921. — E. Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secretan,* 1930. — André Burnier, *La pensée de Charles Secretan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur,* 1934 (tesis). — W. Béguin, *Le fondement de la morale chez Ch. Secretan,* 1942 (tesis).

SECTA. En el artículo Filosofía (Historia de la) (VÉASE) hemos hecho referencia al hecho de que desde la Antigüedad y hasta bien entrado el siglo XVIII fue común exponer la historia de la filosofía por medio de la presentación de las opiniones de los filósofos agrupados en las llamadas *sectas.* El término 'secta' tiene, pues, aquí un preciso sentido histórico-filosófico y no debe confundirse con su significado en el lenguaje ordinario.

Las agrupaciones en sectas presentadas desde la Antigüedad son muchas. Una clasificación muy corriente, que se halla en Diógenes Laercio (I. 16), es la que agrupa los filósofos en dogmáticos y escépticos. Otra clasificación, adoptada por Soción y Diógenes Laercio es la de las series de los jónicos (VÉASE) e itálicos (v.). Otra, presentada por Hipoboto (*apud* D. Laercio), es la de los megáricos, erétricos, cirenaicos, epicúreos, anicéricos, teodorianos, zenonianos o estoicos, académicos antiguos y peripatéticos. Otra es la que atiende a las escuelas griegas principales: académicos, peripatéticos, cínicos, estoicos, epicúreos, escépticos, cirenaicos, neoplatónicos, eclécticos. Entre los filósofos del final del mundo antiguo era también corriente hablar de la secta de los cristianos, de la de los gnósticos, maniqueos, etc. En la Edad Media y en el Renacimiento fue corriente hablar de las sectas de los platónicos, aristotélicos, estoicos, epicúreos y escépticos. En la Edad Moderna se conservaron muchas de dichas designaciones; así, por ejemplo, en la *Historia* de Jacob Brucker [véase FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA)] aparecen secciones redactadas con los títulos de: *De secta megarica, De secta cynica, De secta heraclitea, De secta ecléctica, De secta peripatética, De secta stoica, De secta Pythagorica resuscitata,* etc. (pero también *De schola socratica*). Ya entrada la Edad Moderna estas clasificaciones en sectas se fueron organizando en la forma hoy día admitida en las historias de la filosofía cuando menos para la filosofía antigua. Un intento de interpretar las sectas como formas fundamentales del espíritu se dio en el siglo XIX, cuando Cousin habló del sensualismo, idealismo, escepticismo y misticismo, sectas conjugadas y superadas por el eclecticismo.

El término 'secta' en el sentido antes apuntado ha caído hoy en desuso y se suele utilizar más bien al vocablo 'Escuela'. Así lo hemos hecho en muchos casos en los que se ha tratado de dar cuenta de una agrupación filosófica. (Véase en el cuadro sinóptico final la sección sobre escuelas y tendencias.) También hemos usado 'Círculo' en Varsovia (Círculo de), Viena (Círculo de). En otras ocasiones no hemos utilizado ni el vocablo 'secta' ni el vocablo 'escuela', sino

que hemos indicado simplemente el nombre común por el cual son conocidos ciertos grupos de filósofos: por ejemplo: Cínicos, Cirenaicos, Estoicos, Jónicos, Milesios, Escépticos, Socráticos, Sofistas. En otros casos, finalmente, ciertos nombres designan no sólo una escuela o una secta, sino toda una tendencia filosófica, usualmente con una larga historia. Es el caso de Agustinismo, Avicenismo, Aristotelismo, Bergsonismo, Cartesianismo, Existencialismo, Fenomenología, Hegelianismo, Kantismo, Marxismo, Neokantismo, Neoplatonismo, Neorrealismo, Neotomismo, Ocasionalismo, Peripatéticos, Platonismo, Positivismo, Pragmatismo, Problematicismo, Tomismo, etc. (VÉANSE).

SECUNDUM QUID. La expresión latina *secundum quid* (contracción de *secundum aliquid*) se usa para indicar que aquello de que se trata tiene que ser entendido en cierto respecto, con relación a algo *(aliquid)* que no es lo mismo considerado. *Secundum quid* se contrapone a *simpliciter* y a *absolute*, expresiones usadas para indicar que aquello de que se habla tiene que entenderse no relativamente a otra cosa, sino sólo con respecto a sí mismo, de una forma desligada (*ab-soluta*) de otras cosas. Algo es *secundum quid cuando* es en razón de otra cosa, cuando está "bajo condición", *sub conditione*.

La relación a otra cosa a que se refiere el *secundum quid* no es la relación con el sujeto cognoscente, por lo cual *secundum quid* debe distinguirse de *quoad nos* (VÉASE). Ejemplo de uso de *secundum quid*, en contraste con el uso de *simpliciter* o de *absolute*, es: "la perfección *secundum quid*". Esta perfección es perfección con respecto a algo, por ejemplo, con respecto al poder, pero no necesariamente con respecto a todo, pues en tal caso la perfección no es *secundum quid*, sino *simpliciter* o *absolute*.

Cuando en un razonamiento un término es usado *secundum quid* y luego se usa el mismo término *absolute*, o viceversa, se comete un sofisma, llamado sofisma del *secundum quid* o, más exactamente, sofisma del *secundum quid y* del simpliciter.

SÉFER YESIRÁ. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

SEGUNDIDAD. Véase CATEGORÍA, PEIRCE, (C. S.), TIQUISMO.

SELLARS (ROY WOOD) nac. (1880) en Egmondsville (Ontario), fue profesor desde 1905 hasta 1950, fecha de su jubilación, en la Universidad de Michigan. La filosofía de Sellars es calificada de naturalista y evolucionista y con frecuencia asimismo de materialista. Este materialismo es, sin embargo, un materialismo de índole fuertemente pragmática, que tiene su fundamento en el análisis del conocimiento de la realidad y de las operaciones que efectuamos con ella más bien que en un conjunto de previas suposiciones ontológicas. En la teoría del conocimiento Sellars fue uno de los impulsores del realismo crítico norteamericano, basado en una crítica del neorealismo (VÉASE), pero a la vez fundado en algunas de las posiciones de éste. A diferencia de otros realistas críticos, Sellars adoptó una posición que ha sido calificada de realismo físico y que constituye el correlato epistemológico de su naturalismo.

Obras: *Critical Realism*, 1915. — *The Next Step in Democracy*, 1916. — *The Essentials of Logic*, 1917. — *The Essentials of Philosophy*, 1917. — *The Next Step in Religión*, 1918. — *Evolutionary Naturalism*, 1922. — *The Principies and Problems of Philosophy*, 1926. — *Religion Coming of Age*, 1928. — *The Philosophy of Physical Realism*, 1932. — Importantes para el conocimiento de las posiciones filosóficas de Sellars son también los trabajos: "Knowledge and Its Categories", en *Essays in Critical Realism*, 1920, págs. 187-219; "Realism, Naturalism, and Humanism", en *Contemporary American Philosophy*, ed. G. P. Adams y W. P. Montague, Vol. II, 1930, págs. 261-85; y "Social Philosophy and the American Scene" y "Materialism and Human Knowing" en *Philosophy for the Future*, ed. R. W. Sellars, V. J. McGill y M. Farber, 1949, págs. 61-75 y 75-106. — Véase R. R. Baker, "The Naturalism of R. W. Sellars", *The New Scholasticism*, XXIV (1950), 3-31 y 153-73. — A. J. Bahm, W. Sellars, R. M. Chisholm, J. Kuiper, W. Frankena, Marten ten Hoor, arts. y comentarios sobre R. W. S. en *Philosophy and Phenomenological Research*, XV (1954-1955), 1-97 [con bibliografía por C. E. Myers, págs. 98-103]. Precisiones del filósofo sobre estos comentarios en "My Philosophical Position: A Rejoinder", *ibid.*, 72-97.

SEMÁNTICA. El vocablo 'semántica' fue forjado por Michel J. A. Bréal para designar la ciencia que se ocupa de las significaciones de las palabras. La semántica es, según dicho autor, una parte de la lingüística o gramática general. A veces se ha usado, en vez de 'semántica' el término 'semasiología', pero el primero ha alcanzado el predominio entre los lingüistas. De un modo más preciso la semántica lingüística es definida como la ciencia que estudia las diversas relaciones de las palabras con los objetos designados por ellas, esto es, que se ocupa de averiguar de qué modo y según cuáles leyes las palabras se aplican a los objetos. Por eso, como escribe Américo Castro (Cfr. "La significación de las palabras", en *Lengua, Enseñanza y Literatura*, 1924, pág. 88), "la semántica debe definirse en realidad como la ciencia del *cambio de significación* [subrayado por nosotros] de las palabras".

La semántica lingüística es una ciencia empírica; la inducción es el método por ella usado para la formulación de sus leyes. Distinto, en cambio, es el objeto y los métodos de la semántica tal como ha sido elaborada por filósofos y lógicos. Hemos visto en el artículo sobre la semiótica (VÉASE) que la semántica ha sido definida por Charles W. Morris como una parte de la ciencia general de los signos: la que estudia las relaciones entre los signos y los objetos a los cuales pueden aplicarse los signos. Según Carnap, "si hacemos abstracción del que usa el lenguaje y analizamos solamente las expresiones y sus *designata* nos hallamos en el campo de la semántica". Por eso la semántica "contiene la teoría de lo que es usualmente llamado el significado de las expresiones, y de ahí los estudios que conducen a la construcción de un diccionario que traduce el objeto lenguaje en el metalenguaje" (V. METALENGUAJE). Lo mismo opina Tarski —que, con Carnap, es uno de los más significados semánticos del presente—: la semántica es una disciplina que trata de ciertas relaciones entre las expresiones de un lenguaje y los objetos a los cuales se refieren tales expresiones. Como la semiótica es un metalenguaje, se dice a veces que la semántica es una de las dimensiones de la semiótica; el estudio semántico es menos abstracto y formal que el sintáctico, pero más abstracto y formal que el pragmático. Las nociones estudiadas por la se-

mántica son nociones tales como las de verdad (v.), designación (v.), cumplimiento (de condiciones), definición (v.), nominación, denotación (v.), significación (v.), sinominia, aplicabilidad, etc. Por ejemplo, el enunciado: ''Si la masa de la Luna es menor que la masa de la Tierra, entonces los cuerpos sobre la Luna pesan menos que los cuerpos sobre la Tierra' es un enunciado verdadero' es una proposición cuyo estudio pertenece a la semántica. No todos los autores están de acuerdo, sin embargo, en considerar la semántica como un estudio unitario que se ocupa de las nociones mencionadas. Por ejemplo, Quine propone separar la semántica en dos provincias: la teoría de la significación y la teoría de la referencia. Según Quine, se podría llamar a la primera *semántica* si no fuese porque este mismo nombre es dado por Tarski y otros autores a lo que pertenece a la teoría de la referencia. Es, pues, mejor usar el nombre de teoría de la significación. Esta teoría examina, entre otros, los conceptos siguientes: significación, sinonimia (o identidad de significación), significado (o posesión de significación) y analiticidad (o verdad por virtud de la significación). En cuanto a la teoría de referencia, examina, siempre según el mismo autor, conceptos tales como los de nominación, verdad y denotación. Desde este punto de vista las paradojas semánticas (V. PARADOJA) pueden considerarse como paradojas de la teoría de la referencia.

El carácter menos abstracto y formal de la semántica con respecto a la sintaxis es admitido por casi todos los autores que se han ocupado de aquella disciplina. Sin embargo, podemos notar que algunos filósofos, como Leon Chwistek, usan el vocablo 'semántica' en un sentido que se parece mucho al de la sintaxis lógica y, por consiguiente, destacan más que otros los aspectos formales del estudio semántico. Por otro lado, hay autores que han empleado el término 'semántica' (o, mejor dicho, 'semántica general') en un sentido que no coincide ni con el de los lingüistas ni con el de los citados lógicos. El más destacado de tales autores es Alfred Korzybski (1879-1950), el cual ha definido la semántica general como una ciencia empírica que se ocupa del análisis de las reacciones vivas experimentadas por el sistema nervioso humano en la producción de un pensamiento que implica ciertas orientaciones o valoraciones y que, a su entender, no necesitan ser formalizadas. Korzybski ha predicado la necesidad de forjar un "sistema no-aristotélico", basado en un sistema "extensional e infinitamente valente" a diferencia de los sistemas aristotélicos, intensionales y bivalentes. El movimiento iniciado por Korzybski se concretó en la fundación del Instituto de Semántica General (1938, en Chicago, desde 1946 en Lakeville, Connecticut) y fue popularizado por diversos autores que, a imitación de Korzybski, quisieron convertir la semántica en una concepción general del mundo y en la base de una reforma de la sociedad y del hombre. No es sorprendente que los semánticos lógicos subrayaran la total ausencia de relación entre tal semántica general y su propia semántica. Así, Tarski ha declarado que "es acaso conveniente decir que la semántica tal como es concebida en este artículo [se trata de 'The Semantic Conception of Truth'; [véase bibliografía] es una disciplina modesta y sobria, que no tiene pretensiones de convertirse en una panacea universal para todos los males, imaginarios y reales, de la humanidad. No se hallará en la semántica ningún remedio para la caída de los dientes o las ilusiones de grandeza o los conflictos de clase. Y tampoco es la semántica un artificio destinado a demostrar que todo el mundo, excepto el que habla y sus amigos, dicen tonterías".

Volvamos ahora a la semántica de los filósofos y lógicos, es decir, a la elaborada, entre otros, por Tarski y Carnap, basándose en previas indagaciones de Leśniewski y Kotarbiński y en las aclaraciones de Morris. Es usual especificar diversos aspectos desde los cuales pueden llevarse a cabo los estudios semánticos. Carnap, por ejemplo, indica que la semántica puede ser descriptiva (o, como dice también Morris, aplicada) y pura. La semántica descriptiva trata, según Carnap, de "la descripción y análisis de las características semánticas, ya sea de algún lenguaje históricamente dado, como por ejemplo, el francés, o de todos los lenguajes históricamente dados en general", por lo cual puede hablarse respectivamente de semántica descriptiva especial y semántica descriptiva general. Esta semántica descriptiva coincide en gran parte con la semántica de los lingüistas; es una ciencia empírica cuyos objetos son hechos. La semántica pura, por su lado, trata de la construcción de un sistema de reglas semánticas, ya sea en relación con un lenguaje histórico dado o bien libremente inventadas. Por eso "las reglas de un sistema semántico, S, no son sino una definición de ciertos conceptos semánticos con respecto a S, como, por ejemplo, 'designación en S' o 'verdad en S' ", y por eso también "la semántica pura consiste en definiciones de esta clase y en sus consecuencias y, de consiguiente, es, en contradicción con la semántica descriptiva, enteramente analítica y sin contenido fáctico" (Cfr. *Studies in Semantics*, I, § 5). En general, se considera que la semántica se ocupa de sistemas de signos interpretados, a diferencia de la sintaxis, que estudia sistemas de signos no interpretados. Ahora bien, se ha discutido cuáles son las relaciones entre la semántica y la sintaxis. El propio Carnap ha aproximado considerablemente las dos ciencias al convertir la semántica en un estudio capaz de verificar interpretaciones de cálculos o en un instrumento lógico para la sistematización del conocimiento. Aunque esta sistematización había sido también efectuada por Aristóteles, lo fue solamente con respecto a la actividad lógica del sentido común y no con respecto a la actividad lógica inherente a los diferentes lenguajes científicos. Es posible inclusive un análisis combinado de sistemas semánticos y sintácticos. Carnap termina por definir un sistema semántico como "un sistema de reglas, formuladas en un metalenguaje y referidas a un objeto-lenguaje de tal clase, que las reglas determinan una *condición de verdad* para cada sentencia del objeto-lenguaje, es decir, una condición suficiente y necesaria para su verdad" (*op. cit.*, I, $ 7). Tales reglas son las de formación, las de designación y las de verdad. Las reglas de formación de un sistema, S, definen el término 'sentencia de S'; las reglas de designación definen la

'designación en S'; las de verdad, definen 'verdad en S' — el factor más fundamental del sistema.

Michel J. A. Bréal, *Essai de Sémantique, science des significations*, 1897. — Aifred Tarski, "Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik" (*Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*, fasc. III [1936], 1-8). — Íd., íd., "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 341-76, reimp. en antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, págs. 52-84 (trad. esp.: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *Antología semántica*, ed. Bunge, cit. *infra*, págs. 111-57). — M. Kokoszyńks, "Syntax, Semantik und Wissenschaftslogik" (*Actes*, etc. fasc. III [1936], 9-14). — Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958). — Íd., íd., *Signs, Language and Behavior*, 1946. — Stuart Chase, *The Tyranny of Words*, 1938. — Aifred Korzybski, *Science and Sanity. An Introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics*, 1941. — Irving J. Lee, *Language Habits in Human Affairs, An Introduction to General Semantics*, 1941. — Rudolf Carnap, *Studies in Semantics. I. Introduction to Semantics*, 1942; *II. Formalization of Logic*, 1943; *III. Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, 1947. — C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1944. — Francis P. Chisholm, *Introductory Lectures on General Semantics*, 1944. — Léon Chwistek, *La méthode genérale des sciences positives. L'esprit de la sémantique*, 1947. — G. Calogero, *Estética, semántica, istorica*, 1947, — Joseph G. Brín, *Introduction to Functional Semantics*, 1948. — A. W, Read, "An Account of the Word 'Semantics'", *Word*, IV (1948), 78-97. — H. Woodworth, *The Nature and Technique of Understanding*, 1949. — A. Rapoport, *Science and the Goals of Man. A Study in Semantic Orientation*, 1950. — Stephen Ullmann, *The Principies of Semantics*, 1951, 2» ed., 1957. — íd., íd., *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*, 1962. — P. Filiasi Carcano, E. W. Beth, A. Pap, G. Bergman, M. Lins, C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, F. H. Heinemann, E. Paci, R. Sabarini, E. Minkowski, J. Wyrsch, F. Barone, artículos en número especial de *Archivio di filosofia*, 3 (1955), sobre cuestiones semánticas. Pierre Guiraud, *La sémantique*, 1955 (trad. esp.: *La semántica*, 1960) [Breviarios, 153]. — Joseph G. Kemeny, "Semantics as a Branch of Logic", *Encyclopaedia Britannica*, ed. de 1956, Vol. 20, págs. 313-313D; ed. de 1957, íd. — R. Feys, "Quelques remarques sur la sémantique" *Revue philosophique de Louvain*, LIV (1956), 605-25. — Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth*, 1957. — Wolfgang Stegmüller, Das *Wahrheitsproblem in die Idee der Semantik; eine Einfürung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, 1957. — Hans Regnéll, *Semantik. Filosofiska och språkvetenskapliga grundfrågor inom betydelsaläran*, 1958 (*Semántica. Problemas básicos filosóficos y lingüísticos dentro del estudio de la significación*). — W. van O. Quine, *Word and Object. Studies in comunication*, 1960. — Paul Ziff, *Semantic Analysis*, 1960. — Albert Upton, *Design for Thinking*, 1961. — Richard M. Martin, *Intensión and Decision*, 1963. — Los trabajos anteriores han sido enumerados por orden cronológico y comprenden tantos estudios lógicos corno lingüísticos y psicosociales. Antología de artículos sobre cuestiones semánticas en el sentido de la lógica y la filosofía del lenguaje: L. Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language*, 1953. — Antología en español de trabajos de B. Russel, R. Carnap, W. v. Quine, M. Black, A. Kaplan, C. Hempel, A. Tarski, E. Nagel, N. Goodman, R. M. Martin, N. L. Wilson, M. Bunge, *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge.

SEMASIOLOGÍA. Véase ALETIOLOGÍA, SEMÁNTICA, SEMIÓTICA.

SEMEJANZA (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

SEMEJANZA. SIMILARIDAD. Estos dos términos pertenecen a un grupo de vocablos por medio de los cuales se expresan relaciones — vocablos tales como 'igualdad', 'identidad', 'diferencia', 'homogeneidad', etc. *Grosso modo* puede decirse que dos o más entidades son semejantes entre sí, o similares, cuando no son idénticas, ni son iguales, ni son distintas, pero poseen a la vez algo igual y algo distinto. Aunque dos entidades semejantes pueden ser homogéneas, se suele considerar que lo homogéneo (VÉASE) no es siempre equiparable a lo semejante. En efecto, dos entidades pueden ser semejantes sin pertenecer a la misma especie.

La relación de semejanza varía mucho según las entidades que se consideren. No es lo mismo decir, por ejemplo, que dos figuras geométricas son semejantes, o que el hombre es semejante a Dios en el sentido de haber sido creado por Dios, según el *Génesis*, a su "imagen y semejanza". Por otro lado, aun cuando se sepa qué concepto de semejanza se usa en un caso determinado, es necesario todavía saber en qué las entidades consideradas son semejantes. Sin pretender agotar las especies de semejanza, anotaremos algunos tipos de semejanza que puedan ayudar a comprender mejor esta noción.

Por un lado, podemos hablar de semejanza cuando, dada una entidad, A, la entidad semejante, B, es una especificación de A. En tal caso B es semejante a A por poseer ciertas propiedades subordinadas de A.

Por otro lado, puede hablarse de semejanza en el sentido de la imagen, es decir, cuando una entidad, A, es considerada el original del cual B sea una copia identificable por referencia a A.

También puede hablarse de semejanza cuando hay una correspondencia entre dos entidades, A y B, tal que a ciertos elementos estructurales de A corresponden ciertos elementos estructurales de B aun cuando A y B sean de distinta especie o sean entidades en todo lo demás distintas. Por ejemplo, se puede hablar de semejanza al referirse a la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, la conciencia y la realidad, el alma y el mundo, etc.

Finalmente, la semejanza puede ser equiparable a una especie de simpatía (VÉASE) que una entidad tiene con respecto a otra. A esta noción de semejante se refirieron los antiguos, especialmente los estoicos al proclamar que τὸ ὁμογενὲς πρὸς τὸ ὁμογενές' lo semejante aspira a lo semejante, o que *simile similibus curantur*, las cosas semejantes se curan por medio de otras semejantes, etc.

SEMIOGRAFÍA. Véase SEMIÓTICA.

SEMIOSIS. Véase SEMIÓTICA.

SEMIÓTICA. En la Antigüedad el vocablo 'semiótica' fue usado con frecuencia para designar la parte de la medicina que se ocupaba de interpretar los signos de las enfermedades y que abarcaba la diagnosis y la prognosis. Así, por ejemplo, encontramos en Galeno la expresión σημειωτική τέχνη. En algunas ocasiones se usaba el término 'semiosis'; así, en Filodemo de Gadara, el cual empleaba σημείωσις en el sentido de "inferen-

cia de un signo". En general, la teoría de los signos o semiótica tuvo un gran desarrollo en la época antigua: en los sofistas, en Platón, en Aristóteles, en los estoicos, en los epicúreos y en los escépticos encontramos muchos análisis semióticos y hasta una clara percepción —especialmente visible en los estoicos y escépticos— de la importancia de la semiótica dentro de la filosofía. También en la Edad Media encontramos un considerable desarrollo de los estudios semióticos entre los lógicos, gramáticos especulativos y cultivadores de la llamada *scientia sermocinalis*. La semiótica ha sido asmismo cultivada en la época moderna por autores como Leibniz y Locke. Este último consideraba la σημειωτική como equivalente a la lógica en tanto que teoría de los signos verbales; es posible que (como propone L. J. Russell) Locke tomara el término de John Wallis (en la edición por este autor de la *Harmónica* de Ptolomeo, Oxford, 1682, donde indica que el vocablo σημειωτικ fue usado por algunos griegos en el sentido de notación musical). Johann Heinrich Lambert llamó *Semiotik* a un sistema primario (metafísico) de signos que proporcione el fundamento a todo ulterior sistema lingüístico, incluyendo los sistemas de los lenguajes naturales; la semiótica constituye una parte del *Neues Organon*. En la época más reciente las investigaciones semióticas han sido muy abundantes: Peirce, Ogden y Richards (estos últimos basándose en la doctrina de los signos de Bentham), Charles W. Morris y muchos lógicos contemporáneos han desarrollado no solamente los estudios semióticos, sino que también han considerado el término 'semiótica' como central en muchas investigaciones lógicas y filosóficas. Nos referiremos en el resto del artículo principalmente al uso del vocablo 'semiótica' en varios autores contemporáneos y a las definiciones hoy día más corrientes de 'semiótica'.

'Semiótica' designa, según Morris, la ciencia general de los signos (V. SIGNO). Términos básicos usados en semiótica son, según el mismo autor, los siguientes: 'intérprete' (u organismo para el cual algo es un signo); 'interpretante' (o disposición de un intérprete para responder al estímulo provocado por un signo mediante ciertas secuencias pertenecientes a un complexo behaviorista); *denotatum* [de un signo] (o lo que permite llevar a cabo las mencionadas secuencias); 'denotación' (o hecho de que un signo denote un *denotatum*); *significatum* [de un signo] (o condiciones tales que lo que las cumple es un *denotatum*); 'significación' (o hecho de que un signo signifique un *significatum*). Morris considera que hay dos tipos de semiótica: la *mentalista* [psicológica] (según la cual el intérprete del signo es el espíritu y el interpretante es un concepto) y la *conductista* (según la cual el intérprete es un organismo y el interpretante es una secuencia conductista [behaviorista]). El tipo de semiótica propugnado por el mencionado autor es el segundo.

Hay acuerdo casi general en subdividir la semiótica en tres partes: la sintaxis (v.), la semántica (v.) y la pragmática (v.). La sintaxis se ocupa de los signos con independencia de lo que designan y significan; se trata, por lo tanto, de un estudio de las relaciones de los signos entre sí. La semántica se ocupa de los signos en su relación con los objetos designados. La pragmática se ocupa de los signos en su relación con los sujetos quelos usan. En la literatura lógica es corriente considerar la semiótica como un metalenguaje (v.). Las tres partes o ramas de la semiótica se explican por el hecho de que los metalenguajes tienen tres dimensiones: la sintáctica, la semántica y la pragmática. Advertiremos, sin embargo, que esta división no es aceptada por todos los lógicos. Algunos arguyen que la línea de separación entre la semántica y la pragmática no está bien definida. Otros (entre ellos, Haskell B. Curry) indican que ninguna de las disciplinas antes propuestas se encarga de examinar las propiedades descriptivas de los símbolos como tales. Un ejemplo de tales propiedades son los signos diacríticos que se usan en ciertos lenguajes naturales. A tal fin, Curry propone una disciplina llamada *semiografía* (término empleado también en medicina). Según ello, la semiótica tendría como ramas la semiografía, la sintaxis, la semántica y la pragmática.

Se distingue con frecuencia entre la semiótica lógica y la semiótica no lógica; un ejemplo de esta última puede ser la estética. Morris propone una división de la semiótica en pura (o semiótica que elabora un lenguaje para hablar acerca de los signos) y descriptiva (o semiótica que estudia signos ya existentes), pero tal división no es aceptada por todos los lógicos o semióticos. El mismo autor distingue entre la semiótica como ciencia de los signos, y la semiosis como el proceso en el cual algo opera como un signo, proceso que la semiótica se propone dilucidar. Se trata, empero, de una distinción que solamente tiene sentido dentro de una concepción behaviorista del estudio semiótico y que no necesita ser adoptada por los semióticos lógicos. Se ha planteado el problema de si, además de los problemas propios de las distintas ramas de la semiótica, hay problemas específicos de la propia semiótica, las llamadas *cuestiones semióticas*. Morris se inclina por la afirmativa, y algunos autores (como Warner Arms Wick) llegan a la conclusión de que el estudio de tales cuestiones semióticas generales puede (y aun debe) conducir al tratamiento de problemas que se hallan fuera del alcance del análisis lógico. Sin embargo, la mayor parte de autores rechaza que haya cuestiones semióticas generales (o adopta, como Curry, la opinión de que hay otra rama de la semiótica además de las ya tradicionales); según ello, el vocablo 'semiótica' no es sino el vocablo común para designar la investigación de las cuestiones analizadas en la sintaxis, la semántica y la pragmática.

Véase Ch. W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958). — Íd., íd., *Signs, Language, and Behavior*, 1946. — W. A. Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942. — La referencia a Filodemo en E. y A. De Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference*, 1941 [Philological Monographs of the American Philological Association, 10]. — Véase asimismo L. J. Russell, "On the Term Σημειωτική in Locke", *Mind*, N. S. XLVIII (1939) 405-6. — Norman Kretzmann, *Semiotic and Language Analysis in the Philosophies of the Enlightenment*, 1953 [tesis, manuscrito: contiene como introducción una historia de las investigaciones semióticas desde los griegos]. — Otras obras sobre concepto y definiciones de semiótica en la bibliografía de los artículos SEMÁNTICA, SINTAXIS, SIGNO,

SÍMBOLO Y SIMBOLISMO. — Referencias a las dimensiones semióticas de los metalenguajes, en todos los manuales de lógica simbólica.

SEMIPELAGIANISMO. Véase PELAGIANISMO.

SÉNECA (LUCIO ANNEO) [LUCIUS ANNAEUS SÉNECA] (*ca.* 4-65) nació en Córdoba y vivió en Roma, en la corte de Calígula y de Claudio y luego en la de Nerón, de quien fue preceptor y por orden del cual se suicidó. Figura capital del llamado "estoicismo nuevo" o "estoicismo de la época imperial romana", Séneca siguió por lo común las enseñanzas de los viejos estoicos, manifestándose, como éstos, "determinista" y "corporalista". Sin embargo, hay en Séneca no sólo un "tono" propio, que distingue su estoicismo del de otros pensadores de la misma escuela, sino también numerosos pensamientos propios por medio de los cuales cualifica su estoicismo. Por lo pronto, Séneca ensalzó el conocimiento de las "cuestiones naturales" y escribió sobre ellas, pero por un lado las "cuestiones naturales" aparecen como distintas de las "cuestiones morales" y por el otro lado aparecen como "separadas" de ellas. En todo caso, el "tono" propio de Séneca es de carácter moral, con acentos religiosos que se aproximan al teísmo y que han sido en parte la causa de la idea de un Séneca a la vez estoico y cristiano — idea que quiso justificarse mediante una supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo. La filosofía es, pues, para Séneca fundamentalmente "asunto práctico", es decir, asunto encaminado primordialmente al "bien vivir", lo que quiere decir no el alcanzar goces o placeres, sino la verdadera felicidad, la cual es paz y tranquilidad del ánimo. Esta paz y tranquilidad tienen que ser "permanentes" para que tengan algún valor. Pero a tal efecto es menester que el hombre se contente con lo que "tiene a mano", *ad manum*, sin buscar lo externo. Cierto que Séneca no rechaza siempre "las cosas externas", pero ello es sólo en tanto que estas cosas pueden contribuir a dicho "bien vivir". Cuando tal no ocurre, es mejor prescindir de ellas y atenerse a lo que uno tiene "en sí mismo". Las "cosas externas" en este caso son no solamente los bienes materiales, sino también los conocimientos que no contribuyan a la paz del ánimo. Conocer es fundamentalmente conocer y realizar el bien; el único sentido de la filosofía radica en su función docente, en ser, o poder ser, una enseñanza para la vida humana, y a través de ello un remedio y un consuelo.

Cuando tales remedio y consuelo no se hallan en la filosofía estoica, Séneca parece dispuesto a buscarlos en otras filosofías: en los epicúreos, en los cínicos, en los platónicos, en los escépticos. Por este motivo el pensamiento de Séneca ofrece con frecuencia un carácter "ecléctico". Si el saber es saber resignarse, todo saber que contribuya a la resignación y, en último término, a la tranquilidad, es aceptable. Pero no sólo los estoicos, sino también filósofos de otras escuelas, habían enseñado que el verdadero sabio debe dominarse a sí mismo, separarse del vulgo o vivir en el vulgo como si no estuviera en él, es decir, sin sentirse atraído por sus pasiones, sus necesidades y sus curiosidades. Ello no quiere decir que el verdadero sabio, al retirarse, tenga que menospreciar a los demás; en rigor, tiene que socorrerlos en la medida de lo posible. Esto se hace principalmente mediante la clemencia — que no es todavía compasión o simpatía. Se ha discutido al respecto hasta qué punto hubo en Séneca una benevolencia y hasta una caridad de tipo cristiano. A nuestro entender, no la hubo sino mínimamente y no por "dureza de corazón", sino por las exigencias de la actitud estoica, caracterizada en su caso por el desapego.

Para los fragmentos, véase la edición de F. Haase, 1853 (reimpresa en 1902). — Véase también Bertil Axelson, *Neue Senecastudien. Textkritische Beiträge zu Sénecas Epistulae Morales*, 1939 [Lunds Universitets Årskrift, N. F. Adv. 1, Bd. 36, Nr. 1]. — Para el problema de la cronología y autenticidad de los escritos: A. Gercke, *Seneca-Studien*, 1896 [Jahrbücher für klassische Philologie. Supp. 22]. — K. Münscher, *Sénecas Werke Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit*, 1923 (*Philologus*, Supplbd. XVI, I). — Vocabulario filosófico por A. Pittet, *Lexique de la terminologie philosophique de Sénéque*, fasc. 1, 1935. — Trad. al esp. de *Obras completas* de Séneca por Lorenzo Ribert, 1943, 2ª ed., 1957. — Antología de textos en castellano con introducción: María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, 1943. — Sobre Séneca véase: E. Caro, *Quid de beata vita senserit Séneca* 1852 (tesis). — F. L. Böhm, *Annäus Séneca und sein Wert auch für unsere Zeit*, 1856. — E. Gouguel, *Sénéque*, 1868. — E. Probst, *L. A. Séneca aus seinen Schriften*, 1879. — J. Pit, *La mort et la de future dans Sénéque* (1884) tesis. — G. Müller, *De L. A. Séneca quaestionibus naturalibus*, 1888. — K. Praechter, *Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung*, 1884. — P. Hochart, *Études sur la vie de Sénéque*, 1885. — W. Ribbeck, *L. A. Séneca, der Philosoph und sein Verhaltnis zu Epikur, Plato und dem Christentum*, 1887. — F. Becker, *Die sittlichen Grundanschauungen Sénecas. Ein Beilrag zur Würdigung der stoischen Ethik*, 1893. — S. Rubin, *Die Ethik Sénecas in ihrem Verhaltnis zur alteren und mittleren Stoa*, 1901 (Dis.). — E. Badstübner, *Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosophischen Schriften Sénecas*, 1901. — F. von Hagen, Zur *Metaphysik des Philosophen L. A. Seneca*, 1905 (Dis.). — Ch. Burnier. *La morale de Sénéque et le néostöicisme*, 1909 (Dis.). — E. Howald, *Die Weltanschauung Sénecas*, 1915 (Neue Jahrbücher für klass. Altertum, 35). — E. Bickel, *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta*, 1915. — E. Albertino, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénéque*, 1923. — E. Gentile, I *fondamenti metafisici della morale di Séneca*, 1932. — U. Knoche, *Der Philosoph Séneca*, 1933. — E. Holler, *Séneca und die Seelenteilungslehre und die Affcktenpsychologie der mittleren Stoa* 1934. — L. Astrana Marín, *Vida general y trágica de Séneca*, 1947. — J. F. Yela, *Séneca*, 1947. — P. Grimal, *Sénéque, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1948. — André de Bovis, *La sagesse de Sénéque*, 1948. — J. Artigas, *Séneca: la filosofía como formación del hombre*, 1952. — Juan Carlos García-Borrón Moral, *Séneca (/ los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo*, 1956 [bibliografía, págs. 277-82]. — Íd., íd., "Más de Séneca y de senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica", *Revista de Filosofía* [Madrid], XX (1961), 217-29.

Además de las tragedias y de la *Apokolokyntosis* sobre el emperador Claudio, se deben a Séneca los escritos de ciencias naturales —*Naturalium quaestionum libri septem*—, y los escritos morales —*Dialogorum libri duodecim*— que comprenden: *Ad Lucilium de Providentia*. — *Ad Serenum de constantia sapientis*. — *Ad Novatum de ira*. — *Ad Marciam de consolatione*. — Ad *Gallionem de*

vita beata. — *Ad Serenum de otio.* — *Ad Serenum de tranquillitate animi.* — *Ad Paulinum de brevitate vitae.* — *Ad Polybium de consolatione.* — *Ad Helviam matrem de consolatione,* así como los escritos Ad *Aebutium Liberalem de beneficiis, Ad Neronem Caesarem de clementia,* y las 124 *Epistolae morales a* Lucilio. — Las ediciones de Séneca son muy numerosas; la más usada hoy —en lo que toca a los textos filosóficos— es la de la Bibliotheca Teubneriana, en 4 vols., 1905 y sigs. También son muy numerosas las ediciones de textos separados y las traducciones.

SENSACIÓN. El término griego αἴσθησις, que se traduce usualmente por varios significados, entre ellos los siguientes: percepción de ciertas cualidades dadas a los sentidos, o formadas por los sentidos, como cuando se habla de la sensación de los colores, de los sonidos, etc.; las cualidades mismas llamadas "sensibles"; el hecho de sentir, especialmente el sentir globalmente, como ocurre con el sentido que por tal razón se llama "sentido común"; el conjunto de operaciones elementales, o supuestamente elementales, que permiten aprehender los "sensibles", etc. En todos estos casos la sensación se distingue del pensamiento, lo cual no significa que se oponga a él; en rigor, puede inclusive concebirse el pensamiento como una especie de "prolongación" de las sensaciones, o cuando menos como una cierta "transformación" de las sensaciones.

La multiplicidad de significados de 'sensación' —o, más exactamente, del término griego αἴσθησις— no se debe siempre a la ambigüedad de dicho término. En muchos casos se debe a que αἴσθησις tenía un significado más amplio que 'sensación'. Ello sucede inclusive en autores que, por razones diversas, consideraron la sensación como un modo inferior de conocimiento, y hasta negaron que fuera propiamente "conocimiento". Así, por ejemplo, Platón afirmaba, frente a los sofistas, que la sensación —la "percepción sensible"— no proporciona verdadero conocimiento ni siquiera de las cosas sensibles. En efecto, la sensación puede aprehender un color, pero no puede decir si el color aprehendido es similar o no a la percepción sensible de otro color. Pero si la sensación no es conocimiento en Platón tiene un alcance mayor del que solemos dar nosotros a la sensación, pues abarca lo que llamamos "percepción" y, en general, toda aprehensión que no sea de naturaleza intelectual. Esta amplitud del significado de 'sensación' es todavía más patente en Aristóteles. Según Ortega y Gasset "defraudamos un poco el sentido aristotélico de este primer contacto de la mente con la cosa al traducir αἴσθησις por sensación. La actual terminología psicológica se nos interpone. La noción aristotélica de 'sensación' es mucho más amplia que la actual, y tenemos que sinonimizarla con toda una serie de términos hoy en uso. Sensación es la *sensación* de color o de sonido; pero es también la *percepción* de una cosa singular y lo es también la *representación* de movimiento y reposo, figura y magnitud, número y unidad. Sensación es asimismo la función mental en virtud de la cual decimos ante un encerado: 'Esto ahí es un triángulo" *(op. cit. infra,* págs. 167-8). Ortega y Gasset mantiene, además, que la noción de sensación en Aristóteles es no sólo amplia, sino básica como fuente de conocimiento, y señala que el Estagirita entiende inclusive la inteligencia como una especie de "sensación", por cuanto tal "suprema facultad de la mente" procede a "tomar contacto" o "tocar", θιγγάνειν, lo inteligible *(op. cit.,* pág. 173). Es lo que Ortega y Gasset llama "el sensualismo en el modo de pensar aristotélico."

Admítase o no tal sensualismo en un sentido radical, es cierto que Aristóteles y casi todos los autores llamados "empiristas" —y *a fortiori* los que se adhieren a un sensualismo (VÉASE)— parten de la sensación por lo menos en tanto que mantienen el *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (VÉASE). Esto no significa que tales autores sin excepción conciban la inteligencia como "mera prolongación" de la sensación, inclusive entendiendo esta última en un sentido muy amplio. En este respecto se encuentran en el curso de la historia de la filosofía muy diversas posiciones.

En diversos artículos (por ejemplo, ESPECIE, PERCEPCIÓN; SENSIBLE, "SENSIBLES"; SENTIDO [ad finem]; SENTIDO COMÚN; SENTIDOS [DATOS DE LOS]) nos hemos referido al problema de la naturaleza y formas de la sensación. Recordaremos o completaremos aquí las informaciones allí proporcionadas.

Aun si estimamos que hay un significado bastante común de 'sensación' en los autores griegos —tanto en los que fundan el conocimiento, o parte importante de él, en la sensación, como en los que niegan que las sensaciones engendren conocimiento—, hay de todos modos diferencias en los modos como se precisa el concepto de αἴσθησις. Así, por ejemplo, Diógenes Laercio (VII, 51-53) indica que los estoicos hablaban de 'sensación', αἴσθησις, en tres sentidos: como una corriente que va de la parte principal del alma (el ἡγεμονικόν) a los sentidos, αισθήσεις ; como la aprehensión, κατάληψις por medio de los sentidos o aprehensión sensible; como los órganos de los sentidos. Además, llaman sensación a la actividad de estos órganos. Pero lo fundamental en la noción estoica de sensación es la aprehensión mediante "incidencia" sensible (contacto con las cosas sensibles), en el curso de cuya actividad se aprehenden semejanzas, diferencias, etc. En gran medida la noción estoica y la aristotética van de consuno. Por otro lado, los neoplatónicos, y especialmente Plotino, entendían por 'sensación' percepción de cosas externas al alma *(Enn.,* V, iii, 2); las sensaciones producen ilusiones, pero permiten, con la ayuda de la inteligencia, el juicio (*Enn.*, IV, ix, 3). Las sensaciones, dice Plotino, no son "la guía" de que hablan, y que ensalzan, los estoicos, pues son, en último término, "oscuros pensamientos" (*Enn.*, VI, vii, 7). Sin embargo, hay una forma de la sensación que procede del sujeto sintiente y de lo sentido (*Enn.*, VI, i, 9), de modo que no todo es "indeterminado" y "caótico" en la sensación.

Entre las cuestiones que se han suscitado respecto a la sensación figuran las dos siguientes: la relación entre la sensación —y, en general, las llamadas "potencias sensibles" o "sensitivas"— y otras operaciones o facultades; y el objeto propio de la sensación.

Estas dos cuestiones fueron examinadas ya por autores antiguos y han sido objeto de debates hasta el presente. Nos hemos referidos ya antes a algunas de las posiciones adoptadas respecto a la primera cuestión. Agreguemos que durante la Edad Media hubo por lo menos dos grandes doctrinas sobre tal cuestión. Una de es-

tas doctrinas puede llamarse "platónico-agustiniana" y consiste, *grosso modo*, en considerar la sensación —según había hecho ya Plotino— como uno de los modos como el alma usa el cuerpo. Ello no quiere decir que las sensaciones tengan exclusivamente su origen en el alma; las sensaciones son aprehensiones de cosas sensibles. Pero tales aprehensiones no serían posibles si fueran independientes del alma. Así, las sensaciones surgen porque las cosas externas ("sensibles") actúan sobre los órganos de los sentidos. Pero las sensaciones no son simplemente "sensibles"; en todo caso, son "sensibles" en tanto que aprehendidas y, por tanto, "conocidas". Por estos motivos, en la tradición platónico-agustiniana (en muchos respectos, mucho más "agustiniana" que "platónica") la sensación, aunque de origen corporal, o hecha posible por medio de órganos corporales, es también "anímica": la sensación es, en último término, sensación del alma. La otra doctrina puede llamarse "aristotélico-tomista" y consiste, grosso *modo*, en incluir en la sensación o "potencias sensibles" todo conocimiento proporcionado tanto por los sentidos externos (como los de los órganos de los sentidos, pero también los que experimentan placer, dolor, bienestar, malestar, etc.) como por los sentidos internos (como la imaginación, la memoria y el sentido común). La sensación no es aquí uno de los modos como el alma usa el cuerpo, pero es el punto de partida para el ejercicio de las llamadas "potencias intelectuales", las cuales proceden a las operaciones de la abstracción. Se habla, ciertamente, de "alma sensitiva", pero se trata entonces del alma como una de las "potencias".

En cuanto a la cuestión del objeto propio de la sensación, hemos tratado este problema principalmente en el artículo SENTIDOS (DATOS DE LOS). Agregaremos aquí que este problema fue claramente planteado por Demócrito al indicar que "las sensaciones son por convención". Esto quiere decir, a su entender, que en los objetos mismos no hay cualidades sensibles —sólo hay las llamadas "cualidades primarias"—, de modo que son los sentidos los que forman las sensaciones. Otros autores, en cambio, estimaron que los sentidos aprehenden directamente las cualidades sensibles, y otros, por fin, trataron de encontrar una forma de las cualidades sensibles — por ejemplo, las llamadas "especies sensibles", de que hemos tratado asimismo en el artículo ESPECIE.

Gran parte de los problemas relativos a la sensación tal como fueron tratados por los filósofos modernos arrancan de las cuestiones de que hemos hecho estado. Así, por ejemplo, los modos como varios autores definieron la sensación corresponden a una noción de sensación como una especie de "atenuación" de las potencias intelectuales. Tal ocurre con las concepciones de Descartes —la sensación es "un modo confuso de pensar"— y de Leibniz — la sensación es "una representación confusa". En general, fue típico de los "racionalistas" otorgar un lugar subordinado a la sensación en la estructura del conocimiento. Los empiristas, en cambio, destacaron la importancia de lo sensible. Hemos tratado este punto en los artículos dedicados a autores como Hobbes, Locke, Berkeley y Hume, y en particular en el artículo consagrado a estos dos últimos filósofos. Ello no quiere decir que todos ellos trataran la sensación — y lo sensible— del mismo modo; basta advertir la diferencia considerable que hay al respecto entre el idealismo sensualista de Berkeley y el fenomenismo de Hume. Pero se advierte en las corrientes empiristas una definida tendencia hacia lo que se ha llamado "sensacionismo" y también "sensualismo". Kant acogió una parte de esta tendencia al señalar que, en un sentido, lo real, es lo que corresponde a las condiciones de la sensación. Pero esta correspondencia se halla situada en el primer plano del conocimiento, cuando todavía no ha intervenido la capa trascendental. Para autores como Condillac (VÉASE) y direcciones afines, la sensación cobra un significado central. Condillac trató de derivar todas las formas del conocimiento a partir de la sensación. Lo mismo ha ocurrido en varias formas del sensacionismo y fenomenismo contemporáneos, como lo muestra el ejemplo de Ernst Mach (VÉASE). Ahora bien, el sensacionismo o sensualismo de este último es de carácter "neutralista" (véase NEUTRALISMO). En efecto, la sensación es aquí un elemento neutral que, si bien permite "construir" la realidad, no es él mismo una determinada especie —física o psíquica— de realidad.

J.-P. Sartre ha criticado todas las teorías de la sensación elaboradas hasta la fecha. Estas teorías pueden clasificarse grosso *modo* en dos grupos: las que suponen que las sensaciones responden a la naturaleza objetiva de los estímulos productores de sensación, y las que declaran que las sensaciones son relativas a los órganos sensibles. Aparentemente, cada una de estas teorías afirma algo bien definido; sin embargo, a poco que se examinen se advierte que la una conduce a la otra. En efecto, se parte, según Sartre, de un realismo de lo percibido del exterior; se pasa luego a interiorizar las sensaciones, y se termina por hacer de éstas el fundamento del conocimiento del mundo externo. O bien se parte de sensaciones para verificar la realidad externa del aparato fisiológico base de la sensación, aparato que se declara fundar la subjetividad de las sensaciones. La sensación se convierte entonces —lo que Sartre critica especialmente— en una entidad híbrida entre lo subjetivo y lo objetivo (*op. cit. infra*, pág. 377).

Ha sido corriente distinguir entre sensación y percepción (VÉASE), considerándose esta última como un complejo de sensaciones o bien como la coincidencia de la sensación. Sin embargo, esta distinción ofrece muchas dificultades, pues la sensación puede ser concebida asimismo como una percepción de cualidades sensibles. Se ha discutido en la época moderna con frecuencia la cuestión de la correlación o falta de correlación entre estímulo y sensación. Una de las doctrinas más conocidas al efecto es la que hemos tratado en el artículo ENERGÍA ESPECÍFICA DE LOS SENTIDOS. Según algunos autores, como Johannes Müller, no hay correlación estricta entre estímulo y sensación, porque varios estímulos distintos pueden producir la misma sensación, y un mismo estímulo puede producir sensaciones distintas. Según Helmholtz, que se apoyaba en la teoría de la energía específica de los sentidos, las sensaciones pueden ser consideradas como signos de realidades externas. Entre la sensación (sensación-signo) y el estímulo (estímulo-realidad) existe, según Helmholtz, el mismo tipo de correlación que hay entre las letras y los sonidos que representan.

Se ha discutido a veces el problema

de la naturaleza y formas de las llamadas "sensaciones corporales". Unos han indicado que derivan de estímulos externos, correspondiendo su cualidad a la de tales estímulos. Otros señalan que se trata de impresiones de acontecimientos físicos que tienen lugar en el cuerpo. En cuanto a las formas o tipos de tales sensaciones, mencionaremos la teoría de D. M. Armstrong (*op. cit. infra*) según la cual puede hablarse de dos clases de sensaciones corporales: sensaciones del tipo de la sensación de calor, de presión, de movimiento, etc., y sensaciones del tipo de los dolores, escozores, sensaciones eróticas, etc. La primera clase de sensaciones, que Armstrong llama "transitivas", se caracterizan por la posibilidad de distinción entre la causa de la sensación y la sensación. Así, puede distinguirse entre el calor y la sensación de calor. La segunda clase de sensaciones, que el citado autor llama "intransitivas", se caracterizan por la imposibilidad de tal distinción. Así, no puede distinguirse entre un dolor y la sensación del dolor: el dolor *es* la sensación del dolor. Puede advertirse que, conscientemente o no, Armstrong trata aquí de resolver la cuestión del grado (relativo) de intencionalidad de las sensaciones a que se habían referido autores como Brentano, Stumpf y Scheler. Hemos tratado más detalladamente este punto en el artículo SENTIMIENTO, al hablar de lo que Scheler llamó "sentimientos sensibles".

Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886 (2* edición, con el título: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1900 (trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, 1925). — Gédéon Gory, *L'immanence de la raison dans la connaissance sensible*, 1896.—A. Messer, *Empfindund und Denken*, 1908. — H. Hoffmann, *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff*, 1912. — Paul Hoffman, *Empfindung und Vorstellung. Ein Beitrag zur Klärung psychologischer Grundbegriffe*, 1919 [*Kantstudien*, Ergänzungshefte 47]. — Carl Stumpf, *Empfindung und Vorstellung*, 1918 [Abhandlungen Berliner Ak. der Wiss.]. — Íd., íd., *Gefühlund Gefühlsempfindung*, 1928. — Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation*, 2 vols., 1928-1934. — Pierre Salzi, *La sensation. Étude de sa genése et de son rôle dans la connaissance*, 1934. — Íd., íd., *La genése de la sensation dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Protagoras, Platón et Aristote*, 1934. — Charles Hartshorne, *The Philosophy and Psychology of Sensation*, 1934. — I. Hedenius, *Sensationism and Theology in Berkeley's Philosophy*, 1936. — Jean Nogué, *La signification du sensible*, 1937. — Íd., íd., *Esquisse d'un systéme des qualités sensibles*, 1943. — Edgard-Maurice Wolff, *La sensation et l'image*, 1943 (tesis). — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la nada*, 1950). — Henri Piéron, *La sensation, guide de vie*, 2» ed., 1955. — José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 1958. — D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception*, 1961. — D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World*, 1961. — Íd., íd., *Bodily Sensations*, 1962. — J. L. Austin, *Sense and Sensibilita*, 1962 [según reconstrucción de G. J. Warnock]. (Véase SENTIDOS [DATOS DE LOS]). — Peter Alexander, *Sensationalism and Scientific Explanation*, 1963. — Véase también bibliografía de PERCEPCIÓN.

SENSACIONISMO. Véase MACH, SENSACIÓN, SENSUALISMO.

SENSIBILIA COMMUNA. Véase SENSIBLE, "SENSIBLES".

SENSIBILIDAD se dice de la capacidad de recibir sensaciones, de la facultad de distinguirlas y de todos los actos sensibles mentales, en los cuales no solamente se incluyen las sensaciones, mas también los estados afectivos, activos o pasivos. La sensibilidad se opone a veces al entendimiento, pero mientras para unos semejante oposición existe sólo en virtud de la menor conciencia y claridad de las operaciones sensitivas, para otros se trata de dos planos diferentes y autónomos o relativamente autónomos. Para Kant, la sensibilidad es "capacidad (receptividad) de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad, y ella únicamente es la que nos ofrece las intuiciones, pero sólo el entendimiento los concibe y forma los conceptos. No obstante, todo pensamiento debe referirse, en último término, directa o indirectamente, mediante ciertos signos, a las intuiciones y, por consiguiente, a la sensibilidad, pues ningún objeto puede sernos dado de otra manera". (*K. r. V.*, A 19, B 33). En el plano de la sensibilidad se efectúa la unificación de las sensaciones mediante las formas puras de la intuición (espacio y tiempo), llamadas por Kant "formas más puras de la sensibilidad".

En sentido distinto del anterior ha empleado Alfred N. Whitehead el término 'sensibilidad' (*feeling*). Para él, la sensibilidad no es un simple fenómeno psíquico; es, en el sentido más amplio, la forma de relación entre las "entidades actuales" que constituyen el fondo del ser. Por lo tanto, la sensibilidad es como las representaciones leibnizianas, pero con la diferencia que va de la mónada cerrada a la abierta. Así puede decirse que toda realidad posee e inclusive es esencialmente sensibilidad. El sentir y el ser sentido o, como en ciertos pasajes de Bergson sobre la percepción pura, el percibir y ser percibido, constituyen de este modo la actividad de un ser que abarca lo físico y lo psíquico y que fundamenta una esencial interdependencia "sensible", no sólo de lo primero con lo segundo, sino aun de lo físico con lo físico. Sin embargo, tal concepción no debe confundirse con la de un sujeto o ser que sienta o posea sensibilidad; la sensibilidad no es para Whitehead el haber de un ser, sino lo que en cierto modo constituye el acto cuya finalidad es el sujeto o ser sensible.

SENSIBLE, "SENSIBLES". En el artículo INTELIGIBLE nos hemos referido a la contraposición entre lo sensible y lo inteligible. Esta contraposición ha sido descrita de muy distintas maneras por los filósofos. Ejemplos son: el mundo de las cosas y el de las ideas, objeto respectivamente de la opinión (v.) y del saber (Platón); el objeto de la percepción sensible u objeto de los sentidos y el objeto de la aprehensión inteligible u objeto de la inteligencia (Aristóteles); el mundo "físico" y el mundo "meta-físico"; el *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis* en general; el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, etc. Estas diversas especies de contraposición entre lo sensible y lo inteligible pueden agruparse en dos principales: la concepción metafísica (u ontológica) según la cual lo sensible y lo inteligible son dos "mundos" o dos "modos de ser", y la concepción gnoseológica, según la cual se trata de dos formas de conocimiento. En muchos autores la contraposición de re-

ferencia es tanto metafísica como gnoseológica, pero se ha manifestado con frecuencia la tendencia a subrayar el aspecto metafísico y a subordinar a él el aspecto gnoseológico. Sin embargo, algunos filósofos (como Kant, *K. r. V.*, A 256 / B 312, nota) han indicado que no hay que hablar de dos "mundos", sino sólo de dos formas de conocimiento. Aunque Aristóteles (*De anima*, II, 6 418 a 10 sigs.) no hace ninguna observación semejante, entiende asimismo lo sensible, a diferencia de lo intelectual, o inteligible, como un modo de percibir — si bien este modo de percibir tiene sus propios objetos, que son los llamados "sensibles".

La doctrina aristotélica de "los sensibles" es importante no sólo por la influencia que ha ejercido sobre muchos filósofos, sino también por las diferencias introducidas en "los sensibles" y la correspondiente terminología. Según Aristóteles (*op. cit.*, II, 6, 418 a 7 y sigs.), los "sensibles" (u "objetos de los sentidos o del sentir") pueden dividirse en tres clases: dos directamente perceptibles y uno perceptible incidentalmente. Los sensibles directamente perceptibles pueden ser o perceptibles por un solo sentido o perceptibles por cualquiera y todos los sentidos. Los sensibles perceptibles por un solo sentido son sensibles tales como los que pueden llamarse "sensibles visuales" (perceptibles por la vista). Los sensibles perceptibles por cualquiera y todos los sentidos son sensibles tales como los que son llamados "sensibles comunes" (como el tamaño, que puede percibirse a la vez por la vista y el tacto). Los sensibles indirectamente perceptibles o sensibles incidentales son "sensibles" tales como una substancia individual (así, dice Aristóteles, el objeto blanco que vemos es hijo de Diares; el ser hijo de Diares es "incidental" —o "accidental"— al color blanco directamente perceptible). Sólo los objetos del sentir que son directos y no incidentales, afirma Aristóteles, pueden considerarse como *los* sensibles en sentido estricto.

La terminología usada por Aristóteles fue adoptada y traducida por Santo Tomás y otros escolásticos. El objeto sensible, o "el sensible" directo o por sí mismo, αἰσθητόν καθ'αὑτό, es el *sensibile per se;* el objeto sensible o "el sensible" incidental o por accidente, αἰσθητόν κατὰ συμβεβηκός, es el *sensibile per accidens.* El sensible directo, que es sensible propio, ἴδιον αἰσθητόν, es el *sensibile proprium*; el sensible directo que es sensible común, κοινὸν αἰσθητόν, es el *sensibile commune.* Aristóteles había considerado como *sensibilia communa* el movimiento y el reposo, el número y la unidad, la forma y el tamaño; son los mismos descritos por Santo Tomás con los nombres de *motus, quies, números, figura y magnitudo.* Los "sensibles comunes" son percibidos por el llamado "sentido común" (VÉASE).

Aunque en principio puede establecerse una distinción entre el sentir como operación de cualquiera de los sentidos, o de dos o más sentidos o de todos ellos en conjunto; los sentidos mediante los cuales tiene lugar el sentir; aquello que se aprehende en el objeto sensible, o la especie (VÉASE) sensible; y el objeto mismo capaz de suscitar las sensaciones, las distinciones en cuestión no son, o no son necesariamente, distinciones entre diversos "objetos", o siquiera entre una serie de "operaciones" y una serie de "objetos". Como los escolásticos pusieron de relieve, "lo sensible en acto" es "el sentido (o el sentir) en acto", es decir, el efectivo sentir lo sensible es igual a lo sensible en cuanto es sentido.

Se habla asimismo de "sensible" para referirse a las "cualidades sensibles". Éstas se han concebido con frecuencia como "cualidades secundarias", asimismo llamadas "cualidades secundarias de la sensación". Nos hemos referido a ellas en el artículo CUALIDAD.

Algunas cuestiones relativas a los "sensibles" han sido tratadas en el artículo SENSACIÓN. Para el llamado "apetito sensible", véase APETITO.

En la filosofía moderna se ha discutido con frecuencia la cuestión de la naturaleza y papel desempeñado por los llamados "datos de los sentidos". Esta cuestión ha sido tratada con particular detalle por empiristas ingleses, especialmente por autores de tendencia fenomenista (véase FENOMENISMO). Los "datos de los sentidos" (*Sense-data*) son para algunos autores los "datos primarios" de todo conocimiento. Hemos tocado este punto en el artículo PERCEPCIÓN.

SENSIBLES COMUNES. Véase SENSIBLE, "SENSIBLES".

SENSORIO (SENSORIO COMÚN). Véase SENTIDO COMÚN.

SENSUALISMO se llama a la doctrina según la cual todos los fenómenos psíquicos superiores tienen su origen último en los sentidos. El sensualismo es, desde el punto de vista gnoseológico, una forma del empirismo. Pero mientras éste no se limita siempre a la percepción sensible o percepción externa, el sensualismo hace de ella la única fuente de conocimiento. Es precisamente el caso de la relación entre las corrientes sensualistas propiamente dichas y la filosofía de Locke. La idea del sujeto como una tabla (VÉASE) rasa, como un *white paper* sobre el cual se "imprimen" las sensaciones, no elimina totalmente una cierta espontaneidad de la conciencia, la cual está dada ora por la "forma" misma de la tabla, ora por el acto de la *reflection*, que es difícil reducir enteramente a la sensación. Tampoco pueden considerarse *stricto sensu* como sensualistas las filosofías que rechazan un conocimiento de tipo exclusivamente ontologista. La proposición tradicional *Nihil est in intellectu quod non prior fuerit in sensu*, en el sentido que le da Santo Tomás en *De verit.*, II, 3, bastaría para demostrarlo. Así, el sensualismo propiamente dicho es representado en la época antigua sólo por filósofos como Epicuro, al señalar que todos los conocimientos proceden de la sensación (aun cuando los átomos no son experimentados sensiblemente, sino aprehendidos racionalmente).

Casi siempre que el sensualismo es explícitamente defendido, la percepción externa es identificada con las sensaciones, y por ello el sensualismo es llamado también "sensacionismo", aun cuando no fuere sino para distinguir entre el primado concedido al conocimiento por los sentidos, y la afección o inclinación hacia los placeres sensibles — que, como es obvio, representa la definición más común del término 'sensualismo'. Podemos decir, en suma, que desde el punto de vista gnoseológico son en parte sensualistas ciertos representantes del empirismo —como es el caso, dentro de la filosofía moderna, de Hobbes—, y aun que todo empirismo, llevado a sus últimas consecuencias, termina en un sensualismo. Sin embargo, para no extender desmesu-

radamente la significación de este vocablo conviene restringirlo en la filosofía moderna y contemporánea a sistemas del tipo de los de Condillac, Feuerbach, Czolbe, en parte Avenarius, y especialmente algunos discípulos de Avenarius, como Rudolf Willy. Condillac (VÉASE) hace derivar de la sensación todas las operaciones llamadas superiores: la atención, la comparación, el juicio no son, a su entender, más que consecuencias últimas de la sensación o, mejor dicho, del modo como sea ésta enfocada. Por eso puede Condillac presentar el ejemplo de una estatua en la que se "construyen" todas las operaciones psíquicas sin otra ayuda que la sensación. Feuerbach es, con frecuencia, sensualista, bien que tal opinión no proceda tanto de un análisis psicológico de la sensación como de previas bases materialistas. En cuanto a Czolbe, su sensualismo es asimismo, al comienzo cuando menos, el resultado de un punto de partida materialista, pero, de hecho, constituye una radicalización de la pretensión de filosofar sin ningún supuesto metafísico, lo cual lo conduce no sólo a un "nuevo sensualismo", sino también a una especie de "espiritualización" de lo corpóreo análoga a la de muchas de las tendencias neutralistas en que ha abundado la filosofía contemporánea. El sensualismo de Willy se aproxima al de Czolbe y, sin duda, al de Avenarius, en tanto que desemboca en un "monismo primario" para el cual la sensación es la trama con la cual está constituido lo real cuando lo describimos "sin prejuicios". Y, finalmente, es indudable que también el pensamiento de Mach es sensualista o sensacionista en el mismo sentido que el monismo neutral. Pero estas últimas formas de sensualismo son distintas de las formas que adoptó el análisis de Condillac. Éste parte de la sensación y resuelve toda relación posible en sensaciones. Aquél parte de la relación y acaba por descubrir que la relación se da en la sensación. Diversas corrientes se han opuesto a los dos tipos de sensualismo. Contra Condillac se dirigieron Maine de Biran, el eclecticismo y luego el relacionismo fenomenista. Contra el monismo neutral y el sensacionismo de los últimos filósofos se opuso el criticismo en todas sus formas, que subrayó la irreductibilidad (por lo menos gnoseológica) de la relación *sujeto-objeto* y aun de la trama de relaciones que "constituye" todo pensar categorial.

SENTENCIA. El vocablo 'sentencia' ha sido usado y sigue siendo usado en filosofía para designar (1) una opinión o parecer sobre algún problema (se habla así, en el lenguaje de los escolásticos, de "la sentencia de Santo Tomás al respecto es...", "la verdadera sentencia sobre este punto es...", etc.); (2) una opinión de un Padre de la Iglesia o escritor eclesiástico sobre algún punto de dogmática, teología, moral, etc. Los sentidos (1) y (2) están, por lo demás, estrechamente relacionados y puede decirse que el primero procede del segundo. Hemos usado (1) varias veces en este libro en contextos propios del caso, y nos referimos más particularmente a (2) en Sumas (VÉASE).

En otro sentido puede usarse 'sentencia' (3) como un término del vocabulario de la lógica. Designamos con este término una serie de signos que expresan una proposición. La sentencia es, pues, una expresión, y la proposición es el sentido u objeto de la sentencia. Ejemplos de sentencias son:

Hegel es un filósofo alemán,
Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias,

$$\sqrt{4} = 2.$$

Las sentencia son simbolizadas en la lógica mediante las llamadas *letras sentenciales:* '*p*', '*q*', '*r*', '*s*', '*p*'', '*q*'', '*r*'', '*s*'', '*p*''', '*q*''', '*r*''', '*s*''', etc. La combinación de las letras sentenciales con las conectivas (V.) da lugar a los llamados *esquemas sentenciales*, tales como '$\sim p$', '$p \, . \, q$', '$p \supset q$', etc. La lógica sentencial es la que se ocupa de las sentencias y de sus leyes. La formalización de la lógica sentencial da lugar al cálculo sentencial.

Los vocablos 'sentencia', 'sentencial' y 'sentencialmente' (este último usado en expresiones tales como 'sentencialmente válido') ofrecen en español un inconveniente: el ser anglicismos derivados de *sentence*, *sentential* y *sententially*. Sin embargo, adoptamos dichos vocablos en el vocabulario de la lógica, porque nos parecen más adecuados que otros que se han propuesto al respecto. Entre ellos mencionamos 'frase', 'oración' y 'lexis'. 'Frase' y 'oración' tienen una connotación demasiado gramatical; además, 'frase' es poco apropiado para la formación de los correspondientes adjetivo y adverbio. 'Lexis' resulta demasiado forzado; además, puede confundirse con algunos fragmentos de la terminología semiótica de los estoicos.

SENTENCIARIOS. Véase SUMAS.

SENTENTIAE DIVINITATIS. Véase GILBERTO DE LA PORRÉE.

SENTIDO. El término 'sentido' tiene varias significaciones. Como señala Francisco Romero, "hablar del sentido (significado) de una palabra, del sentido (orientación de la dirección) de una fuerza, del sentido de un acto voluntario o de una vida, es, en rigor, hablar de cosas muy dispares". Pero, como el mismo autor reconoce, hay a la vez una secreta afinidad entre los diversos significados de 'sentido'. Tanto es así, que cualquier dilucidación sobre el sentido se ve obligada a poner de manifiesto casi al mismo tiempo la unidad y la variedad de sus significados. Lo primero es propio sobre todo de una metafísica del sentido; lo último, de una fenomenología. De hecho, ambas se entrecruzan continuamente en casi todas las investigaciones filosóficas realizadas sobre este vocablo y la realidad que se supone designar. Pero, además, la investigación sobre el sentido se ve precisada a enlazar con las indagaciones sobre el significado de la realidad (VÉASE) y del ser con los cuales frecuentemente es confundido el primero. Ahora bien, sólo en época relativamente reciente sé ha investigado el problema del sentido como una cuestión separada; lo usual era antes confundir el ser y el sentido y considerar que la mención de uno implicaba necesariamente la referencia al otro. Así, para la metafísica que podríamos llamar "tradicional", lo que se consideraba como "el ser" era a la vez lo que poseía sentido, de tal suerte que el ser y el sentido de éste equivalían aproximadamente a la misma cosa.

La investigación fenomenológica sobre el sentido ha permitido, en cambio, no sólo poner entre párente-

sis la mentada identificación, sino inclusive considerar como relativamente separados los distintos significados del término 'sentido'. Por lo pronto, se ha estimado que el sentido no puede sin más confundirse con la significación de un término o de una proposición. En el artículo Significación hemos estudiado justamente este aspecto del problema. Si se quiere, el sentido puede ser estudiado *también* desde el punto de vista de la significación, pero siempre que ésta incluya no sólo la relación, sino asimismo la coordinación del signo con el objeto. Es lo que piensa Walter Blumenfeld en su fenomenología del sentido. Para Blumenfeld, se da el sentido bajo varios aspectos: como sentido semántico, como sentido final o télico, como sentido estructural o éidico, como sentido fundamentante o lógico y como sentido de motivación. Cada uno de estos sentidos tiene a su vez un "sin sentido". Y ello de tal modo que cuando se hable del sentido será necesario, según Blumenfeld, saber a cuál de los mencionados conceptos se refiere, y cuál es la relación que se establece entre uno y otro o entre cada uno y todos los demás. Cada uno de los diferentes conceptos posee, por otro lado, ciertas características; el conjunto de ellas es enumerado por Blumenfeld del modo siguiente: relación, simetría, transitividad, especialidad, temporalidad, traducibilidad, convencionalidad, no exclusividad, relación personal y propiedades. Así, por ejemplo, la relación se manifiesta, en los distintos conceptos mencionados del sentido, de la siguiente forma: para el sentido semántico, la relación se da entre signo y objeto; para el sentido télico, entre acontecimiento y acontecimientos; para el sentido éidico, entre la parte y el todo; para el sentido lógico, entre el enunciado y la fundamentación; para el sentido de motivación, entre el comportamiento y la situación. Hay características que no se hallan en ninguno de los sentidos, como la simetría; hay otras que se hallan en unos y no en otros, como la traducibilidad, que se encuentra en el sentido semántico y no en los otros. Algunas, como la espacialidad, no se hallan en los sentidos semántico, télico, lógico y de motivación, pero son posibles en el sentido éidico. La no exclusividad es posible en todos los sentidos, menos en el éidico, que es constitutivo. En cuanto a las propiedades, son las siguientes: para el sentido semántico, determinabilidad, profundidad, plenitud; para el sentido télico, adecuabilidad, alcance; para el sentido éidico, interioridad, claridad; para el sentido lógico, inteligibilidad o evidencia, inmediatez; para el sentido de la motivación, inmediatez y claridad. También la falta de sentido o el contrasentido se manifiestan de modo distinto en cada uno de los sentidos. Lo característico de esta investigación es, pues, la determinación de las distintas significaciones en que puede darse el sentido, incluyendo la misma significación como una de sus formas. Otras investigaciones, en cambio, se refieren más bien al momento de la unificación del sentido, ya sea desde un punto de vista metafísico o bien desde un punto de vista psicológico o científico-espiritual. Algunos consideran, por ejemplo, el sentido como una peculiar "dirección" que, a su vez, constituye una de las dimensiones esenciales del mundo del espíritu en sus dos formas: subjetivo y objetivo. El primero poseería por sí mismo, como totalidad y estructura, un sentido, pero, además, haría referencia a sus objetivaciones, determinadas por los valores y tendría, en última instancia, un sentido en virtud de estos valores. Spranger se halla próximo a este punto de vista. Husserl llama, en cambio, sentido en tanto que sentido expresado por la expresión a la unidad que cubre tanto la significación como el cumplimiento significativo de ella. Emil Lask insiste en el aspecto total-axiológico del sentido, el cual correspondería únicamente a elementos estructurales. Para Cassirer, el sentido pertenece en sus primeros comienzos míticos a la esfera de la existencia; el sentido sería entonces algo substancial, un ser o una fuerza, y en vez de limitarse a apuntar a un contenido sería el mismo contenido. Para Paul Hofmann (1880-1949), el sentido se comprende sobre todo en función de lo histórico. Para Wilhelm Burkamp (1879-1939), la realidad en tanto que forma estructural está penetrada de sentido. Según Robert Schinzinger, hay una serie de sentidos subjetivos y una serie de sentidos objetivos del sentido. Como la esencia y la realidad se caracterizan, a su entender, por medio de su específica relación significativa, hay tres conceptos del ser: el ser como referencia al sentido de un ente en general; el ser vacío como negación de la nada y del sentido, y el ser absoluto o verdadero ser como totalidad del ente significativo (el ser del ser). Esto no elimina la posibilidad de una investigación separada del sentido. En primer lugar, dice Schinzinger, la tendencia a aislar el sentido puro conduce a nuevas determinaciones del ser metafísicas y ontológicas. En segundo lugar, la significación y el sentido son *eo ipso* independientes. Finalmente, la significación "ser" es con ello también referida a un ser, pero no encuentra su cumplimiento en la nada del ser "separado", sino en el ser del ente plenamente significante. Como se ve, los conceptos distintos del término 'sentido' abundan en la filosofía contemporánea y obligan a establecer una fenomenología, si no igual a la de Blumenfeld, por lo menos con un propósito análogo. La complejidad del problema es, pues, considerable aun eliminando por principio las cuestiones de carácter lógico.

Cuando el punto de vista metafísico predomina sobre el fenomenológico, se atiende no sólo a la unificación de los diversos significados del sentido, sino a insistir en la cuestión de la relación entre sentido y ser. Para algunos, ser y sentido son lo mismo; para otros, el sentido es más amplio que el ser; para otros, el ser es más amplio que el sentido. Esta cuestión ha sido atacada sobre todo por Heidegger al plantear el problema del sentido del ser. Nos remitimos para ello al artículo dedicado a este filósofo. Digamos ahora sólo que Nicolai Hartmann ha rechazado tal interpretación. En efecto, dice Hartmann, 'sentido 'es un término multívoco. Sentido del ser puede aludir a la significación verbal de 'ser'. Puede también aludir a un significado dado por una definición esencial. Finalmente, puede poseer una significación metafísica y denotar la interna determinación de algo. Pero los dos primeros significados son demasiado formales y, el último, según Hartmann, es una respuesta al problema del *ens* metafísico, pero no al problema del Sv ή Sv. Supone además, que el ser tiene sentido. Así, Hartmann llega a

la conclusión de que todo "sentido" es un sentido "para nosotros" o para un sujeto postulado cualquiera, pues "un sentido en sí sería un contrasentido". Ahora bien, en la medida en que consideremos el ser puro y simple como ser en sí y como uno de los polos de la realidad, el otro polo podrá estar constituido por el sentido. Y aun podrá estimarse que solamente el sentido hace posible que un ser sea.

Desde el punto de vista psicofisiológico se entiende por 'sentido' la facultad de experimentar ciertas sensaciones, facultad que se realiza mediante órganos llamados también sentidos (vista, oído, tacto, etc.). Tradicionalmente, se han clasificado los sentidos según los órganos, pero, en realidad, hay múltiples facultades de sentir, no sólo por combinación de los órganos sensibles, sino inclusive por la posibilidad del llamado —desde el mismo ángulo— sentido común o sentido de los sentidos. Todos estos sentidos son llamados, por otro lado, externos, a diferencia del llamado sentido interno o íntimo, que tiene una significación puramente psíquica y que equivale a veces a conciencia, conocimiento o percepción de la interioridad psíquica (aunque a veces también tal sentido se considere como fundado en el antes mencionado sentido de los sentidos). En el artículo Sentido común (VÉASE) nos hemos referido a este último aspecto con más detalle. Añadamos aquí que la cuestión de la raíz del sentir tratada por Xavier Zubiri en alguno de sus primeros escritos ha sido ulteriormente desarrollada por este filósofo en sus análisis de la realidad biológica. Según ellos, el sentir es un modo de la vida animal que caracteriza su peculiar sustantividad. El sentir es, en rigor, común al animal y al hombre, pero con la diferencia de que, además de sentir, el hombre se siente sentir o se siente a sí mismo, mientras que el animal se limita a la organización del sentir. La importancia del sentir se manifiesta en el hecho de que, al entender de Zubiri, el modo característico del hombre, la inteligencia, aparece como algo radicado en el sentir, es decir, como una inteligencia sinticnte, como un sentirse en un mundo (no sólo en un ambiente) constituido primariamente por cosas y al cual el hombre está constitutivamente abierto.

Arthur Liebert, *Das Problem der Geltung*, 1906, 2ª ed., 1920. — E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, 1924, Cap. I (trad. esp.: *Psicología de la edad juvenil*, 2ª ed., 1935). — Julius Stenzel, "Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie*, *I* (1926), 160-201. — H. Gomperz, *Ueber Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären*, 1929. — P. Hofmann, *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neubegründung der Philosophie in Hinblick auf Heideggers "Sein und Zeit"*, 1929 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 64]. — Íd., íd., *Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die Sinnerforschende Philosophie*, 1937. — Günter Ralfs, *Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis*, 1931. — Ph. Lersch, *Lebensphilosophie*, 1932. — F. Krüger y F. Sander, "Gestalt und Sinn", *Neue psychologische Studien*, I (1928), 443-664. — F. X. Höcksmann, *Der Weg zum Sinn des Seins*, 1933. — Walter Blumenfeld, *Sinn und Unsinn. Eine Studie*, 1933 (trad. esp.: *Sentido y sin sentido*, 1949). — Paul Feldkeller, Sinn, *Echtheit, Liebe nach Paul Hofmanns Sinn-Analyse und deren Bedeutung für die Weltanschauungskrise der Gegenwart*, 1933. — Robert Schinzinger, *Sinn und Sein. Studie zum Problem der Ontologie*, 1933. — Walter Ehrlich, *Intentionalität und* Sinn. *Prolegomena zur Normenlehre*, 1934. — J. Hennig, *Lebensbegriff und Lebenskategorie. Studien zur Geschichte und Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffbildung mit besonderen Berücksichtigung W. Diltheys*, 1934. — Nicolai Hartmann, "Sinngebung und Sinnerfüllung", *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII (1934); este trabajo ha sido recogido en el volumen del autor titulado *Kleinere Schriften*, I, 1955, págs. 245-79. — íd., íd., *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935. — A. Lewkowitz, "Vom Sinn des Seins. Zur Existenzphilosophie Heideggers" *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1936), 184-95. — F. Alverdes, *Leben als Sinnverwirklichung*, 1936. — Wilhelm Keller, *Der Sinbegriff als Kategorie der Geisteswissenschaften*, I, 1937. — W. Burkamp, *Wirklichkeit und Sinn*, 2 vols., 1938. — Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*, 1939. — C.' A. Alington, *Sense and Non-Sense*, 1949. — E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 1950, ed. L. Gelber y Fr. R. Leuven (Vol. II de *E. Steins Werke*). — R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, 1953 [Parte 1]. — Johannes Erich Heyde, "Vom Sinn des Wortes Sinn. Prolegomena su einer Philosophie des Sinnes", en el volumen Sinn *und Sein. Ein philosophisches Symposion*, 1960, ed. Richard Wisser, págs. 69-94. — Sobre el problema de los sentidos, de la psicología de los sentidos y de la unidad de los sentidos: F. Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, 1907. — H. Plessner, *Die 'Einheit der Sinne*, 1923. — W. von Buddenbrock, *Die Welt der Sinne*, 1932. — E. Straus, *Vom Sinn der Sinne: Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, 1935, 2ª ed., 1956.

SENTIDO COMÚN. En el artículo SENSIBLE, "SENSIBLES" nos hemos referido brevemente a la noción de sentido común. No es fácil determinar la significación de tal 'sentido común' ni siquiera en Aristóteles, de quien proceden muchos de los problemas que se han planteado al respecto. Por lo pronto, tenemos dos expresiones: κοινὴ αἴσθησις, que se ha traducido casi siempre por "sentido común" (*sensus communis*), aunque cabría asimismo traducirla por "sensación común"; y κοινὸν αἰσθητήριον, que suele traducirse por "sensorio común" (*sensorium commune*). En el primer caso parece tratarse —y así lo haremos aquí principalmente— como una función o serie de funciones; en el segundo caso se trata de una especie de "órgano" que podría en principio localizarse en el cuerpo del animal poseedor de tal "sensorio". Pero aun refiriéndonos exclusivamente a la κοινὴ αἴσθησις como "sentido común", lo que nos dice Aristóteles al respecto en varios pasajes (por ejemplo, *De anima*, III, 1, 425 a 14 y sigs.) no siempre encaja con lo que nos dice en otros pasajes (por ejemplo, *De somno et vigilia*, II, 455 a 25 y sigs.). He aquí algunas proposiciones sobre el "sentido común": no hay ningún órgano especial sensible que sea un "sentido común" distinto de los sentidos particulares y "especializados" como el oír, el ver, el tocar, etc.; hay un sentir común que ejerce una función de unificación relativamente a los demás sentidos de tal suerte que puede considerarse como una especie de "sensibilidad general" o "sentido de los sentidos"; el sentido común es una sensación común que tiene por misión la aprehensión de los llamados "sensibles comunes" (véase SENSIBLE, "SENSIBLES"); el sentido común es como la concien-

cia de cualesquiera de los diversos "sentires", ya sea de un "sentir" particular, o bien de uno que abarque dos o más sentidos.

Puede adoptarse la idea propuesta por Ross de que la noción aristotélica del que fue llamado posteriormente *sensus communis* resume una vasta "masa de doctrinas", siempre que no se admita que se trata de un sentido especial, que posea una existencia específica y determinada por encima de los demás sentidos, sino como una "naturaleza común" de los sentidos. Aun así, sin embargo, puede interpretarse el sentido común de varios modos. Foxe (*op. cit. infra*) propone los siguientes cuatro como los más fundamentales: 1. Poder de discriminar y comparar los datos de los sentidos especiales. 2. Percepción de los "sensibles comunes". 3. Conciencia de toda aprehensión o experiencia sensible. 4. Facultad de la imaginación reproductiva. El problema es si hay o no algo de "común" en estas diversas interpretaciones del "sentido común". A nuestro entender, hay por lo menos dos elementos comunes en las diversas formas indicadas de sentido común: A. Que se trata de una función y no de un órgano. B. Que esta función opera siempre sobre dos o más sentidos, o bien sobre un sentido y lo que es "incidental" a él (como en los llamados "sensibles incidentales" o "sensibles por accidente").

Varias escuelas (estoicos, muchos escolásticos) adoptaron la doctrina aristotélica del sentido común, o por lo menos algunas formas de la misma. Particularmente importante fue la discusión respecto al sentido común como aprehensión de los "sensibles comunes" y respecto a la naturaleza de tales "sensibles" en relación con los "sensibles propios".

Sería interesante averiguar en qué relación se halla la mencionada doctrina (o doctrinas) del sentido común con la concepción del sentido común en cuanto *sensus communis naturae* de que hablaron asimismo los escolásticos, entre ellos Santo Tomás. Por una parte, parece haber una cierta relación entre ambas doctrinas por cuanto la segunda presupone asimismo alguna especie de "sentir unificante". Por otro lado, la doctrina del *sensus communis naturae* es distinta de la del sentido común en su forma estricta por cuanto se refiere no a aprehensiones de varios sentires por un mismo individuo, sino a aprehensiones de varios individuos, con la idea de un "acuerdo universal" respecto a ciertos "principios" o "verdades" que se suponen aceptables para todos, junto a la idea de una *naturae rationalis inclinatio* que reside en toda naturaleza racional como tal.

Estimamos que hay una cierta relación entre los dos concepciones. En efecto, en ambos casos se trata de una función unitaria y unificante y no de una facultad especial comparable con las demás "facultades". Aunque el sentido común en sentido más estricto tiene como objetos los "sensibles" mientras que el *sensus communis naturae* tiene como objetos ciertos "principios", se puede decir que estos últimos son "sentidos" por lo menos en cuanto "sentidos como evidentes". Finalmente, en muchas de las concepciones del sentido común como *sensus communis naturae*, los "principios" no están separados de los "sensibles", sino que constituyen como una "prolongación" de éstos.

Sin embargo, conviene indicar en todos los casos en qué sentido se entiende 'sentido común'. En el segundo sentido de que ahora nos ocuparemos, el sentido común es el modo propio de "sentir" los principios, esto es, la aprehensión de la evidencia de los principios. Estos principios son los "principios del sentido común", las "nociones comunes" (VÉASE), las "verdades evidentes por sí mismas". Pueden ser de carácter teórico (como el principio según el cual hay un mundo externo; el principio de que hay regularidad o uniformidad en los procesos naturales) o de carácter práctico (como los supremos principios morales).

La noción de sentido común ha desempeñado un papel capital en la *common sense philosophy* de la escuela escocesa (VÉASE). Según Reid (*Intellectual Powers*, VI, 2), "hay un cierto grado de *sentido* que resulta necesario para convertirnos en seres capaces de ley y de gobierno propio". Los "filósofos del sentido común" suelen concebir este sentido como el *locus principiorum*, como una facultad regulativa que nos permite fundar nuestros juicios sin caer ni en el escepticismo ni en el dogmatismo.

Una filosofía contemporánea en la cual se presta gran atención al sentido común es la de G. E. Moore (VÉASE), que ha sido calificada a veces de "realismo del sentido común". Aunque esta caracterización no agota ni mucho menos el pensamiento de Moore, este filósofo se ha orientado frecuentemente en el sentido común. Además, se ha esforzado por determinar los criterios requeridos, con el fin de reconocer que una proposición dada pertenece al sentido común. Según Alan R. White (*op. cit.* en MOORE [G. E.], págs. 11-20), estos criterios son los siguientes: (1) Criterio de la aceptación universal, relativa a las creencias que de un modo común, general, universal o constante se supone que son verdaderas (como la creencia en la existencia de objetos materiales, de unidades de espacio y unidades de tiempo, etc.). Este criterio da razón para suponer que una creencia es verdadera, pero no constituye prueba de su verdad. (2) Criterio de la aceptación obligatoria, relativa a las creencias que no sólo mantenemos todos, sino que no podernos dejar de mantener aun en el caso de abrazar creencias incompatibles con ellas. Este criterio no prueba que la creencia sea verdadera, ni que su contradicción sea falsa. (3) Criterio según el cual varias clases de inconsistencias surgen como consecuencia de la negación de varias creencias del sentido común. Este criterio no prueba que las proposiciones del sentido común sean verdaderas. (4) Criterio según el cual hay una clase especial de inconsistencia que surge al negarse algunas de las creencias del sentido común. Tampoco este criterio prueba que las proposiciones del sentido común sean verdaderas.

Véase la bibliografía del artículo ESCOCESA (ESCUELA). Además: F. Harrison, *The Philosophy of Common Sense*, 1907. — R. Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques*, 1900, 4ª ed., 1936 (trad. esp.: *El sentido común*, 1944). — Cyril E. M. Joad, *Essays in Common-Sense Philosophie*, 1919. — Íd., íd., *Common-Sense in Ethics*, 1921. — Íd., íd., *Common-Sense Theology*, 1922. — G. E. Moore, *Philosophical Studies*, 1922. — Sentino Caramella, *Senso commune; teoria e pratica*, 1933. — Enrico Castelli, *Commentario al senso comune*, 1940. — Íd., íd., *L'esperienza comune*, 1943. — Antonio Serras Pereira, *Filosofia do senso commune*, 1946. — Nathan Isaacs, *The Foundations of Common Sense. A*

Psychological Preface to the Problems of Knowledge, 1949.

El sentido común en varios autores y corrientes: Manuel Ubeda Purkiss, "El sensus communis en la psicología aristotélica", 1956, *Salmenticensis,* 3, págs. 30-67. — E. J. Ryan, *The Role of the "Sensus communis" in the Psychology of St. Thomas Aquinas,* 1951. — Juan A. Ventosa Aguilar, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I. Contribución a la historia de la filosofía del sentido común,* 1957 [Oración inaugural del Curso académico 1957-1958 en la Univ. de Barcelona]. — S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense,* 1960. — Historia general de "la filosofía del sentido común": Arthur N. Foxe, *The Common Sense from Heraclitus to Peine. The Sources, Substance, and Possibilities of the Common Sense,* 1962.

SENTIDO ÍNTIMO. La noción de un "sentido íntimo" o de un "sentido interno" de carácter espiritual más básico que los sentidos externos se encuentra en varios autores y aun en enteros "complejos doctrinales". Tal sucede con la tradición agustiniana y con autores como Descartes y Malebranche. Las concepciones al respecto son muy distintas entre sí, pero es común a todas ellas reconocer lo que Descartes llamaba "el tesoro de mi espíritu" como una realidad "interior" y aun "íntima", como un sentido no sensible en cuyo fondo anida la verdad, ya sea por iluminación (v.) divina, ya por iluminación "propia". El "sentido interior" está casi siempre ligado a la experiencia de sí mismo en cuanto ser existente y actuante.

Sin embargo, la expresión "sentido íntimo" se halla solamente en algunos filósofos, entre los cuales destaca Maine de Biran. En este pensador la noción de sentido íntimo *(sens intime)* tiene un carácter filosófico "técnico" y, en todo caso, central. Se trata de un "pensamiento primitivo" (de una "idea primitiva") que puede expresarse mediante el *Cogito* cartesiano —en todo caso, con el *je pense, j'existe*—, pero que no se limita a expresar una proposición indubitable, a salvo de ataques escépticos, pues expresa "el sentimiento de una acción y de un esfuerzo querido". El esfuerzo es "el hecho primitivo" y en tal sentido la noción de sentido íntimo en Maine de Biran se halla estrechamente relacionada con la idea de la resistencia (VÉASE). Maine de Biran reconoce que no sólo Descartes, sino también otros autores, como Schelling y Bouterwerk, han expresado "el hecho primitivo" como un principio último, como un ponerse a sí mismo el yo en cuanto libre. Pero en todos estos casos se trataba más bien de las "voces del sentido íntimo". Los filósofos en cuestión, y otros como Cabais y Destutt de Tracy, han hecho con todas las manifestaciones del sentido íntimo por ellos reconocidas algo distinto de Maine de Biran: las han hecho servir de principio metafísico para deducir las categorías de la realidad, o las han considerado como sensaciones de las que la propia voluntad es una transformación. El sentido íntimo en el sentido de Maine de Biran es un "sentido del esfuerzo" *(sens de l'effort)* "cuya causa o fuerza productora llega a ser *yo* por el simple hecho de la distinción que se establece entre el sujeto de este esfuerzo libre y el término que resiste inmediatamente por su propia inercia" (*Essai sur les fondements de la psychologie.* Sección 2; *Oeuvres de Maine de Biran,* ed. P. Tisserand, VIII, pág. 179). En otros términos, "el hecho primitivo del sentido íntimo no es más que el de un esfuerzo querido inseparable de una resistencia orgánica o de una sensación muscular de la cual el *yo* es la causa" *(ibid.,* pág. 186). Ninguno de los términos de la mencionada relación depende necesariamente, según Maine de Biran, de las impresiones externas; de otra parte, no sería "sentido íntimo", sino manifestación de algún "sentido externo".

Maine de Biran ha dado numerosas versiones de su idea del sentido íntimo. Así, en su memoria *De l'aperception inmédiate,* Maine de Biran habla de una *"apercepción interna inmediata* o *conciencia* de una fuerza, que soy *yo y* que sirve de tipo ejemplar a todas las nociones generales y universales de causas, de fuerzas de las que admitimos la existencia real en la Naturaleza, etc.". Esta apercepción inmediata no es, dice Maine de Biran, ni el pensamiento en el sentido de Descartes, ni la idea en la cual está necesariamente implicado el ser en el sentido de Leibniz. El sentido íntimo proporciona una experiencia: la experiencia de que "toda la actividad real del principio pensante puede ejercerse en sí mismo cuando busca conocer la propia naturaleza, cuando busca a Dios en sí propio" (*Journal,* 12-IV-1815, ed. H. Gouhier, t. I, pág. 61).

SENTIDO MORAL. La noción de *sentido moral* (llamada también a veces *sensibilidad moral)* está muy próxima a la de *conciencia moral* (VÉASE). Lo que hemos dicho de ésta puede aplicarse en la mayoría de los casos a aquélla. Sin embargo, mientras muchos filósofos que han intentado definir la conciencia moral no se han ocupado específicamente del sentido moral, otros han insistido en este último aspecto y aun han definido la conciencia moral a partir de él. Es sobre todo el caso de los filósofos que han desarrollado la tesis de un sentido moral *específico* (Hutcheson, Shaftesbury, Adam Smith). La idea fue desarrollada también por Kant y los filósofos del idealismo alemán. A veces se ha distinguido entre conciencia moral y sentido moral, indicándose que mientras la primera es la conciencia de hacer el bien, el segundo es la conciencia de la existencia del bien.

Las teorías sobre el sentido moral pueden clasificarse en un sentido análogo a las de la conciencia moral. Presentamos aquí algunos de los tipos más corrientes.

El sentido moral puede concebirse:

(1) Como determinado *por él eudemonismo* o moral de los bienes concretos, o como determinado *por el deber* (VÉASE) *moral,* de naturaleza formal y universal.

(2) Como de *origen divino* o como de *origen natural.*

(3) Como *innato* o como *adquirido.*

(4) Como *objetivo* o como *subjetivo.*

(5) Como *personal* o como *impersonal.*

(6) Como *individual* o como *social.*

(7) Como *natural* o como *histórico.*

(8) Como *racional* o como *irracional.*

(9) Como determinado *por el amor* o como determinado *por la voluntad.*

(10) Como de índole *casuista* o como de índole *rigorista.*

(11) Como *auténtico* o como *ficticio.*

Varias de estas posiciones pueden

entenderse por analogía con las que hemos enumerado en el artículo sobre la conciencia moral al describir las diversas teorías sobre los orígenes de tal conciencia. Otros son suficientemente claros por sí mismos. Nos limitamos a llamar la atención sobre las dos posiciones indicadas en (10). El sentido moral casuista es el que se basa en un examen concreto de *casos y* de las *decisiones* que pueden adoptarse de acuerdo con ellos. El sentido moral rigorista es el que mantiene que la conciencia de la existencia del bien y del mal no depende de circunstancias, sino que es siempre la misma, única y universal. La primera posición se combina *generalmente* con las segundas de (1), (2), (3) y (4). La segunda posición se combina *generalmente* con las primeras de (1), (2), (3) y (4).

SENTIDOS (DATOS DE LOS). En varios artículos (por ejemplo: FENOMENISMO; PERCEPCIÓN; SENSIBLE, "SENSIBLES"; SENSACIÓN) hemos tocado brevemente la cuestión de lo que llamaremos aquí "datos de los sentidos" — llamados a veces también "datos sensibles" y, en otras lenguas, *Sensa, Sense-Data, Empfindugnsdata, données de la sensation, species sensibiles,* etc. Para completar las informaciones proporcionadas en los artículos referidos trataremos aquí brevemente del problema básico que ha dado origen a la noción de "datos de los sentidos". Entendemos, pues, aquí por 'datos de los sentidos' no simplemente las sensaciones o las percepciones, sino lo que, según algunos autores, constituye la sensación o la percepción en orden a la aprehensión de la realidad exterior.

Tanto para el sentido común como para toda doctrina epistemológica realista, especialmente para toda doctrina epistemológica realista "ingenua", la percepción (sensible) de un objeto (sensible) es la aprehensión directa de este objeto. Así, la percepción del objeto llamado "árbol" equivale a la percepción del "árbol mismo".

En vista de las dificultades que suscita una doctrina epistemológica realista —por ejemplo, la dificultad que suscita la expresión 'percepción de *la cosa misma*'—, se ha intentado salvarlas suponiendo que lo que se perciben son cualidades sensibles, y estas cualidades sensibles son justamente "los datos de los sentidos".

Hay varios modos de entender tales "datos". Puede suponerse, con Berkeley, que *esse est percipi,* en cuyo caso no solamente se perciben datos de los sentidos, sino que la realidad está constituida, por así decirlo, por tales datos. No hay, pues, según Berkeley, una "cosa" que se halle "más allá" de los datos de los sentidos. Puede suponerse asimismo que siguen existiendo cosas u objetos, pero que éstos son dados a la percepción en la forma que se llama "aparecer", de modo que lo que se percibe de un objeto no es entonces el objeto mismo, sino las apariencias del objeto. El objeto percibido como apariencia es un "dato de los sentidos" o, mejor, un "conjunto de datos de los sentidos".

Esta última manera de interpretar la noción "datos de los sentidos" es la más común, pero aun entonces puede entenderse cuando menos de dos modos. Por un lado, puede suponerse que hay en lo sensible "formas" o "especies" que son percibidas de suerte que lo que se perciben son las llamadas "especies sensibles" de las cosas. Por otro lado, puede suponerse que no hay en lo sensible ninguna "forma" o "especie" particular de lo sensible, sino que en la confrontación del sujeto percipiente con las "cosas perceptibles" surge siempre una "capa" intermedia, un "objeto" distinto del "objeto mismo". Este objeto intermedio es un "dato de los sentidos" o, una vez más, un "conjunto de datos de los sentidos".

La última manera de entender 'datos de los sentidos' es la propia del fenomenismo (VÉASE), por lo cual los datos de los sentidos han sido llamados asimismo "fenómenos". Hay a su vez varios modos de adoptar una concepción fenomenista dependiendo en gran parte del modo como los datos de los sentidos se relacionen con el objeto perceptible y del modo como los datos de los sentidos se relacionen con el sujeto percipiente. La mayor o menor "distancia" de tales datos al objeto o al sujeto da lugar a diversas especies de fenomenismo, algunas más "realistas" que otras.

Para combatir la doctrina de los datos de los sentidos en cualquiera de las formas indicadas, y especialmente en la forma fenomenista, se han adoptado, o se han reafirmado, varias doctrinas epistemológicas (o, en general, gnoseológicas). El realismo es, claro, una de ellas; también lo es el idealismo (cuando menos en la medida en que no es fenomenista). Parece, pues, que el único modo de rechazar la doctrina en cuestión sea adoptar otra doctrina que haga inútiles los datos de los sentidos tal como aquí los presentamos. Sin embargo, J. L. Austin ha propuesto *(Sense and Sensibilia,* 1962 [según reconstrucción de G. J. Warnock], especialmente págs. 2-61) un modo de ver las cosas que no exige adoptar una determinada doctrina gnoseológica. Consiste fundamentalmente en hacer reparar que las teorías basadas en la noción de los datos de los sentidos y, en general, todas las doctrinas según las cuales percibimos solamente datos de los sentidos, nuestras ideas, impresiones, percepciones sensibles, "perceptos", etc., están fundadas en un uso de 'percibir' que no tiene en cuenta la riqueza y variedad de los actos de percepción. En efecto, señala Austin, no percibimos sólo una clase de cosas, sino muy distintas clases. No es lo mismo percibir un árbol que un arco iris, o una imagen en la pantalla, etc., etc. En suma, es un error pensar que se perciben solamente objetos materiales —o apariencias de objetos materiales—, ya que el modo como se entienden tales apariencias está fundado ya en la idea de que son apariencias de "cosas materiales", de modo que desde el principio la expresión 'cosa material' funciona como una base para los "datos de los sentidos". Además, y sobre todo, el adverbio 'indirectamente' en la expresión 'percibir indirectamente' (por tanto, mediante "datos de los sentidos") "tiene *diferentes* usos en diferentes casos" *(op. cit.,* pág. 15), lo que condiciona los usos del adverbio 'directamente' en la expresión 'percibir directamente'. Así, por ejemplo, no es lo mismo percibir indirectamente un sonido que percibir indirectamente un submarino. Austin trata asimismo de la cuestión de los datos de los sentidos en relación con el llamado "argumento fundado en la ilusión" (el argumento según el cual "los sentidos engañan"), pero lo que hemos dicho hasta aquí es suficiente para mostrar la dirección que ha seguido un análisis que, como el de Austin, es distinto del usualmente llevado a cabo por todos los que han rechazado "la doctrina de los datos de los sentidos".

SENTIMIENTO. Si se entiende 'sentimiento' como "sentir algo" o "resultado de sentir algo", el término 'sentimiento' podrá tener tantas acepciones como las derivadas del verbo 'sentir'. Por lo pronto, 'sentimiento' puede ser definido como "la acción y el efecto de experimentar sensaciones". Estas sensaciones pueden ser, además, de varias clases: sensaciones de los sentidos corporales, emociones, pasiones, etc. Si reservamos para las sensaciones de los sentidos corporales el nombre de "sensaciones", todavía se podrá entender 'sentimiento' de varios modos: como una afección, como una emoción, como una aflicción, etc. Además, puede entenderse por 'sentimiento' una opinión, un barrunto, una expresión de pena, etc.

Esta variedad de significaciones de 'sentimiento' se hace patente en la literatura filosófica. A veces se llaman "sentimientos" a todas las acciones y efectos del sentir en general. Pero entonces pueden llamarse también "pasiones". Así, Descartes escribe: "Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos sus demás pensamientos, me parece que se puede definirlas generalmente como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus" (*Les passions de l'âme*, Parte I, art. 27). Se han llamado también "sentimientos" a las afecciones, impulsos, πάθη, en cuanto alteraciones del ánimo y, según algunos, perturbaciones del ánimo que deben ser controladas y hasta eliminadas por medio de la razón. Tal sucede a menudo cuando se habla de "sentimientos" en el sentido de muchos autores antiguos. A veces se llama "sentimiento" simplemente a todas las emociones en conjunto, o al origen de todas las emociones. Por consiguiente, mucho de lo que hemos dicho en el artículo EMOCIÓN puede corresponder a lo que se diga acerca del sentimiento. Por ejemplo, se ha discutido hasta qué punto los sentimientos, lo mismo que las emociones, son o no intencionales; en qué relación se hallan el sentimiento con la voluntad y con la razón; en qué medida el sentimiento es o no "inferior" al entendimiento y concebible como una especie de percepción oscura y confusa, etc., etc. En vista de todo ello, parece que lo más razonable sea suprimir el vocablo 'sentimiento' y sustituirlo por otros términos como 'sensación', 'emoción', etc.

Mantenemos, sin embargo, el vocablo 'sentimiento' por haberse usado a menudo, especialmente en la filosofía moderna, en varios sentidos más o menos claramente especificados. Así sucede, por ejemplo, con la llamada "filosofía del sentimiento moral" —que puede llamarse también "filosofía del sentido (*sense*) moral"— de Hutcheson y otros autores. En este caso, 'sentimiento' (o 'sentido') significa una vivencia capaz de aprehender los principios del comportamiento moral, humano, su justificación y sus fuentes. Así sucede también con lo que se ha llamado "primado del sentimiento" en Rousseau y otros autores. Aquí 'sentimiento' es el nombre que abarca toda la vida de las emociones. Así sucede también en la idea del sentimiento como saber primario e inmediato, a diferencia del saber mediato del entendimiento, tal como fue propuesta por Jacobi. Pero sucede especialmente cuando el nombre 'sentimiento' ha sido usado para designar una de las "facultades" básicas humanas, junto al pensamiento y a la voluntad. Esta división tripartita ha sido a menudo la base para una doctrina del sentimiento como capacidad de experimentar ciertas realidades (o ciertos valores) y de juzgar acerca de tales realidades (o tales valores). Durante la época romántica fue frecuente considerar el sentimiento o como idéntico a la intuición de la realidad última, o como la única facultad capaz de expresar la naturaleza y formas de esta realidad.

Desde aproximadamente mediados del siglo pasado se ha discutido con frecuencia si los sentimientos pueden reducirse, como manifestaba Condillac, a las sensaciones, o bien si poseen caracteres propios irreductibles a los de las demás "facultades", "funciones", "modos de sentir", "experiencias", etc. Los autores que han sostenido la posibilidad de reducir el sentimiento a la sensación han intentado radicar los sentimientos en la esfera orgánica. Los autores que han sostenido la independencia (siquiera relativa) de los sentimientos se han fundado por lo común en lo que puede llamarse "fenomenología de los sentimientos". Casi siempre esta fenomenología ha partido de la idea de que los sentimientos son actividades intencionales. Mientras ciertos filósofos, como, por ejemplo, Hamilton, consideraron que solamente los actos de pensar y del apetecer son intencionales, pero que no lo son los sentimientos —consideraron, pues, que se piensa siempre algo y se desea siempre algo (existente o no), mientras que el sentir permanece dentro del sujeto sintiente—, otros filósofos, como Brentano, estimaron que el sentimiento es intencional en el mismo sentido en que puede serlo la representación o el apetito: la expresión de Hamilton "subjetivamente subjetivo", dice Brentano, "se contradice a sí misma, pues donde no se puede hablar de *objeto* tampoco cabe hablar de *sujeto*" (*Psicología*, II, 1). Los autores que han seguido estas ideas de Brentano se han esforzado por caracterizar los sentimientos o, como se ha denominado también, la vida emocional como algo que, siendo completamente distinto de la inteligencia y de la voluntad, se halla constituido por una serie de actos intencionales. Ha sido el reconocimiento de la intencionalidad de la vida emocional lo que ha permitido a Scheler establecer una serie de distinciones que van desde los sentimientos que parecen más vinculados a los estados afectivos hasta aquellos que poseen un carácter terminantemente intencional. Así, puede hablarse de los (1) sentimientos sensibles o, como los llamó Stumpf, sentimientos de la sensación, los cuales se hallan localizados o extendidos en partes determinadas del cuerpo, tal como acontece con el dolor, con los placeres, con el hormigueo. Estos sentimientos sensibles no deben confundirse con la mera sensación o sensibilidad; todos los sentimientos tienen, como señala dicho filósofo, "una referencia vivida al yo (o a la persona) que les *distingue* de otros contenidos y funciones (sentir sensaciones, representar, etc.), referencia en principio diversa de otra que puede acompañar a un representar, querer y pensar". Pues mientras en actos como la representación, el yo o la persona tienen que intervenir activamente para mantenerlos dentro de su esfera, el sentimiento está indisolublemente ligado a un centro personal. De todos modos, tal referencia es mínima y muy indi-

recta en el sentimiento sensible localizado. Este sentimiento se distribuye orgánicamente y parece tener en lo orgánico su unidad de medida, de tal suerte que permanece atado al contenido sensible. De ahí que en la jerarquía que va del estado a la función, el sentimiento sensible se acerque hasta confundirse con el primero y excluya totalmente la segunda; los sentimientos sensibles eluden, en efecto, la intencionalidad, que constituye el núcleo de los sentimientos superiores. La referencia al centro personal y aun al centro corporal se efectúa en ellos indirectamente; todo el peso gravita sobre la parte orgánica afectada. Por eso el sentimiento sensible posee, además, las notas de la exclusiva actualidad, de la puntiformidad, de la ausencia de duración y de sentido; no hay, en efecto, la posibilidad de una renovación de la vivencia del sentimiento mismo, sino sólo de sus recuerdos, causas, efectos, etc. Tales sentimientos permanecen por ello más inalterables que los demás frente a una atención o frente a la interferencia de otros sentimientos. Más aun, la atención parece destacarlos, a diferencia de los sentimientos de especies superiores, que quedan hasta cierto punto desvanecidos. Su dependencia de la voluntad o de la posibilidad de provocación es, por otro lado, mucho mayor: mientras lo sensible puede "provocarse", lo espiritual no puede variar con el simple querer o no querer, hasta el punto de que los sentimientos radicalmente personales están fuera de toda reacción y de toda voluntad. Si bien es cierto que esta sustracción de lo emocional a la voluntad no es probablemente nunca tan completa como el emocionalismo de Scheler supone, la verdad es que hay por lo menos jerarquía en el sentido apuntado. En cambio (2) los sentimientos llamados vitales, tales como el bienestar y el malestar, el sentimiento de salud o de enfermedad, los sentimientos de vida ascendente o descendente, la calma y la tensión, la angustia no espiritual, etc., pertenecen ya al organismo entero y a su centro vital, estando vagamente extendidos por la unidad somática. Su ausencia de precisa localización no significa, empero, que broten directamente de la hondura de la persona; la relación con ésta no es doblemente indirecta, como en los sentimientos sensibles, pero es de todos modos indirecta. El sentimiento vital es distinto del sensible inferior y de los psíquico y espiritual superiores; es un sentimiento corporal orgánico y somático, que no está compuesto de sensibilidades ni tampoco constituye lo psíquico y lo espiritual. Su funcionalidad y su intencionalidad son incomparablemente superiores a las de los sentimientos sensibles — tan escasas en estos últimos, que casi pueden declararse inexistentes. En ellos hay ya continuidad y duración. Les siguen los (3) sentimientos psíquicos o anímicos, que no necesitan ya dirigirse indirectamente al yo o, mejor dicho, ser percibidos por éste como suyos, sino que pertenecen efectivamente a él. Tristeza y alegría, melancolía o alborozo son en este sentido claramente intencionales, propios del yo y reveladores del valor, que podía ya ser en cierto modo aprehendido en los sentimientos vitales, aunque sólo de un modo imperfecto. Su independencia de la provocación y de la voluntad no es absoluta, pero es considerable; los sentimientos psíquicos o anímicos brotan de algo más profundo que de una contingente provocación, pero ello no quiere decir que carezcan de motivos. Por el contrario, la motivación es casi completa y su continuidad no puede ser interrumpida, por lo menos fácilmente, con las alteraciones del estado somático. Finalmente (4) los sentimientos espirituales son puras funciones; todo estado del yo desaparece ante su funcionalidad, que se confunde con el núcleo de la persona misma y brota de su última hondura. Estos sentimientos no están en manera alguna subordinados a los contenidos peculiares de las vivencias. El contenido parece esfumarse ante el carácter absoluto de esa función del sentimiento, que colma la persona entera. Se trata de los sentimientos de sí mismo de orden religioso y metafísico, de los sentimientos de salvación que se refieren al núcleo de la persona espiritual. La beatitud, la desesperación, el remordimiento, la paz y la serenidad del alma, etc., son ejemplos de esta suprema región de la vida emocional en la que el ser personal no queda entregado a nada ajeno, ni siquiera a sí mismo en cuanto egoísmo, sino a su auténtica mismidad espiritual, pues "son precisamente el ser y el valor por sí mismo de la persona misma quienes constituyen el 'fundamento' de la beatitud y la desesperación" *(Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-1916 [del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I] (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942).

La descripción pura de los sentimientos parece haber conducido a la afirmación de una especie de subsistencia ontológica de éstos por lo menos en la medida en que esta subsistencia ontológica significa la imposibilidad de reducción del sentimiento a la sensación. Aunque partiendo de un punto de vista distinto y aun sin subrayar la intencionalidad del sentimiento Bergson abunda en opiniones parecidas. Este filósofo sostiene, en efecto, el carácter irreductible del sentimiento a la sensación concomitante, la cual es sólo como la armónica para un timbre del que sólo una auténtica creación por parte del sujeto humano permite dar la nota fundamental. Más todavía: "al lado de la emoción que es efecto de la representación —dice Bergson— y que se superpone a ella, hay otra que precede a la representación, que la contiene virtualmente y que, hasta cierto punto, es causa de ella" *(Les deux sources de la morale et de la religion*, Cap. I). Esto se hace posible en virtud de una previa distinción entre dos tipos de emociones o de "sentimientos": la infraintelectual y la supraintelectual. La primera parece enteramente derivada; la segunda, enteramente anticipadora y creadora. Esto supone, sin embargo, una cierta autonomía del sentimiento respecto al objeto y, por lo tanto, la negación de esa intencionalidad que Max Scheler ha puesto de relieve.

Es muy corriente agregar a un análisis de la naturaleza de los sentimientos una clasificación de los sentimientos. Así ocurre, por ejemplo, con Wundt, el cual ha distinguido entre sentimientos de placer y disgusto, sentimientos de excitación-depresión y sentimientos de tensión-alivio. Un ejemplo más reciente de clasificación de los sentimientos es el proporcionado por Alejandro Roldan, S. J. *(Metafísica del sentimiento. Ensayo de psicología afectiva. Aplicaciones a la*

ontología y axiología, 1956). Por su origen, puede distinguirse entre sentimientos por vía cognoscitiva (el conocimiento como productor del sentimiento) y sentimientos por vía conativa (la tendencia como productora del sentimiento). El sentimiento no se equipara, sin embargo, a su origen; por eso los sentimientos no son ni conocimientos ni tendencias. Según dicho autor, hay tres tipos de sentimientos: periféricos, centrales y superiores.

Parece característico de los sentimientos el recorrer toda una gama que va de lo sensible a lo espiritual. Muchas doctrinas sobre los sentimientos son defectuosas o, mejor, unilaterales, porque acentúan demasiado un extremo en detrimento del otro. También parece característico de los sentimientos el que sea difícil localizarlos y su carácter "polar" (alegría, tristeza; amor, odio; etc.). Una forma particularmente importante de sentimiento es el "sentimiento total" (o "sentimiento tonal"), como ocurre con los temples de ánimo o talantes (véase TEMPLE), si bien puede alegarse que entonces no se trata propiamente de sentimientos, sino de un modo de ser que hace posibles los sentimientos y que explica por qué unos son más frecuentes que otros.

Además de las obras citadas en el texto del articulo (Brentano, Scheler, A. Roldan, etc.), véanse: F. von Feldegg, *Das Gefühl als Fundament der Weltordnung,* 1890. — Íd., íd., *Beiträge zur Philosophie des Gefühls,* 1900. — Theodule Ribot, *La psychologie des sentiments,* 1896, 14* ed., 1936 (trad. esp.: *La psicología de los sentimientos,* 1924). — Íd., íd., *La logique des sentiments,* 1904. — E. Bauf, *Die Stellung des Gefühls im Seelenleben,* 1910. — A. Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens,* 1914. — Alexander Pfänder, "Zur Psychologie der Gesinnungen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I (1913); III (1916). — G. Störring, *Psychologie des Gefühlslebens,* 1916. — J. Segond, *L'esthétique du sentiment,* 1927. — Félix Krüger, *Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie,* 1928. — R. Odebrecht, *Gefühl und Gauzheit,* 1929. — A. Wrescher, *Gefühl,* 1938. — A. Miotto, *Psicologia del sentimento,* 1941. — Jean Maisonneuve, *Les sentiments,* 1948. — Th. Haecker, *Metaphysik des Fühlens,* 1950 (trad. esp.: *La metafísica del sentimiento,* 1959). — Jean Lacroix, *Les sentiments et la me morale,* 1953. — Cornelio Fabro, *Sentimenti,* 1956. — S. Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens,* 1956. — H. Friedmann, Das *Gemüt. Gedanken zu einer Thymologie,* 1956. — J. Bofill Bofill, "Para una metafísica del sentimiento: Dos modos de conocer", *Convivium* [Barcelona], I (1956), 19-53; "Para una metafísica del sentimiento: Sentimiento. Juicio, existencia", íd., II (1957), 3-35. — Giovanni Giraldi, *La gnoseologia del sentimiento,* 1957. — J. D. García Bacca, "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos", *Episteme* [Caracas], II (1958), 5-18.

SEPARACIÓN. Aristóteles empleó el concepto de separación al referirse a las ideas platónicas. Según Aristóteles, la idea platónica está separada, κεχωρισμένος, O es separable, χωριστός, de las cosas sensibles, τῶν αἰσθητῶν, de los cuerpos, τῶν σωμάτων, de cada ser individual, τῶν καθ'ἕκαστον. Como hemos señalado en Idea (VÉASE), Aristóteles pone de relieve que en Platón la idea está simplemente "yuxtapuesta" a la cosa. La razón de ello es que las ideas existen aparte de las cosas sensibles, y existir aparte quiere decir estar separadas de tales cosas, es decir, existir en el estado de la "separación".

Desde el punto de vista platónico, la interpretación de Aristóteles, que es al mismo tiempo una acusación, no es totalmente justa, pues si las cosas participan de las ideas, no puede hablarse de una separación, o cuando menos de una separación completa. Pero justamente Aristóteles denuncia la vaguedad de la noción de participación (VÉASE) como había denunciado la vaguedad de la noción pitagórica de imitación (VÉASE). Que la noción de participación sea o no vaga no impide, sin embargo, que sea un esfuerzo realizado por Platón para solucionar el problema que plantea una separación estricta entre ideas y cosas sensibles. Pero junto a este esfuerzo platónico hay que mencionar la concepción por Platón de una estructura dialéctica de la realidad, lo cual podría establecer un puente entre cosas sensibles e ideas.

Al criticar la noción platónica de la separación Aristóteles tiene buen cuidado en no adherirse a la doctrina de algunos platónicos, según los cuales las ideas y las cosas sensibles no están separadas, porque las primeras están *mezcladas* con las segundas. Lo que podría llamarse "la unión de la idea con la cosa" es en Aristóteles más compleja y requiere, entre otras, las nociones de forma y materia (VÉANSE).

Por otro lado, el que Aristóteles haya acusado a Platón de lo que podríamos llamar "separatismo de las ideas" no impide que el propio Aristóteles use la noción de separación. Pero ésta se aplica no a la idea, sino a la substancia (VÉASE). En efecto, la substancia está "separada", porque tiene realidad "por sí misma", sin inherir en otra cosa. Por eso Aristóteles emplea como sinónimos los términos 'substancia' y 'realidad separada', como pone de relieve E. de Strycker (Cfr. art. cit. en bibliografía) refiriéndose a varios textos aristotélicos (como *Met.*, Z 13, 1038 b 23-27; M 10, 1087 a 23-24). Esta realidad separada de la substancia se distingue de la realidad no separada de las modalidades o afecciones. En efecto, para Aristóteles, según indica E. de Strycker, "la inseparabilidad significa la necesidad de ser inherente a otra cosa para poder existir". Por eso puede decir Aristóteles que la física estudia "realidades separadas" (aunque no inmóviles), la matemática estudia realidades inmóviles (aunque no separadas) y la filosofía primera estudia realidades a la vez "inmóviles y separadas" (*Met.*, E 1, 1026 a 13-16).

El problema de la separación aparece asimismo al tratarse de la cuestión de la naturaleza del intelecto, especialmente del intelecto activo. Es la cuestión que trata Aristóteles en *De an.*, III, 5, 430 a 10-25 y que hemos tratado en el artículo INTELECTO.

Varios autores neoplatónicos se ocuparon del problema de la separación en varios sentidos. Por lo pronto, en el sentido de la separación de las ideas respecto a las cosas. La solución característica de los neoplatónicos consistió en admitir una serie de "intermediarios". Luego, en el sentido de si el alma está separada del cuerpo, χωριστὴ τοῦ σώματος. Es la cuestión que trata Plotino (por ejemplo, *Enn.*, I, iv, 14) y Proclo (*Inst. theol.*, prop. 16 y 17). Lo cual es declarar, como hace Proclo, que lo incorporal tiene su existencia separada de todo el cuerpo, χωριστὴν οὐσίαν ἔχει παντὸς σώματος.

La cuestión de la separación —entendida en otro sentido— desempeña un papel fundamental en diversas concepciones de la abstracción (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO). La abstracción es, en efecto, en alguna medida una separación. Pero se trata de saber en qué medida al abstraer se procede efectivamente a "separar" — si se separa de la cosa, o en la mente. Por otro lado, la abstracción mediante la cual se aprehende el ente como ente ha sido entendida como una separación que no lleva necesariamente a escindir el ente, de las cosas que son. La metafísica como "ciencia del ente" se halla "separada" de las demás "ciencias", pero esta separación por la cual la metafísica se convierte en "única" hace de ella asimismo la "ciencia primera". Los escolásticos, y especialmente los tomistas, se han ocupado con frecuencia de este sentido de 'separación'.

Véase Chung-Hwan Chen, *Das Chorismos-Problem bei Aristóteles*, 1940 (Dis.). — E. de Strycker, S. J., "La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux idees de Platón", en el volumen colectivo *Autor d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, 1955, págs. 119-39. — Para el problema de la separación (*separatio*) especialmente en el sentido indicado al final del artículo, véase: L.-B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1942, 2ª ed., 1953 [Bibliothéque thomiste, 33]. — Id., íd., "Abstraction et séparation", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XLVII (1957).

SER. *I. Nombre y concepto del ser.* El término 'ser' puede tomarse como un verbo o como un sustantivo. En el primer caso puede considerarse como expresión de la cópula (VÉASE) que une un sujeto con un atributo o, en su forma intransitiva, como equivalente a 'haber' o a 'existir'. En el presente artículo nos referiremos principalmente a lo que 'ser' designa en tanto que sustantivo o en tanto que verbo intransitivo. Ello no quiere decir que interpretemos el concepto de ser en un sentido gramatical. Pero significa que antes de cualquier análisis filosófico es necesario precisar el marco gramatical dentro del cual va a ser usado el término 'ser'.

'Ser' es uno de los vocablos de más difícil aclaración no solamente a causa de sus diversas significaciones, sino también a causa de las muchas interpretaciones que se han dado a cada una de las significaciones. En primer lugar, se plantea el problema de cuáles son las expresiones que el término español 'ser' (y los vocablos de las lenguas modernas *étre*, *Being*, *Sein*, *essere*, etc.) traduce. La respuesta a esta pregunta se complica por el hecho de que la indicación de la expresión correspondiente depende en la mayor parte de los casos del concepto que se tenga del ser. A veces, en efecto, se entiende el ser como la esencia (v.); a veces, como la existencia (v.); a veces, como el ente (v.); a veces, como la substancia (v.). Sin que neguemos la legitimidad de algunas de estas interpretaciones, destacaremos, no obstante, el obvio hecho de que cada uno de los citados conceptos tiene, como hemos visto en los vocablos correspondientes, definiciones que no coinciden siempre con las que pueden darse de la noción de ser. Por consiguiente, es conveniente en un principio suponer que esta noción es distinta de cualquier otra. Y esto es, en efecto, lo que han pensado todos los filósofos (por lo menos los filósofos "tradicionales") para quienes el problema del ser es no solamente un problema auténtico, sino el problema capital de la filosofía.

La noción del ser fue expresada por los pensadores griegos mediante la sustantivación verbal τὸ ὄν. Al intentar traducirla, los autores latinos clásicos se dieron cuenta de las dificultades en ello implicadas. Así lo vemos, por ejemplo, en Séneca. Según escribe en la *Epistola LVIII*, el latín resulta impotente para traducir τὸ ὄν. Pues τὸ ὄν no es simplemente equivalente a *quod est*; ello obligaría, en efecto, a traducir un nombre por un verbo. Con lo cual se advierte ya la diferencia, destacada por Aristóteles, entre el ser y el hecho de que algo sea. Nos referiremos a este punto más adelante. Señalemos ahora solamente que esto introdujo en el vocabulario medieval la diferencia entre el ser, *esse*, y el ente (VÉASE), *ens*; el primero fue considerado, en efecto, como aquello (más precisamente, aquella perfección) que hace que lo segundo sea. Pero como a veces se entendía el *esse* en el sentido de la existencia (v.), y a veces en el sentido de la esencia (v.), el anterior uso no despejaba todas las dificultades. Éstas aumentaron para los filósofos árabes por el hecho de que, como advierte A.-M. Goichon (a quien seguimos en este punto), no hay en árabe término que corresponda exactamente al verbo 'ser'. En el lenguaje ordinario se omite casi siempre la cópula y, además, la idea de ser se sustituye por la mención del estado de la cosa o del lugar en el cual se encuentra. El término clásico *kana* (siempre según A.-M. Goichon), que expresa la idea de existencia, significa más bien *tener lugar* (con idea de movimiento) que ser. Así, *kana* significa más bien el "encontrarse" (en tal o cual lugar, en reposo o en movimiento) que el *ser siempre* a que aluden el ὄν griego o el *esse* latino. Por eso los filósofos árabes buscaron un modo de decir 'ser' mediante la acentuación del pasivo *ser encontrado*, usado en el sentido reflexivo de *encontrarse existir* (o existiendo); es el vocablo *wujud*. Con ello se traducía el *esse* latino en el sentido de la existencia. Para designar lo que es, *quod est*, *ens* (en cuyo caso, *ens* traduce τὸ ὄν), los árabes emplearon el participio pasivo *mawjud*, entendido como *lo que existe*.

Pasemos ahora al concepto del ser. Este concepto está por lo menos implícito en el primitivo preguntar griego del cual hablaremos en la segunda sección del presente artículo. Explícitamente se manifiesta en la interrogación τί τὸ ὄν: que se traduce por '¿Qué es el ser?', pero que podría más justamente traducirse en este caso por '¿Quién es el ser?", esto es, '¿Cuál es la cosa que propiamente es?' Con esto pensaron que el ser es un atributo que pertenece a todo lo que es en el mismo sentido. Se ha dicho que con ello se confunden proposiciones del tipo '*x* es *y*', con proposiciones del tipo '*x* es', pero no es justo siempre suponer que había en la mente de los griegos semejante confusión. En efecto, algunos pensaron que el ser de que se hablaba era algo más general que ninguna substancia determinada, tan general, en rigor, que no era posible decir de él otra cosa que 'es'. Es el problema de Parménidcs. Fue dilucidado a fondo por Platón y luego, sobre todo, por Aristóteles cuando estos filósofos advirtieron que el hecho de

que el ser sea general no significa que sea el más elevado de todos los géneros. Aristóteles sobre todo percibió claramente que concebir el ser como la clase de todas las clases conduce a contradicciones (la contradicción sobre las clases a que nos hemos referido en Paradoja [v.] y que ha sido puesta de relieve por la lógica contemporánea). Por lo tanto, hay que adoptar sobre el ser un punto de vista distinto del meramente cosmológico y del meramente lógico, Es el punto de vista metafísico. Con la "filosofía primera" Aristóteles inició la discusión en torno al problema del ser. En modo alguno, sin embargo, la resolvió, ni siquiera le proporcionó un marco definitivo. Entre otras razones, por una repetidamente subrayada. El *ser como ser*, ον ᾗ ον, aristotélico puede ser, en efecto, interpretado de dos maneras. En la primera el ser es el ser más común de todos, válido para todos los entes y poseyendo, por consiguiente, la extensión máxima. En la segunda el ser es el ser superior a todos y principio de todos. Los filósofos después de Aristóteles (comentaristas antiguos y pensadores escolásticos) debatieron esta cuestión innumerables veces: unos indicaron que el problema del ser pertenece a la ontología general; otros, que es objeto de la teología. Una de las doctrinas que con más éxito se impuso es la que fue propuesta por Avicena y luego defendida y precisada por Santo Tomás: la de que la noción del ser es, *por lo pronto*, comunísima, de modo que tal noción de ser (en Santo Tomás, *ens)* es la primera que cae bajo la aprehensión (o el entendimiento). No es, pues, posible confundir el ser —o, en este caso, el ente— con un género superior: el ser es un trascendental (v.), porque está absorbido en todos los seres y al mismo tiempo por encima de todos ellos, transcendiéndolos. Con lo cual se evitan los errores en que caen tanto los que se limitan a afirmar la existencia de lo particular sensible en tanto que existencia única como los que reabsorben toda particularidad en la unidad lógica. Por eso ha podido decir Maritain, explicando esta doctrina, que el ser es "esa inmaterialidad más dura que las cosas". Ahora bien, aun admitido que el ser no se reduce ni a lo particular ni a lo universal meramente lógico, hay varias interpretaciones posibles. La tomista se apoyaba en la concepción aristotélica según la cual "el ser se toma en varias acepciones", pero "en cada acepción toda denominación se hace por relación a un principio único". Esta famosa tesis de que "el ser se dice de muchas maneras" es la tesis de la analogía (v.) del ser; según semejante tesis, se puede decir que *son* tanto las substancias (las cuales existen) como lo que no son substancias, tal los universales (los cuales propiamente hablando no existen). Pero otros escolásticos, sin dejar de ser aristotélicos, defendían la univocidad del ser. Nos hemos referido a estas cuestiones en los artículos Analogía y Unívoco (VÉANSE).

Cualquiera que sea la interpretación dada a una común doctrina sobre el ser, los escolásticos rechazarían, pues, en bloque algunas de las ideas modernas sobre nuestro concepto. Por ejemplo, la idea kantiana según la cual el ser no es un predicado real a que nos hemos referido en nuestro artículo sobre la prueba ontológica (v.). O la idea hegeliana según la cual la falta de determinación del ser lo aproxima y, finalmente, lo identifica con la nada (v.). O —más todavía— la idea común a varios filósofos contemporáneos según la cual el problema tradicional del ser no es sino un pseudo-problema; "el ser" se esfuma al comprobarse que se trata simplemente de un verbo — del cual se dice que se ha abusado. En algunas ocasiones ha parecido inclusive que esta última idea ha predominado en los autores no escolásticos y que la filosofía contemporánea y la filosofía del ser eran incompatibles. Es fácil ver, empero, que no es este el caso. Heidegger ha considerado que el problema del ser es el problema central de la filosofía y ha intentado darle una respuesta distinta de la de la tradición filosófica, la cual, al entender de dicho autor, ha suscitado el problema, pero no ha llegado ni siquiera a plantearlo (no ha proporcionado el "horizonte" para el mismo). Por ello el pensamiento de Heidegger sobre el ser no es expresable en el vocabulario usual en muchos otros filósofos; en el artículo sobre dicho pensador hemos abordado la cuestión con más detalle. Muchos filósofos existencialistas han seguido debatiendo la cuestión. Varios filósofos cristianos (aunque no escolásticos, como, por ejemplo, Marcel, Lavelle, etc.) la han tratado como una cuestión central. Y aun pensadores que por su formación tendieron durante mucho tiempo a considerar el problema del ser como un falso problema han estimado que aparece cuando menos como un problema ontológico (o, si se quiere, semántico, una de las dimensiones que tiene también la cuestión del ser en Aristóteles o en los escolásticos).

II. La pregunta por el ser. La interrogación acerca del ser surgió en Grecia en virtud de ciertas experiencias y a consecuencia de cierta situación. Algunos pensadores preguntaron, ante todo, por el ser de las cosas. Ello se explica por dos razones: la primera, que creían en la posibilidad de que las cosas tuviesen un ser; la segunda, que se suponían capacitados para descubrir tal ser. Esta última razón es fundamental. En efecto, si hubo antes de los primeros filósofos hombres que preguntaron por el ser de las cosas, aconteció que sus preguntas iban dirigidas a alguien superior (a Dios, a los dioses, al Destino) que suponían ser la única entidad que podía contestarlas. En la pregunta filosófica griega, en cambio, la dirección de la interrogación revierte sobre el ente interrogante. Tenemos así ya varias características de nuestra pregunta: creencia en que hay un ser de las cosas; confianza en la posibilidad de encontrarlo; suposición de que para hallarlo no se necesita ningún auxilio exterior.

A estas características se agregan pronto algunas otras no menos importantes. El preguntar griego por el ser supone que el ser se halla escondido. La cara que presenta la realidad es, por lo pronto, falsa: es la cara de la apariencia (v.). Esta apariencia es identificada con frecuencia con el movimiento, el cambio y el devenir (v.). Pero, como ha advertido Bergson, casi todo el pensamiento griego está dominado por un supuesto: el de que el devenir no es solamente menos comprensible que el ser, sino que es también menos real que el ser. Por este motivo, el ser por el cual se pregunta puede definirse como un *ser siempre.* De ahí que uno de los rasgos fundamen-

tales del ser buscado en la citada pregunta sea la permanencia. Cierto que algunos filósofos, como Heráclito, afirman que la realidad es el devenir perpetuo. Pero este devenir no es el cambio superficial de las cosas, sino algo que está también escondido en ellas, que es el principio armónico y mesurado ("según medida") de todo cambio. Podemos, pues, sostener que a las características apuntadas en el párrafo anterior se agregan las dos siguientes: el ser por el cual se pregunta no está presente, sino ausente y es menester descubrirlo; el ser en cuestión es un ser permanente.

Uno de los motivos que impelen al hombre a preguntar por el ser de las cosas es, como se ha dicho alguna vez, el hecho de que se sienta perdido entre ellas. Esta pérdida entre las cosas suscita, entre otros sentimientos, el de la admiración. Pero la admiración no es suficiente; es necesario, además, penetrar en el interior de las cosas con el fin de encontrar en ellas la raíz última que le permita al hombre volver a andar con seguridad entre ellas. Esta "raíz última" es designada con frecuencia como la esencia (o verdad) de las cosas. Para alcanzarla el pensador debe desentenderse de muchos de los rasgos que hacen a las cosas varias y atractivas, y atenerse únicamente a lo que es absolutamente necesario. No es extraño, pues, que haya en esta actitud una cierta proporción de "ascetismo" (de ascetismo intelectual). Pero, además del ascetismo, hay en el filósofo que pregunta por el ser de las cosas —y por el ser en general— otro elemento importante: lo llamaremos provisionalmente la "voluntad". Consiste ésta en no aguardar (según antes pusimos de relieve) a que el ser le sea revelado al hombre, sino a esforzarse por encontrarlo. No debatiremos aquí si tal actitud es posible únicamente porque ha habido una cierta pérdida de Dios o de los dioses; es probable, empero, que desde el momento en que el horizonte de la realidad no está constituido *solamente* por un Dios escondido que se revela por sí mismo, se produzca una situación que facilita el origen del preguntar filosófico. Con lo cual tenemos las características siguientes: la pérdida entre las cosas, la admiración, el ascetismo intelectual, la voluntad (de comprensión) y la posible disolución (por lo menos transitoria) del horizonte de la divinidad en tanto que único horizonte del filósofo.

Ahora bien, desde el instante en que se formula la pregunta por el ser, se desencadena la posibilidad de varias respuestas. Dos de ellas son fundamentales. En primer lugar, el filósofo puede contestarse que, puesto que el ser está encubierto, consiste en la esencia (v.). En segundo término, puede responderse que, puesto que el ser debe existir en un grado eminente, consiste en la existencia (v.). En los dos artículos citados (y en la primera sección del presente artículo) nos hemos referido con más detalle a este punto. Digamos ahora solamente que la mencionada doble posibilidad de responder a la pregunta por el ser ha suscitado algunas de las más pertinaces cuestiones de la filosofía. Se puede hablar inclusive del hecho de que desde el instante en que se formula la interrogación por el ser se produce una especie de "lucha", jamás enteramente decidida, entre la esencia y la existencia (o, más rigurosamente, entre las concepciones en favor del primado de aquélla y las concepciones en favor del primado de ésta). Sin embargo, esta especie de dialéctica de la esencia y la existencia tiene lugar siempre dentro de un horizonte común: es el del *sentido* de la pregunta por el ser. Por este motivo, la investigación del interrogar acerca del ser constituye una dimensión —según algunos autores, la dimensión más importante— de nuestro problema. A diferencia de otros problemas, que se agotan en la interrogación y la respuesta, el del ser parece implicar siempre la cuestión previa del propio preguntar.

III. Los contrastes del ser. La noción de ser puede ser estudiada mediante el *contraste* con otras nociones. Subrayamos 'contraste', porque pretendemos, por decirlo así, *enfrentar* la noción del ser con otras, no simplemente *distinguirla* de otras. Así, no consideramos que las nociones de esencia, existencia o substancia puedan ser propiamente contrastadas con la de ser, puesto que el ser puede decirse como esencia, existencia o substancia. En algunos casos, es difícil indicar si se trata de un contraste o de una diferencia: es el caso de la relación entre el ser y el ente. Por lo tanto, consideraremos como nociones contrastantes sólo las siguientes: la nada (v.), la apariencia (v.), el pensar (V. PENSAMIENTO), el devenir (v.), el valor (v.), el deber ser (v), el tener (v.) y el sentido (v.).

El ser nociones contrastantes no significa en el presente caso que sean siempre opuestas. En ocasiones —como ocurre con la nada— ello parece ser el caso, pero como algunos filósofos derivan una noción de la otra, la relación de oposición estricta aparece poco clara. En otras ocasiones el contraste no excluye la interpretación o hasta —como ocurre con la esencia, la existencia o la substancia— la posibilidad de hablar de una noción en términos de la otra: es lo que sucede con la relación entre ser y apariencia. El concepto de contraste debe ser entendido aquí, pues, en un sentido amplio — y, por desgracia, un tanto vago. No obstante, es sumamente útil para aclarar la idea que muchos filósofos se han hecho del ser. Por consiguiente, procederemos a decir unas pocas palabras sobre cada uno de los contrastes — pocas, puesto que la cuestión ha sido ya debatida con más detalle en los correspondientes artículos citados.

El contraste entre el ser y la nada ha sido interpretado a veces como un contraste entre el ser y el no ser. En tal caso, uno es simplemente la negación del otro. A veces, empero, la nada ha sido entendida como fundamento del ser, por lo cual la oposición de negación no resulta tan patente. La primera de dichas teorías tiene un sentido predominantemente lógico y es equivalente al contraste entre la afirmación y la negación; la segunda teoría es principalmente metafísica y se vale, entre otros conceptos, del de la libertad del fundamento (VÉASE).

El contraste entre el ser y la apariencia excluye en principio cualquier identificación; cada uno de estos elementos lo es por la referencia al otro. Sin embargo, es posible concebir que no hay ser escondido detrás de la apariencia y que ésta es todo el ser, concepción que paradójicamente coincide con la que afirma que el ser está siempre inmediatamente presente por sí mismo y, por lo tanto, que es a la vez aparente, esto es, evidente.

El contraste entre el ser y el pensar es de naturaleza distinta de los anteriores: se trata con frecuencia de la correlación de dos elementos que son distintos en todo, pero que pueden ser isomórficos. Especialmente en las metafísicas racionalistas el mencionado isomorfismo es subrayado como indispensable para el conocimiento. Algunos filósofos, como Parménides, manifiestan que es lo mismo el ser que el pensar, pero este último es entendido entonces como la directa visión de lo que es.

El contraste entre el ser y el devenir tiene lugar cuando este último es concebido a la vez como una envoltura, y hasta una apariencia, del ser. A veces el contraste se desvanece por la declaración de que el devenir es el ser; en tal caso se origina una concepción análoga a la que hemos puesto de relieve al final del párrafo anterior sobre el contraste entre el ser y el aparecer.

El contraste entre el ser y el valor puede ser real —cuando se conciben los valores como entidades que fundamentalmente "no son"—, o puede ser solamente conceptual — cuando ser y valor son estimados como distintos puntos de vista sobre una misma realidad. Lo primero es propio de muchas de las filosofías modernas del valor; lo segundo, de muchas de las filosofías tradicionales basadas en la noción de los trascendentales.

El contraste entre el ser y el deber ser equivale al contraste entre la realidad efectiva y la realidad que debería existir según ciertas normas dadas de antemano. Como estas normas son con frecuencia de carácter moral, se trata de un contraste que implica la separación entre el reino físico y el reino moral. A veces, sin embargo, el deber ser es entendido metafísicamente, y en tal caso el contraste se da dentro del campo metafísico, uno de cuyos aspectos es el físico y el otro puede ser el moral.

El contraste entre el ser y el tener puede ser entendido por lo que hemos dicho en el artículo sobre este último concepto. Lo mismo ocurre con el contraste entre el ser y el sentido. Sin embargo, en lo que toca a este último se plantean varios problemas metafísicos de índole particularmente difícil. Entre tales problemas, mencionamos los siguientes: (a) ¿Tiene el ser sentido o carece de él? (b) ¿Aparece el sentido en alguna dimensión del ser? (c) ¿Puede reducirse, en último término, el ser al sentido? Si se afirma que el ser tiene sentido, o que carece de él, o que puede reducirse a él, el contraste desaparece. En cambio, subsiste cuando se sostiene que el sentido surge en alguna dimensión del ser. Aun así, sin embargo, puede concebirse este surgir como la consecuencia de una previa potencialidad o bien como un emergente. Propiamente hablando, sólo en este último caso puede hablarse con todo rigor de un contraste entre el ser y el sentido.

IV. Las formas del ser. El estudio de las formas del ser es un tema de la ontología en tanto que ontología fenomenológica. Aunque tal estudio ha sido especialmente cultivado en la época contemporánea (N. Hartmann, J.-P. Sartre, etc.), se encuentran muy importantes contribuciones al mismo en todas las grandes filosofías (por ejemplo, Aristóteles, Hegel). Diremos aquí unas palabras sobre las formas de ser más frecuentemente tratadas: el ser en sí, el ser fuera de sí, el ser para sí, y agregaremos algunas consideraciones sobre las relaciones que dos modos capitales de ser —el estático y el dinámico— mantienen con tales formas.

El ser en sí es definido usualmente como el ser que permanece dentro de sí mismo, es decir, como el ser perfectamente inmanente. Se ha dado a veces como ejemplo de tal ser la substancia. Sin embargo, la substancia es el principio de sus propias manifestaciones y, por consiguiente, no puede ser enteramente inmanente a sí misma. Ejemplo del ser en sí es más bien ese ser compacto e informe, hostil a toda separación y a todo movimiento que, según Sartre, carece inclusive de toda significación (o de todo sentido). Semejante ser no puede tener accidentes ni atributos; no puede tampoco ser encerrado en ninguna categoría. Algunos autores consideran que un puro ser en sí es irracional en tanto que completamente opaco e impenetrable. Otros autores, en cambio, mantienen que el rasgo de la completa inmanencia equivale a la posesión por tal ser de una absoluta transparencia y, por consiguiente, de una perfecta racionalidad. No nos pronunciaremos sobre este punto. Diremos tan sólo que, en nuestra opinión, el mencionado concepto del ser es un concepto-límite; no designa ninguna realidad y sí únicamente una tendencia que puede poseer cualquier realidad.

La otra forma de ser mencionada, el ser fuera de sí, parece al principio exactamente opuesta a la descrita antes; en vez de permanecer siempre en sí mismo, el ser fuera de sí se caracteriza por su tendencia a la alteridad. Ahora bien, esta alteridad puede entenderse de dos maneras. Por un lado, es el ser-otro, por consiguiente, la transformación de una realidad en otra distinta de ella. En este caso puede decirse —transponiendo a la ontología el lenguaje psicológico y moral— que al ser fuera de sí el ser es infiel a sí mismo. Por otro lado, empero, la alteridad del ser fuera de sí puede ser debida a que tal ser se constituye solamente en la medida en que —empleando de nuevo el citado vocabulario— amplía el ámbito de su realidad por medio de nuevas formas o, como a veces se dice, de nuevas "experiencias". Así ocurre, ciertamente, en la concepción hegeliana del ser fuera de sí: se trata, en efecto, de una enajenación del ser, pero de una enajenación necesaria.

El ser para sí es descrito en muchas ocasiones como la forma estrictamente opuesta a la del ser en sí. La razón de tal oposición es clara: mientras el ser en sí se constituye mediante la pura inmanencia, el ser para sí requiere la trascendencia — y hasta, según algunos autores, la completa trascendencia. Por lo general, se advierte que el "para sí" no debe interpretarse como un repliegue del ser sobre sí mismo para desentenderse enteramente de lo ajeno; si así fuese, el ser para sí y el ser en sí equivaldrían a lo mismo. El "para sí" expresa más bien —para emplear de nuevo el vocabulario psicológico— la intimidad (v.) y, por consiguiente, la posibilidad de manifestarse continuamente a sí mismo e inclusive la de trascenderse incesantemente a sí mismo. Algunos filósofos piensan que el ser para sí es el resultado de un movimiento determinado por la interna constitución del ser en sí; Hegel está en este caso. Otros consideran que el ser para sí surge como lo completamente indeterminado en el ser en sí y, por consiguiente, no

puede ser estimado como un despliegue de éste. Otros, por fin, equiparan el ser para sí con el sentido, o con la existencia real, a diferencia del ser en sí, equivalente al puro y simple hecho o a la "mera objetividad".

Hemos mencionado antes otras dos formas de ser de que se habla con frecuencia: el ser estático y el ser dinámico. Advertiremos que no es raro que el primero sea comparado, y aun identificado, con el ser en sí. y el segundo sea comparado, o identificado, a veces con el ser fuera de sí y a veces con el ser para sí. Las razones de ello se encuentran en la posibilidad de caracterizar el ser en sí como un ser inmóvil en tanto que perfectamente inmanente, y en la posibilidad de caracterizar el ser para sí como un ser que no puede subsistir si no es trascendiéndose de continuo a sí mismo (lo cual no significa siempre admitiendo que hay realidades trascendentes fuera de él). Sin embargo, a veces se estima que tal equiparación es injustificada. Unos creen, en efecto, que el ser estático o el ser dinámico son formas de ser previas a cualesquiera otras, tanto si se piensa que lo estático es el fundamento del devenir como si se proclama lo inverso. Otros señalan, en cambio, que solamente porque la ontología fenomenológica nos revela las mencionadas formas del ser en sí, el ser fuera de sí y el ser para sí, es posible comprender las otras formas.

Las descripciones anteriores son, como hemos indicado, ontológico-fenomenológicas. En ellas coinciden tanto los que destacan el carácter evolutivo de las formas del ser como los que prescinden en sus descripciones de todo desenvolvimiento; tanto los que subrayan el aspecto histórico-concreto como el aspecto metafísico. Algunos pensadores prefieren un examen de tipo ontológico formal. Entre ellos cuenta N. Hartmann, el cual habla de los modos de ser (posibilidad y realidad, necesidad y casualidad, imposibilidad e irrealidad), de los momentos del ser (existencia y accidente) y las maneras del ser (realidad e idealidad). El inconveniente de este último tipo de examen es que incluye entre las formas del ser problemas que pertenecen a otras esferas, tales como las de la modalidad (ontológica) y de los "modos de decirse" el ser.

Para el problema del ser en relación con el de la realidad, véase REAL Y REALIDAD.

Indicamos a continuación, por orden cronológico de aparición y limitándonos a escritos publicados en el curso del presente siglo, una serie de obras en las cuales se trata de la noción de ser, del conocimiento del ser, de las formas del ser, etc. y problemas afines (ser y devenir; ser y realidad; ser y pensar, etc.). Hemos procurado destacar obras en las cuales el llamado "problema del ser" ocupa un lugar destacado, pero hay otros escritos no mencionados aquí que pueden consultarse en relación con nuestro problema; así, por ejemplo, muchos de los escritos mencionados en las bibliografías de ENTE; ESENCIA; EXISTENCIA; METAFÍSICA; NATURALEZA; OBJETO y OBJETIVO; ONTOLOGÍA; REAL y REALIDAD; SENTIDO; SUBSTANCIA; TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. Las obras mencionadas en la primera sección son primariamente sistemáticas, pero contienen con frecuencia referencias históricas. En la segunda sección mencionamos algunas de las muchas obras sobre la idea del ser en varios autores y corrientes.

Oswald Weidenbach, *Das Sein und seine methodologische Bedeutung*, 1900. — Hans Pichler, *Über die Arten des Seins*, 1906. — R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'étre et les formules dogmatiques*, 1909. — Joseph Geyser, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915. — M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927 (trad. esp.: *El ser y el tiempo*, 1951, 2» ed., 1960). Además, otras obras del mismo autor, como: *Einführung in die Metaphysik*, 1953 (trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, 1956, 2* ed., rev., 1960); *Zur Seinsfrage*, 1956 (trad. esp.: *Sobre la cuestión del ser*, 1958). — G. Sóhngen, *Sein und Gegenstand*, 1930. — Joseph de Vries, *Sein und Denken. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*, 1937 (trad. esp.: *Pensar y ser*, 1945). — Robert Schinzinger, *Sinn und Sein. Studie zum Problem der Ontologie*, 1933. — Paul Simón, *Sein und Wirklichkeit. Graundfragen einer Metaphysik*, 1933. — F. X. Höcksmann, *Der Weg zum Sinn des Seins*, 1933. — Jacques Maritata, *Sept lecons sur l'étre et les premiers principes de la raison spéculative*, 1934 (trad. esp.: *Siete lecciones sobre el ser*, 1945) [todos los manuales de filosofía neoescolástica tratan de la cuestión del ser]. — Maurice Blondel, *L'Étre et les Étres. Essai d'ontologie concrete et intégrale*, 1935. — Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935 [y otras obras de N. H. que han sido traducidas al esp. bajo el título general *Ontología*, vols. I-V (véase la bibliografía de este autor), especialmente vols. I y II]. — Johannes B. Lotz, S. J., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms:* Ens et bonum convertuntur *im Rahmen der scholastischen Transzendentalienlehre*, I, 1938, 2» ed. con el título: Das *Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957. — Josef König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, 1939. — Max Müller, Sein *und Geist. Systematische Untersuchung über Grundproblem unf Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, 1940 [Beitráge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7]. — Jean-Paul Sartre, *L'Étre et le Néant*, 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada*, 1950). — Gallo Galli, *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*, 1944. — P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, 1944. — Louis de Raeymaeker, *Philosophie de l'Être. Essai de synthèse métaphysique*, 2ª ed., 1947 (trad. esp.: *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, 1956). — Louis Lavelle, *De l'Étre*, 1947 [2» ed. rev. de la obra de 1927]. — H. Riefstahl, *Sein und Existenz*, 1947. — Osear Philippe, *Le processus de l'étre*, 1947. — S. dal Boca, *Il senso dell'essere*, 1947. — É. Gilson, *L'Étre et l'essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — Herbert Cysarz, *Das seiende Sein. Geistes- und gesamtwissenschaftliche Grenzfragen*, 1948. — Salvatore Scimé, *Problemi dell'Essere*, 1949. — Ferdinand Alquié, *La nostalgie de l'étre*, 1950. — Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, 1950, ed. L. Gelber y Fr. R. Leuven. — Béla von Brandenstein, *Der Aufbau des Seins*, 1950. — Gabriel Marcel, *Le mystere de l'étre*, 2 vols., 1951 (trad. esp.: *El misterio del ser*, 1955). — D. J. B. Hawkins, *Being and Becoming*, 1954. — Julián Marías, *Idea de la metafísica*, 1954. — Klubertanz, S. J., An *Introduction to the Philosophy of Being*, 1955. — E. Trépanier, "Premieres distinctions sur le mot *ètre*", *Laval théologique et philosophique*, XI (1955), 25-66. — Caspar Nink, S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, 1957. — Stanislas Bretón, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, 1959 [Problèmes et doctrines, 16]. — Hedwig Conrad-Martius, Das *Sein*, 1957. — Eugen Fink, *Sein, Wahrsheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, 1958 [Phaenomenologica, 1]. — Paul Weiss, *Modes of Being*, 1958. — José Ortega y Gasset, *¿Que es filosofía?*, 1958. — Íd., íd., *La idea de prin-*

cipio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, 1958. — Luis Cencillo, *La experiencia profunda del ser. Bases para una ontología de la relevancia,* 1958. — Th. Absil, *Annotationes de esse,* 1958. — G. Mainberger, *Die Seinsstufung als Methode der Meysik,* 1959. — G. Siegmund, *Sein oder Nichtsein,* 1961. — E. A. Lévy-Valensi, *Les niveaux de l'étre,* 1961. — Herbert W. Schneider, *Ways of Being, Elements of Analytic Ontology,* 1962. — Xavier Zubiri, *Sobre la esencia,* 1962. — Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being,* 1962. — Nimio de Anquín, *Ente y ser. Perspectivas para una filosofía del ser naciente,* 1962. — Helmut Kuhn, *Das Sein und das Gute,* 1962. — Otto Janssen, *Gesammelte Abhandlungen zur Frage des Seins,* 1962.

É. Gilson, *op. cit. supra.* — Gerhard Huber, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie,* 1955 [con un apéndice sobre la idea del ser en varios autores medievales y modernos]. — G. di Napoli, *La concezione dell'essere nella filosofia greca,* 1955. — Julius M. E. Moravcsik, *Being and Meaning in the "Sophist",* 1962 [Acta Philosophica Fennica, 14]. — F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* 1862, reimp., 1960. — Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought,* 1951, 2» ed., 1963. — M. de Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy,* 1952. — Pierre Auberque, *Le problème de l'étre chez Aristote,* 1962. — Emerson Buchanan, *Aristotle's Theory of Being,* 1962. — Johannes B. Lotz, *op. cit. supra,* — Max Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchung über Grundproblem unf Aufbau mittelalterlichen Ontologie,* 1940 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7]. — Gerhard Nebel, "Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΣΙΑ und ΟΝ bei Plotin", *Hermes,* LXV (1930), 422-45. — A. M. Knoll, *De zins in der scholastik,* 1933. — H. J. Brosch, *Det Seinsbegriff bei Boethius mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein,* 1931 [Philosophie und ihre Grenzwissenschaften, IV, 1]. — Johannes Fuchs, *Die Proprietäten des Seins bei Alcxander von Hales,* 1930 (Dis.). — M. A. Krapiec, *Struktura Bytu: Charakterystyczne Elementy Systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu,* 1963. — André Marc, S. J., *L'idée de l'étre chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure,* 1933 [Archives de Philosophie, X, 1]. — Cornelio Fabro, C. P. S., *La nozione metafisica di partezipazione secondo S, Tommaso,* 1939, 2ª ed., 1950, continuata en *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin,* 1961. — C. L. Shircel, O. F. M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus,* 1942. — H. Mühlen, *Sein und Person nach J. Duns Scotus,* 1954. — Johannes Hegyi, S. J., *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin - Capreolus - Silvester von Ferrara - Cajetan,* 1959 [Pullacher philosophische Forschungen, 4, ed. W. Brugger y J. B. Lotz]. — Maria Ritz, *Le probléme de l'étre dans l'ontologie de M. Blondel,* 1958 [Studia Friburgensia, N. S., 21]. — Jean École, *La métaphysique de l'étre dans la philosophie de Louis Lavelle,* 1959.

SERMO. Véase Discurso, Universales.

SERRA HUNTER (JAUME) (1878-1943) nació en Manresa y estudió en la Universidad de Barcelona, en la cual fue profesor de Historia de la Filosofía desde 1913 hasta su exilio en Francia y luego en México, donde falleció. Serra Hunter se consideraba a sí mismo como seguidor de la tradición que hemos resumido con el nombre de "Escuela de Barcelona" (véase Barcelona [Escuela de]) y en particular como continuador del pensamiento de Llorens i Barba (v.). Según Serra Hunter, la filosofía debe comenzar con una exploración de carácter psicológico —en un sentido muy amplio de este término— para determinar las bases y condiciones del conocimiento. A ello tiene que seguir una exploración inmanente del uso (o usos) de la razón, exploración que el autor llama "dialéctica" y que todavía no alcanza el nivel de la ontología. Sólo después de este doble prolegómeno se puede pasar al "sistema de la filosofía", el cual puede articularse en tres magnos problemas: el problema inicial gnoseológico o crítico, el problema central o metafísico y el problema final o ético. El problema central metafísico se divide, en rigor, en tres problemas: el del ser finito, que da lugar a la cosmología, el del ser indefinido, que da lugar a la ontología, y el del ser infinito, que da lugar a la teodicea. El "sistema de la filosofía" constituye la base de la filosofía como enciclopedia del espíritu, la cual comprende toda una serie de disciplinas tales como la filosofía de la sociedad, del lenguaje, del Derecho, etc. En sus investigaciones filosóficas, Serra Hunter se mantuvo fiel a una concepción idealista y espiritualista muy ligada a la filosofía tradicional del sentido común y muy interesada en armonizar los datos de la ciencia con las creencias religiosas.

Obras principales: *Idealitat, Metafisica, Espiritualisme,* 1923. — *Filosofia i Cultura,* 2 vols., 1930-1932. — *Spinoza,* 1933. — *Sentit i valor de la nova filosofia,* 1934. — *Figures i perspectives de la història del pensament,* 1935. — *El pensament i la vida. Estímuls per a filosofar,* 1945.

SESVARA-SANKHYA. Véase Sānkhya.

SEUSE (HEINRICH). Véase Suso (Enrique).

SEVERO (siglo II) defendió el platonismo —con algunos motivos estoicos, procedentes seguramente de Posidonio—, pero al revés de muchos de los platónicos coetáneos se inclinó hacia una concepción monista. El rasgo más destacado de su pensamiento es la tendencia matematizante, que se manifiesta en su concepción del Alma del Mundo (véase) como una magnitud geométrica. Muchos de los problemas posteriormente tratados por los neoplatónicos, especialmente los que hacen referencia a la dialéctica de lo extenso y lo inextenso, se hallan ya en Severo. Ahora bien, el monismo de este pensador significa únicamente que la totalidad es identificada con el género supremo; no quiere decir que haya una sola realidad, pues Severo, correspondiendo a una tendencia muy generalizada en su época, introdujo una jerarquía de realidades a base de lo suprasensible, lo matemático y lo sensible, cada uno de los cuales a su vez es concebido como indivisible y como divisible. Severo trató también el problema de la eternidad o producción del mundo, inclinándose a una opinión intermedia según la cual el mundo como tal es eterno, pero el mundo en tanto que existe ha sido formado.

Más sobre las doctrinas de Severo en Proclo, Simplicio y sobre todo Eusebio (*Praep. Ev.,* XIII). Artículo de K. Praechter sobre Severo (Severus Platoniker) en Pauly-Wissowa.

SEXTO, EL EMPÍRICO (*fl.* 200) nació en Grecia, vivió en Alejandría y Roma y se consideró a sí mismo (*Hyp. pyrr.,* I, 236) como represen-

tante de la tradición "metódica" —más bien que "escéptica"— de la medicina. Sin embargo, el "metodismo" y el escepticismo médicos eran, como Sexto reconoció, muy afines. Es común, pues, considerar a nuestro autor como uno de los principales representantes del escepticismo (VÉASE) antiguo y como uno de los seguidores de las doctrinas de Pirrón y de Enesidemo. En rigor, conocemos las opiniones de los escépticos principalmente por medio de los resúmenes, explicaciones y argumentos en su defensa proporcionados por Sexto en sus obras, las cuales constituyen una de las fuentes capitales para el conocimiento del pensamiento antiguo, pues con el propósito de refutar doctrinas opuestas el citado autor las reproduce o resume con gran frecuencia. Algunos historiadores inclusive consideran a Sexto principalmente como un compilador — un compilador poco sistemático, pues en sus obras se encuentran toda clase de doctrinas y de argumentos, sin que se preste gran atención a su organización lógica o histórica o sin que el autor se preocupe mucho por distinguir entre argumentos válidos y argumentos escasamente convincentes.

Entre los argumentos más conocidos que presenta Sexto se encuentran los llamados Tropos (v.), los argumentos contra el silogismo, contra la noción de causa y contra la idea de la Providencia. Los argumentos contra el silogismo consisten esencialmente en declarar que la conclusión silogística representa un círculo vicioso, pues si consideramos el "silogismo":

Todos los hombres son mortales; (A)
Sócrates es hombre;
Sócrates es mortal, (B)

advertiremos, según Sexto, que (B) está contenido implícitamente en (A), ya que de lo contrario no podríamos afirmar (A). Los argumentos contra la noción de causa afirman que si la causa es una relación no puede existir objetivamente, sino sólo subjetivamente; además, la causa no puede ser posterior ni simultánea ni anterior al efecto (en este último caso se suprimiría la relación). En cuanto a la Providencia, Sexto destacaba las antinomias que, a su entender, ofrecía su idea; antinomias cosmológicas (como la imposibilidad de ser Dios finito o infinito) y antinomias morales (como la contradicción entre la perfección divina y la existencia del mal).

Las obras de Sexto que se conservan son los *Bosquejos pirrónicos*, en tres libros: la obra *Contra los dogmáticos*, en cinco libros (libros 1 y 2 contra los lógicos; 3 y 4, contra los físicos; 5, contra los éticos); y la obra *Contra los profesores (matemáticos)*, en seis libros (contra los gramáticos, oradores, geómetras, aritméticos, astrólogos, músicos). Se atribuyen a Sexto, pero no se han conservado, un tratado *Sobre el alma* y unas *Notas sobre la medicina*. — Edición crítica de las obras de Sexto por H. Mutschmann (Vol. I. Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων *libri tres continens*, 1812; II. *Adversus dogmáticos libri quinqué*. — *Adversus mathematicos libri VII-XI continens*, 1914. — III. *Adv. math. libri I-VI continens e índices ad 1-3*, a cargo de K. Janácek, 1954). — IV: *índices ad Vol. I-III iterum*, ed. K. Janácek, 1962. — Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO, y, sobre todo: Eugen Pappenheim, *De Sexti Empirici librorum numero et ordine*, 1874. — Íd., íd., *Erläuterung zu des Sextus Empiricus Pyrronische Grundzügen*, 1888. — Íd., íd., *Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus*, 1887. — P. Leander Haas, *Leben des Sextus Empiricus*, 1882. — Íd., íd. *Ueber die Schriften des Sextus Empiricus*, 1883. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1877 (trad. esp.: Los *escépticos griegos*, 1944), IV. — Mary Mills Patrick, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, 1899. — W. Heinzt, *Studien zu Sextus Empiricus*, 1932 [Schriften der Königberger Gelehr. Gesellschaft. Sondereihe, 2]. — K. Janácek, *Prolegomena to Sextus* Empiricus, s/f. (1948).

S'GRAVESANDE (WILLELM JACOB VAN) [a veces insertado en la letra "G": Gravesande (Willelm Jacob van S')] (1688-1742) nació en s'Hertogenbosch (Holanda). En ocasión de una estancia en Inglaterra (1715-1716) como secretario de Embajada, trabó relación con Newton, e ingresó en la "Royal Society". De regreso a Holanda, fue profesor de matemáticas y luego de matemáticas y filosofía en Leyden. Poco menos que olvidado hoy día, S'Gravesande disfrutó de considerable prestigio hasta comienzos del siglo XIX (como todavía puede verse en la *Histoire de la philosophie moderne*, de J. M. Dégerando, Cap. XXI). Admirador y seguidor de Newton, S'Gravesande expuso los principios de la "filosofía natural" newtoniana. Inspirándose en Newton y en Locke, expuso un "curso" o "sistema" de filosofía que comenzaba con algunas nociones metafísicas fundamentales —tales como las de ser, substancia y relación— para proceder a la cuestión de la naturaleza y clases de ideas. Según S'Gravesande, hay tres clases de ideas: las de las cosas que el alma percibe en sí misma; las adquiridas comparando ideas, y las obtenidas mediante los sentidos — entre las que figuran las ideas de cosas exteriores. S'Gravesande trató con detalle del problema de las ideas que el alma posee sin percibirlas, es decir, de lo que se llaman "ideas innatas". Aunque fiel a Locke en muchos respectos, en lo que toca a esta cuestión S'Gravesande prefirió dejar la cuestión sin resolver, pues si bien no puede demostrarse que tales ideas proceden de otra fuente que los sentidos, tampoco puede mostrarse que proceden siempre de los sentidos. En sus capítulos sobre lógica, S'Gravesande se ocupó de cuestiones relativas a la probabilidad; los razonamientos basados en la probabilidad son para este autor importantes porque permiten acceder a proposiciones que de otra suerte habría que excluir por completo — tales, ciertas proposiciones de carácter teológico.

Obras principales: *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata, sive introductio ad philosophiam newtoniana*, 2 vols., 1720. — *Philosophiae newtonianae institutiones, in usus académicos*, 1923. — *Matheseos universalis elementa*, 1727. — *Introductio ad philosophiam, metaphysicam ct logicam continens*, 1736. — Escritos reunidos: *Oeuvres philosophiques et mathématiques*, 2 vols., 1774.

SHAFTESBURY (ANTHONY ASHLEY COOPER, CONDE DE) (1671-1713) nació en Londres. Su padre fue uno de los protectores de Locke, preceptor durante un tiempo del futuro filósofo. Durante varios años Shaftesbury viajó por Europa, especialmente por Francia e Italia. En 1695 fue nombrado miembro del Parlamento como representante del partido *Whig*, pero abandonó pronto la carrera política y se dirigió a Holanda. Al regresar a Inglaterra fue nombrado miembro de la Cámara de los Lores, pero poco después se trasladó a Italia, falleciendo en Ñapóles.

Shaftesbury es considerado como el más destacado representante de la lla-

mada moral del sentimiento. En oposición al pesimismo de las concepciones de Hobbes, Shaftesbury suponía que el sentido moral es innato en el hombre y que no se basa en la intelección, sino en la vivencia interna, anterior y previa a toda coacción exterior. Cada ejemplar de una especie animal tiende naturalmente al bien de la misma especie a que pertenece y con ello a la felicidad propia y de sus semejantes. Cada ser posee un amor a sí mismo en el que debe basarse todo acto, porque este amor propio, al articularse con el sentimiento de la simpatía, determina una armonía necesaria para la vida social. A las inclinaciones naturales del hombre, que pueden ser egoístas, sociales o naturales, y antisociales o antinaturales, se sobrepone una serie de afectos reflexivos con los cuales pueden erigirse juicios de valor sobre cualquier acto. El ideal a que debe aspirar el hombre y, a la vez, el fundamento de todo su obrar es el ideal helénico de "lo bello y lo bueno", de la armonía individual perfecta, que es expresión de la armonía cósmica. Lo moral no depende de lo religioso, si se entiende por ello la coacción jurídica del premio o del castigo, pero todo sentimiento moral se halla vinculado a una vivencia religiosa íntima. Importante es en la ética de Shaftesbury, aparte la noción de la "simpatía", la concepción del "entusiasmo", que no equivale al fanatismo por una idea o un objeto, sino al sentimiento de algo divino, absolutamente íntimo, en la conciencia del hombre moral, del artista y del religioso. Las ideas de Shaftesbury fueron sistematizadas y difundidas sobre todo por Francis Hutcheson (VÉASE). A pesar de que la subordinación de lo religioso a lo moral parece una actitud "rigorista", la ética del sentimiento y de la simpatía puede ser considerada como una ética material opuesta al formalismo. En este sentido ha sido tratada por Scheler, quien sin embargo rechaza los fundamentos dados por Shaftesbury y Hutcheson como insuficientes. La influencia de Shaftesbury se extendió sobre Diderot y sobre el romanticismo alemán.

En 1711 publicó Shaftesbury una recopilación de sus escritos (ensayos, diálogos, cartas) con el título de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, conteniendo: 1. A *Letter Concerning Enthusiasm to Mi/lord Sommers*. — 2. *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*. — 3. *Soliloquy*. — 4. *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*. — 5. *The Moralists*. — 6. *Miscellaneous Reflexions on the Preceeding Treatises and Other Critical Subjects*. — 7. *A Notion of the Historical Draught or Tablature of the Judgment of Hercules*. — Véase G. Spicker, *Die Philosophie des Grafes von Shaftesbury*, 1871. — Georg von Gizycki, *Die Philosophie Shaftesburys*, 1876. — Th. Fowler, *Shaftesbury and Hutcheson*, 1882. — J. J. Martin, *Shaftesburys und Hutchesons Verhältnis zu Hume*, 1905 (Dis.). — F. Meinecke, *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus*, 1934. — A. O. Aldridge, *Shaftesbury and the Deist Manifestó*, 1951. — R. L. Brett, *The Third Earl of S.: A Study in Eighteenth Century Literary Theory*, 1951 (trad. esp.: *La filosofía de S. y la estética literaria del siglo XVIII*, 1959. — L. Zani, *L'etica di Lord Shaftesbury*, 1954. — D. B. Schelegel, *S. and the French Deists*, 1956 [University of North Carolina Studies in Comparative Literature, 15] (especiamente sobre S. en relación con Voltaire, Diderot y Rousseau). — Véase también la vida de Shaftesbury escrita por su hijo, con cartas y otros documentos, en el libro de B. Rand, *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Shaftesbury*, 1900.

SHELDON (W[ILMON H[ENRY]) nació (1875) en Newton Highlands (Massachusetts, EE. UU.) y estudió en la Universidad de Harvard. De 1909 a 1920 fue profesor en Darmouth College y a partir de 1920 fue "Sheldon Clark Profesor" de filosofía en la Universidad de Yale.

Sheldon se interesó sobre todo por el problema que suscitan los varios dualismos que se hallan tanto en el pensamiento humano como en la historia de la filosofía. Estos dualismos son la expresión de conflictos al parecer irreconciliables frente a los cuales sólo parece ser posible o una decisión en favor de uno de los términos de la oposición o una síntesis más o menos ecléctica. Sin embargo, Sheldon estima que los conflictos en cuestión y los sistemas filosóficos a los cuales han dado origen —idealismo y materialismo; intelectualismo y voluntarismo, etc.— son expresiones de una polaridad que debe aceptarse como punto de partida. Sheldon elabora, así, una filosofía de la polaridad (VÉASE) según la cual los opuestos —por los cuales hay que entender tanto las realidades opuestas como las doctrinas que resultan de destacar cada uno de los polos— son asimétricos. Ello hace posible que se atraigan mutuamente y se complementen mutuamente. Pero la relación entre polos opuestos, o polaridades, no da lugar a una neutralización por la cual se termine un proceso. Por el contrario, aunque las polaridades no sean ellas mismas un proceso, "apuntan hacia" el proceso (VÉASE). La síntesis de opuestos no da lugar, pues, a una *via media*, sino a una constante marcha, que es a la vez producción de lo real y mejoramiento de lo real.

Obras principales: *Strife of Systems and Productive Duality*, 1918. — *Process and Polarity*, 1944 [The Woodbridge Memorial Lectures].

SI FALLOR, SUM. Véase AGUSTÍN (SAN), COGITO, ERGO SUM.

SIDGWICK (ALFRED). Véase SCHILLER (F. C. S.).

SIDGWICK (HENRY) (1838-1900) nació en Skipton (Yorkshire), estudió en la Universidad de Cambridge y fue durante unos años lector de filosofía clásica en "Trinity College". En 1883 fue nombrado profesor de filosofía moral en Cambridge. Influido a la vez por Kant y por el utilitarismo, Sidgwick intentó edificar un sistema de moral en el cual resultaran conciliables el hedonismo individual y la necesidad de atenerse a la consecución de la felicidad colectiva. La base para tal conciliación es, según Sidgwick, una intuición que, de modo análogo a la máxima kantiana, pueda ser válida para cada uno y para todos. De ahí que su teoría ética pretendiera ser, en el fondo, la síntesis de las teorías éticas fundamentales. Éstas son, en opinión de Sidgwik, el intuicionismo. tal como está expresado en Kant, el egoísmo o hedonismo individualista, y el utilitarismo o hedonismo universalista. Aunque rechazaba cada una de estas doctrinas aisladamente, Sidgwick pretendía, a la vez, recoger lo que —sobre todo la primera y la última— tienen de justificado. Así, Sidgwick propugnó la mencionada intuición consistente en la comprensión de que el deber individual debe coincidir con el deber de todos los demás individuos en las mismas circunstancias. El "axioma ético" es la adecuación de cada uno con los demás o,

mejor dicho, la sumisión de la felicidad individual a la general, sumisión que, por otro lado, no destruye la consecución de la felicidad propia. El último supuesto de la teoría es, pues, la existencia de un orden moral universal y esencialmente armónico. Así, la ética de Sidgwick se encaminaba a una fundamentación y, al mismo tiempo, a una superación del utilitarismo meramente cuantitativo, tal como fue defendido por Bentham, representando el tránsito a un objetivismo ético de base material. En la gnoseología, Sidgwick admitió a la vez la evidencia de la facultad de conocer y el hecho del conocimiento efectivo, pero rechazó todo criterio absoluto de la verdad en virtud de la radical imposibilidad de alcanzar un principio único libre de falsas representaciones.

Obras: *Methods of Ethics*, 1874, ed., rev. por E. E. Constance Jones, 1962. — *Outline of the History of Ethics*, 1879. — *Principles of Political Economy*, 1883. — *The Scope and Method of Economic Science*, 1885. — *The Elements of Politics*, 1881. — *Practical Ethics*, 1898. — Obras póstumas: *Philosophy, Its Scope and Relations*, 1902, ed. J. Ward. — *Lectores on the Ethics of Green, Spencer and Martineau*, 1902, ed. Jones. — *Miscellaneous Essays and Addresses*, 1904. — *The Philosophy of Kant, and other Lectures and Essays*, 1905. — Véase F. H. Bradley, *Mr. Sidgwick's Hedonism*, 1877. — R. Magill, *Der rationale Utilitarismus Sidgwicks*, 1899 (Dis.). — F. H. Hayward, *The Ethical Philosophy of Sidgwick*, 1901. — E. Winter, *Sidwicks Moralphilosophie*, 1905 (Dis.). — Paul Bernays, *Das Moralprinzip bei Sidgwick und bei Kant*, 1910. — William C. Harvard, *H. S. and Later Utilitarian Political Philosophy*, 1959.

SIETE SABIOS. Desde el siglo VI antes de J. S. se atribuían a los llamados "Siete sabios" o "Siete sabios de Grecia" una serie de máximas, sentencias, prescripciones, reflexiones morales, etc., que, según la tradición, habían sido forjadas por los "siete sabios" y ofrecidas al Apolo de Delfos como compendio de sabiduría. Luego se ha considerado que las máximas de los siete sabios eran las máximas más conocidas y que mejor representaban el saber gnómico griego. Entre estas máximas figuran las muy repetidas de "Conócete a ti mismo", Γνῶθι σεαυτόν, y "De nada, demasiado", Μηδέν ἄγαν. En general, se trata de máximas del tipo que puede llamarse "moral", pero debe tenerse en cuenta que ciertas máximas calificadas de "morales" lo son en un sentido muy amplio, pues en ellas transparece un modo de ver el mundo y no sólo una prescripción para la actuación humana. Tal ocurre, por ejemplo, con el "De nada, demasiado", que se refiere efectivamente a "asuntos humanos", pero también al universo entero; en efecto, el "De nada, demasiado" es una expresión de una regla universal: la regla de la mesura, o la medida.

Hay varias listas de los "siete sabios". La más conocida es la que proporciona Platón en el *Protágoras*: Bías de Priene, Cleóbulo de Lindo, Jilón de Esparta, Mirón, Pitaco de Mitilene, Solón de Atenas y Tales de Mileto (en otras listas es frecuente que Mirón sea sustituido por Periandro de Corinto). El más famoso históricamente es Solón; filosóficamente, el más celebrado es Tales de Milelo (VÉASE), considerado, además, como el "padre de la filosofía" y el "primero de los presocráticos" (VÉASE). Una característica importante de los "siete sabios" es que, además de ser "sabios", son "legisladores" o, mejor dicho, son sabios justamente por ser legisladores. Los "siete sabios" fueron "reformadores de constituciones" y "reguladores de la vida social".

Bruno Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, 1952 [fuentes griegas y latinas, y trad. alemana].

SIFALIES. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

SIGERIO DE BRABANTE (*ca.* 1235-*ca.* 1284), maestro de artes en la Universidad de París, adquirió resonancia por sus luchas y polémicas en dicho centro docente y muy en particular por su oposición, en 1270, a Santo Tomás de Aquino, quien había regresado a París por estas fechas. Las doctrinas de Sigerio fueron condenadas en 1270, pero solamente después de una segunda condenación (la de 1277) se puso fin a sus enseñanzas. Como consecuencia de esta última condenación, Sigerio abandonó París y se trasladó a Orvieto, donde falleció asesinado por su propio amanuense.

Sigerio de Brabante es considerado como uno de los principales representantes del llamado averroísmo (VÉASE) latino. Esto significa que consideraba como mentor filosófico a Aristóteles —que era la verdad misma— y como su más adecuado intérprete a Averroes. A ello hay que agregar algunas influencias neoplatónicas, especialmente a través de Proclo, lo cual explica el uso de la noción de emanación cuando menos en la producción de los entes a partir de lo primero creado por Dios y la insistencia en la jerarquía de las inteligencias, identificadas con principios motores de las esferas celestes. De todas las doctrinas de Sigerio destacó, sin embargo, la que es considerada como una idea típicamente averroísta: la de la unidad del entendimiento agente. Todo esto llevaba al autor a considerar el conflicto entre las verdades obtenidas por medio de la revelación y las conseguidas por reflexión filosófica. Ahora bien, varias opiniones se han suscitado al respecto. Según una de ellas, Sigerio estaba en favor de las segundas verdades, pero intentaba ocultarlo. Según otra, aceptaba la divergencia, pero proclamando que siempre había que someterse a las verdades de la revelación. Según otra, pensaba como filósofo y simultáneamente creía como cristiano aun imaginando que tal pensar y tal creencia no estaban de acuerdo. Según otra, finalmente, intentó frecuentemente retractarse de sus primeras opiniones averroístas a consecuencia de los argumentos contra ellas presentados por Santo Tomás. Es difícil decidirse por ninguna de estas opiniones, puesto que en los textos del propio Sigerio no se llega al respecto a ninguna conclusión tajante, y el autor se limita a poner de relieve que por medio de la reflexión filosófica (es decir, del aristotelismo) se llegan a ciertas conclusiones que son contrarias a las verdades de fe. Ahora bien, tales opiniones —como la citada de la unidad del entendimiento, la de la eternidad del mundo, la de la concepción de Dios como causa final y hasta la del eterno retorno— resultaban inaceptables para la escolástica cristiana; Santo Tomás subrayó que no puede haber incompatibilidad de principio entre la fe y la razón, pues de otra suerte se llega a una teoría de la doble verdad — que es en si contradictoria y que solamente puede resolverse mediante la conciliación o el primado de una de las verdades.

Entre las obras que se atribuyen a Sigerio de Brabante figuran: *De necessitate et contingentia causarum*,

De aeternitate mundi, De anima intellectiva, Quaestiones naturales, Quaestiones morales, Quaestiones logicales, Quaestiones in Metaphysicam, Quaestiones in Physicam, Quaestiones in libros tres de anima, Compendium de generatione et corruptione, Impossibilia, De intellectu (del cual hay sólo fragmentos), *Liber de felicitate.* Ediciones de obras: C. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant, Eine philosophische Streitschrift aus dem 13. Jahrhundert zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen,* 1898 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II 6]. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin.* Vol. IL *Quaestiones logicales, Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente?, Quaestiones naturales, De aeternitate mundi, Impossibilia, Quaestiones de anima intellectiva,* 1908. — M. Grabmann, "Neuaufgefundene 'Quaestiones' Sigers von Brabant zu den Werken des Aristóteles", *Miscellanea Ehrle,* 1924, I, págs. 103-47. — F. Stegmüller, "Neuaufgefundene Quaestiones des Siger von Brabant", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* III (1931), 158-82. — F. van Steenberghen, Siger *de Brabant d'après ses oeuvres inédites. I. Les oeuvres inédites,* 1931 [Les Philosophes Belges, 12]. — Id., íd., *Idem. 1. Siger dans l'histoire de l'aristotélisme,* 1942 [Les Philosophes Belges, 13]. — R. Barsotti, *Sigeri de Brabantia, De aeternitate mundi,* 1933. — W. J. Dwyer, *L'opuscule de Siger de Brabant "De aeternitate mundi",* 1937. — Ph. Delhaye, *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote,* 1941 [Les Philosophes Belges, 15]. — C. A. Graiff, Siger *de Brabant. Questions sur la Métaphysique,* 1948 [Philosophes médiévaux, 1]. — J. J. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de S. de Brabant,* 1954 (incluye *De necessitate et contingentia creaturum*) [Philosophes médiévaux, 3]. — Albert Zimmerman, *Die Quaestiones des S. von B. zur Physik des Aristóteles,* 1956 (Dis.). — Todas estas ediciones incluyen estudios críticos. Destacamos el tomo I de Mandonnet (1908; es 2ª ed. de ia obra originariamente aparecida en 1899) y el tomo II de la obra de F. van Steenberghen, *Siger de Brabant,* etc. Cfr. *supra.* — Entre otros estudios sobre el filósofo destacan numerosos trabajos de Bruno Nardi (y su libro *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano,* 1945) y el de G. da Palma Campania, O.F.M., *La dottrina sull'unità dell'inteletto in S. de Brabante,* 1955.

SIGERIO DE COURTRA1 († 1341), maestro de Artes en la Universidad de París, se distinguió por sus estudios lógicos y semánticos. Especialmente importantes fueron sus investigaciones sobre los modos de significación dentro del marco de la llamada gramática especulativa (VÉASE). La base de los estudios filosófico-gramaticales de Sigerio de Courtrai fueron las reglas gramaticales establecidas por Donato y Prisciano, pero lo que nuestro autor subrayó en ellas fueron las cuestiones semióticas implicadas en tales reglas. También se deben a Sigerio de Courtrai estudios sobre las falacias y los sofismas, estos últimos entendidos casi siempre como paradojas semánticas.

A las *Fallaciae, Sophismata* (llamados también *Impossibilia) y* la *Summa modorum significandi* hay que agregar un comentario a los primeros analíticos: *Ars priorum.* Edición de obras: G. Wallérand, *Les oeuvres de Siger de Courtrai. Étude critique et textes inédits,* 1913 [Les Philosophes Belges, 12]. — Véase A. Niglis, S. *von Courtrai, Beiträge zu seiner Würdigung,* 1913 (Dis.).

SIGNIFICA. La primera persona que usó el término 'Significa' (*Significs*) fue Lady Viola Welby (Cfr. bibliografía). Una breve definición de la Significa es: "el estudio sistemático de los signos y símbolos de toda clase, incluyendo no sólo las palabras y sus significaciones, sino también voliciones, intenciones y significados axiológicos (valores)". Uno de los propósitos principales de la significa es la clasificación de las significaciones.

Durante la guerra de 1914-1918 se constituyó en Holanda un "círculo significo" impulsado por Garritt Mannoury (VÉASE). Según este autor, la significa es una disciplina que estudia los problemas de la significación, pero en un sentido que traspasa el limitado marco de la teoría de los signos, de la lógica formal y aun de la semiótica. Algunas de las tesis de la significa en el sentido de Mannoury han sido recogidas por varios matemáticos de la tendencia intuicionista; otras están próximas a los conceptos del método dialéctico propugnado por la llamada escuela de Zurich. Mannoury rechaza el logicismo de Couturat y Russell y se adhiere al convencionalismo de Poincaré. Aunque hay un cierto "psicologismo" en la base de la significa, se trata de un psicologismo distinto del combatido por Husserl y Frege. Al entender de Mannoury, la significa estudia principalmente la ciencia ya hecha como fenómeno lingüístico, y la ciencia que se hace como fenómeno psicológico. La unión de ambos procesos es el objeto del llamado *método psico-lingüístico.* De acuerdo con A. Pressmann, el empleo del método en cuestión implica los supuestos siguientes: "(1) No hay teoría del conocimiento anterior al conocimiento; el estudio de los medios prácticos del conocimiento y el propio conocimiento son nuestras únicas fuentes de información. (2) Ninguna manifestación de la actividad científica debe quedar fuera de las preocupaciones de una teoría del conocimiento. (3) Podemos y debemos someter nuestras ideas sobre el conocimiento científico a una crítica constante por los mismos medios que nos permiten juzgar del conocimiento". (Esta tercera proposición está más próxima al "método dialéctico" que al "método psico-lingüístico" propiamente dicho.)

La significa es conocida en varios países del continente europeo, pero se ha propagado y cultivado sobre todo en Holanda (Cfr. bibliografía).

Los principales libros de Lady Viola Welby son: *What is Meaning?,* 1903, y *Signifies and Language,* 1911. La misma autora ha escrito el artículo "Signifies" en la 11* edición (1911), Vol. XXV, págs. 78-81, de la *Encyclopaedia Britannica.* La definición dada al principio procede de la misma *Encyclopaedia,* ed. de 1946, Vol. XX, pág. 645. — Exposición del significado del método significo por Mannoury en "Die signifischen Grundlagen der Mathematik", *Erkenntnis* IV (1934), 288-309, 317-45; hay trad. francesa por L. Roelandt y A. Pressman con el título *Les fondements psycho-linguistiques des mathématiques,* 1947. — Mannoury había anticipado algunas de las ideas significas en su *Methodologisches und Philosophisches zur Elementar-Mathematik* (1909). — El trabajo de Pressmann referido en el texto ha sido publicado en *Dialéctica,* I (1947), 190 y sigs. Sobre el movimiento significo en Holanda: I. E. J. Brouwer, "Synopsis of the Signifie Movement in the Netherlands. Prospects of the Signifie Movement", *Synthèse,* V (1946-1947). — Véase también D. Vuysje, "Ueberblick auf die 'signifis-

che Bewegung'", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IV (1950), 427-37.

SIGNIFICACIÓN y SIGNIFICAR. Estos dos términos son multívocos. En el lenguaje cotidiano se manifiesta con frecuencia que 'significar' equivale a 'querer decir'. Pero cuando preguntamos lo que 'querer decir' expresa nos encontrarnos con varias respuestas. Según ellas, la significación puede ser:

(1) Expresión de un propósito o intención subjetiva, como cuando se dice: 'Lo que significo es *esto*.'

(2) Sentido de un vocablo o de una frase, como cuando se dice: 'Caballo' significa 'animal solípedo fácilmente domesticable'.

(3) Representación de una cosa, de un acontecimiento o de un signo, como cuando se declara que la luz roja en el cruce de una calle significa que no se puede pasar.

(4) Anuncio de una cosa o de un acontecimiento, como cuando se dice que la aparición de un cometa significa grandes catástrofes.

(5) Connotación de un término.

(6) Realidad "incorpórea" equivalente al pensamiento "objetivo" mentado por el pensar subjetivo.

(7) Núcleo idéntico en la multiplicidad de vivencias individuales.

(8) Concepto o cosa significada.

(9) Entidad o cosa designada.

(10) Relación con algo significado por una expresión.

Estas definiciones de 'significación' son solamente algunas de las que han sido presentadas por filósofos, lógicos, semióticos y filólogos. Figuran, sin embargo, entre las que se hallan con más frecuencia en la literatura filosófica. Importantes al respecto son especialmente las definiciones (2), (5), (6), (7), (8), (9) y (10), por lo que procederemos a dar algunas indicaciones complementarias acerca de ellas.

La definición (2) es muy usada cuando se toma 'significar' en el sentido de 'definir verbalmente'. A veces la significación desde este punto de vista se toma como expresando sinonimia, pero a veces se prescinde de la noción de sinónimo (VÉASE).

La definición (5) puede ponerse en relación con la famosa distinción propuesta por Frege entre sentido (*Sinn*) y denotación (*Bedeutung*.) La terminología alemana es en este caso un tanto perturbadora porque se suele traducir muchas veces *Bedeutung* por 'significación'. En la idea de Frege, sin embargo, resulta claro que lo que llamamos en español 'significación' corresponde más bien a *Sinn*, esto es, a la connotación de un término. Desde este punto de vista puede entenderse la conocida idea de que la misma entidad puede tener más de dos sentidos (significaciones), como ocurre con el planeta Venus, que puede ser expresado mediante dos predicados: 'es la estrella matutina' y 'es la estrella vespertina'. Si consideramos que en este caso la significación es la connotación, diremos que varias significaciones pueden denotar la misma entidad.

La definición (6) fue dada por los estoicos cuando distinguían entre el enunciado, λεκτόν, el cual es una entidad incorpórea, los pensamientos como actividades psíquicas que contienen el enunciado, y los ténninos lingüísticos mediante los cuales se expresa. El enunciado es en tal caso equivalente a la significación.

La definición (7) se entiende desde el punto de vista de la teoría de la significación propuesta por Husserl. Según este autor, la significación es lo que es expresado como núcleo idéntico en multitud de vivencias individuales diferentes. Husserl pone de relieve, sin embargo, que la significación puede ser entendida asimismo como lo que nombra una expresión si se toma la expresión y no la vivencia de la significación como punto de partida.

La definición (8) se parece a la dada en (2), pero se subraya en aquélla el elemento *conceptual* de la significación, hasta el punto de que 'cosa significada' quiere decir 'cosa significada mediante un concepto'.

La definición (9) es la que se da con frecuencia dentro de la semántica (v.) (no lingüística); para aclarar este punto nos referimos al concepto de designación (v.).

La definición (10) puede entenderse cuando señalamos (de acuerdo con los lógicos que la han adoptado) que la significación de la expresión '*x*' es la entidad χ de la cual V es un nombre. Las diferencias entre (10) y (9) son escasas, pero algunos filósofos arguyen que no pueden simplemente identificarse.

Los sentidos de 'significación' antes reseñados abarcan prácticamente todos los que encontramos tanto en la literatura filosófica como en la no filosófica. Restringiéndonos ahora a la literatura filosófica, especialmente la de las últimas décadas, podemos precisar algo más los sentidos de 'significación'. Éstos pueden reducirse ahora a los cuatro siguientes:

(a) Considerando 'X' como un nombre, la significación de 'X' es el objeto denotado por 'X'.

(b) La significación de 'X' es un proceso o serie de procesos psíquicos en un sujeto.

(c) La significación de 'X' no es ni el objeto denotado por 'X' ni el acto de pensar 'X', sino una entidad que se llama justamente "la significación de X".

(d) La significación de 'X' no se halla en parte alguna, porque toda significación de 'X' puede reducirse a un uso (VÉASE) del término 'X'.

En el sentido (a) se dice que 'X' significa algo —por ejemplo, A— cuando 'X' representa a A. Se ha puesto de relieve que aunque este sentido de 'significación' resulta adecuado, o cuando menos aceptable, cuando 'X' es un nombre propio, no es ni adecuado ni aceptable cuando no es un nombre propio. Por otro lado, y sobre todo, puede ocurrir que 'X' no represente ningún objeto y, sin embargo, tenga significación. Por ejemplo, 'X' puede referirse a un objeto que ha existido en el pasado y que ya no existe, o referirse a un objeto (o a un hecho) que puede existir en el futuro, pero que todavía no existe. En ambos casos, 'X' tiene significación aunque no haya el objeto. Por tanto, no es siempre admisible que la significación de 'X' sea el *denotatum* de X.

En el sentido (b) la significación de 'X' puede ser un acto psíquico traducible a un comportamiento, o puede ser un acto de naturaleza espiritual o supuestamente espiritual. Si es lo primero, hay que adoptar una posición behaviorista que no es legítimo poner por delante de la teoría de la significación, sea o no verdadera la posición de referencia. Si es lo segundo, se adopta una posición espiritual que tampoco es legítimo anteponer a la teoría de la significación.

En el sentido (c) se admite un universo de significaciones irreductibles a objetos, a procesos psíquicos,

cognoscitivos, espirituales, etc. Tal sucede en una teoría como la de Meinong y en parte la de Husserl. Estas teorías chocan con las dificultades puestas de relieve en el artículo DESCRIPCIÓN.

En el sentido (d) el problema de la significación queda resuelto, pero sólo a base de declarar que no es un problema. Además, queda resuelto sólo a base de disolver las significaciones en usos dentro de una lengua y en ciertas circunstancias. Si se niega que tal ocurre porque los usos de que se trata son usos de conceptos y no de nombres en una lengua, entonces se vuelve a plantear el problema de la significación que se había pretendido eliminar. Los partidarios del sentido (d), como los filósofos de OXFORD (VÉASE) y muchos neo-Wittgensteinianos, han tratado de afrontar estos inconvenientes elaborando una "lógica" del funcionamiento de las expresiones por medio de la cual se alcancen "significaciones" relativamente unitarias dentro de lo que Wittgenstein llamó un "juego de lenguaje" (véase LENGUAJE [JUEGOS DE]). Sin embargo, hay que determinar en qué se basa semejante "lógica" y para ello hay que afrontar de nuevo el problema de la significación.

Con el fin de resolver estos y otros problemas similares se ha tratado a veces de dar una definición de 'significación' que no se comprometa a adoptar ninguna de las posiciones indicadas. Tal ocurre, por ejemplo, con la definición dada por Christensen: La significación es "la capacidad que tiene una expresión de ser producida correctamente cuando, y donde, y sólo cuando y donde, algo específico de carácter no lingüístico se halla presente, sea un objeto, una propiedad, una relación, una situación, o sea lo que fuere". Así, la significación de 'lluvia' sería su "capacidad de ser producible correctamente en la forma del término 'lluvia" y cuando y sólo cuando llueve". Pero ello también ofrece un inconveniente (subrayado por Max Black): el de lo que sucede, en el caso apuntado, cuando justamente no llueve.

Otro modo de afrontar el problema ha consistido en distinguir entre varios tipos de significación de un término. Así, Bochenski ha distinguido entre dos significados de 'significación'. Un significado, llamado "sintáctico", es el que tenemos cuando un término consiste enteramente de la serie de reglas sintácticas relativas a tal término, según ocurre en un lenguaje formalista no interpretado. Otro significado, llamado "semántico", es el que tenemos cuando una significación no queda agotada con las reglas sintácticas. El sentido semántico de 'significación' puede a su vez considerarse desde dos puntos de vista: si consiste en el método de verificación o comprobación tenemos la significación operacional semántica; si consiste en el correlato semántico aparte del método de verificación tenemos la significación eidética. Puede verse que aunque esta clasificación de sentidos de 'significación' ayuda a comprender algunos puntos que habían dejado oscuros las teorías anteriores, deja mucho de ellos todavía sin resolver.

Varios autores han intentado construir una teoría de las categorías de la significación. Mencionamos, entre ellos, a Husserl, a S. Lesńiewski y a Kazimierz Ajdukiewicz. La teoría de Husserl se basa en la idea de que dentro de la invariabilidad de principio de todo núcleo significativo hay diversas oscilaciones susceptibles de fijación categorial. Las teorías de Lesniewski y Ajdukiewicz son de carácter sintáctico. Este último autor propone dos categorías: una de índole functorial y otra de carácter fundamental. Cada una de ellas se define por exclusión de la otra (Cfr. "Die syntaktische Konnexität, *Studia philosophica*, I [1935], pág. 3).

Es muy común hoy considerar que puesto que (cualquiera que sea la teoría sobre el *status* ontológico de las significaciones) una significación se entiende siempre como significando algo para alguien, la doctrina de las significaciones es una parte de la rama de la semiótica llamada Pragmática (v.).

Véase: Gottlob Frege, "Ueber Sinn und Bedeutung", *Zeitschriftfür Philosophie und philosophische Kritik*, N. F. C. (1892), 25-50. — E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1900, 2» ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929). — E. Martinak, *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre*, 1961. — F. C. S. Schiller, B. Russell, H. H. Joachim, "Meaning of Meaning" [Symposium] "*Mind*, N. S. XXIX (1920), 385-414. — C. K. Ogden *e* I. M. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1923 (trad. esp.: *El significado del significado*, 1954). — G. Stern, "Meaning and Change of Meaning", *Göteborgs Högskolas Årskrift*, XXXVIII (1928), 1-456. — Julius Stenzel, "Sinn Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie*, I (1926). — P. Matthes, *Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff*, 1926. — K. Ajdukiewicz, "Sprache und Sinn", *Erkenntnis*, IV (1934), 100-38. — W. T. Stace, "Metaphysics and Meaning", *Mind*, N. S. XLIV (1935), 417-38. — G. W. Cunningham, "Perspective and Context in the Meaning-Situation", *University of California Publications in Philosophy*, XVI, 2 (1935), 29-52. — M. Schlick, "Meaning and Verification", *The Philosophical Review*, XLV (1936), 339-69. — R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, III (1936), 419-71; IV (1937), 1-40 [hay sobretiro]. — Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (trad. esp.: *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1945). — H. Gomperz, "The Meanings of 'Meaning'", *Philosophy of Science*, VIII (1941), 157-83. — B. E. Jessup, *Relational Valué Meanings*, 1943. — C. I. Lewis, C. J. Ducasse, A. Tarski, W. M. Urban *et al.*, "A Symposium on Meaning and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 236-84, 317-419; V (1944-1945), 50-107, 320-53. — C. I. Lewis, An *Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946. — G. N. M. Tyrrel, *Grades of Significance. The Dependence of Meaning on Current Thought*, 1947. — Varios autores (M. Black, C. L. Stevenson, I. A. Richards), "A Symposium on Emotive Meaning", *The Philosophical Review*, LVII (1948), 111-57. — Kali Prasad, *The Psychology of Meaning*, 1949. — S. Halldén, *The Logic of Nonsense*, 1949. — E. Daitz, "The Picture Theory of Meaning", *Mind*, N. S. LXII (1953), 154-201, reimp. en *Essays in Conceptual Analysis*, 1956, ed. A. Flew, págs. 53-74. — J. L. Evans, "On Meaning and Verification", *Mind*, N. S. LXII (1953), 1-19. — W. van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, 1953. — Íd., íd., *Word and Object*, 1960. — S. Reiss, *The Universe of Meaning*, 1954. — I. M. Bochenski, "The Problem of Universals", en *The Problem of Universals. A Symposiom*, 1956 [con Alonzo Church y Nelson Goodman], págs. 35-54. — Ch. E. Osgood, G. J. Suci, P. H. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, 1957. — A. P. Ushenko, *The Field Theory of Meaning*, 1958. — Ferrucio Rossi-Landi, *Significato, communicazione e parla-*

re *comune*, 1961. — Niels Egmont Christensen, *On the Nature of Meanings: A Philosophical Analysis*, 1961 [la observación de Max Black, en su reseña de este libro]. — L. Jonathan Cohén, *The Diversity of Meaning*, 1962. — Sobre teorías antiguas y medievales de la significación: Rudolf Haller, "Untersuchungen zum Bedeutungs- problem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie", *Archiv für Begriffsgeschichte*, VII (1962), 57-119. — Sobre las nociones de *signum* y *verbum*, así como sobre los problemas de la comunicación (*nominare, appelare y significare*) en San Agustín, véase K. Kuypers, *Der Zeichen und Wortbegriffm Denken Augustins*, 1934. — Véase la bibliografía de los artículos LENGUAJE, SIGNIFICA y VERIFICACIÓN.

SIGNIFICATUM. Empleamos este término —y su plural: *significata*— para distinguirlo de los vocablos 'significación' y 'significaciones' de que hemos tratado antes (V. SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR). En efecto, mientras la significación es, de un modo general, lo que un término significa, *significatum* es el ente significado por un término. La única excepción que hay en la mencionada diferencia aparece cuando se insiste demasiado sobre la "adherencia" de la significación a la cosa significada, como si la primera fuera una propiedad de la segunda.

Los escolásticos habían tratado ya de los *significata* de los términos al estudiar los términos sincategoremáticos (V. SINCATEGOREMÁTICO). En efecto, para dichos pensadores el hecho de tener o no un *significatum* es lo que hace que un término sea considerado como un categorema o como un sincategorema. En la actual semiótica se estudia el concepto de *significatum* sobre todo cuando se trata de asignar *significata* a las constantes de un cálculo. Un método muy habitual para ello consiste en emplear expresiones del lenguaje cotidiano como *significata* de los símbolos mediante los cuales se expresan las constantes; así, por ejemplo 'y' es considerado como el *significatum* de '.'.

SIGNO. El problema del signo ha sido fundamental en la mayor parte de las corrientes filosóficas; en todo caso, su tratamiento implica una multitud de cuestiones que abarcan la lógica, la teoría del conocimiento y aun la metafísica. Para muchos autores antiguos, el signo σημεῖον, es una señal, y especialmente una señal verbal por medio de la cual se representa algo. Tal pensaron los estoicos, quienes desarrollaron ampliamente la teoría de los signos. Los escépticos consideraron asimismo como especialmente importante el problema de los signos. Recogiendo las doctrinas de Enesidemo, Sexto el Empírico advierte, al enfrentarse con las teorías que llama "dogmáticas" acerca de los signos, que los objetos son para ellas pre-evidentes o no-evidentes. A su vez, los no evidentes pueden dividirse en absolutamente no evidentes, ocasionalmente no evidentes y naturalmente no evidentes. Ahora bien, sólo los pre-evidentes o aprehendidos inmediatamente y los absolutamente no evidentes o no aprehendidos en absoluto requieren un signo. En cambio, requieren signos sugestivos (ὑπομνηστικά) los objetos ocasionalmente no evidentes, y signos indicativos (ἐνδεικτικά) los objetos naturalmente no evidentes. El signo sugestivo es aquel que, estando asociado mentalmente con la cosa designada de un modo claro en el momento de su percepción, nos sugiere (aun cuando tal cosa permanezca no evidente) la cosa asociada con él y no percibida en el mismo momento. Tal el humo cuando denota el fuego. El signo indicativo es aquel que no está claramente asociado con la cosa significada, pero que representa un signo o señal de ella por su propia naturaleza. Tales los movimientos corporales en tanto que signos del alma. Por eso el juicio indicativo es un juicio antecedente en un silogismo hipotético (*Hyp.pyrr.*, II, 97-103). Esta última es, por lo demás, la definición más clásica de signo; se trataría de una "proposición antecedente en una premisa mayor hipotética válida que sirve para revelar la consecuente". Aunque Sexto rechaza, por supuesto, esta teoría a base de una crítica escéptica del juicio y a base de mostrar que el signo no puede ser ni sensible ni inteligible y que, por lo tanto, no existe (*Adv. math.*, *II*, 275), sus análisis proporcionaron una importante información para la comprensión de lo que hemos llamado la doctrina clásica. Ésta predominó en la filosofía medieval, donde el signo era definido generalmente como *vox articulata ad significandum instituta*. En la lógica, el signo era lo que se llamaba vulgarmente término (VÉASE), pero el signo podía ser entendido en varios sentidos. Podía ser un signo que representase la cosa designada. Podía ser un signo que condujera al conocimiento por medio de una *similitudo*. Podía ser también un signo que condujera al conocimiento de otra cosa mediante otra conexión distinta. La mayor o menor naturaleza representativa del signo dependía, naturalmente, de la correspondiente concepción de los universales. Así, por ejemplo, Santo Tomás definía el signo, *signum*, del modo ya indicado antes, como algo *institutum ad aliquid significandum*, y también como aquello *per quod aliquis devenit in cognitionem alterius* (Cfr. sobre todo *S. theol.*, *III*, q. LX, 4 c). En cambio, Guillermo de Occam consideraba el signo como aquello que siendo aprehendido puede hacer pensar en algo anteriormente conocido (como el efecto, que se dice ser signo de la causa) y, más específicamente, como aquello que puede hacer pensar en algo y puede servirle de sustituto en una proposición, y todo lo que puede estar compuesto, como en la proposición, de signos de esta clase (Cfr. sobre todo, *Summa Logicae, I, c.* 1). Estas dos últimas definiciones del signo son propias de la tendencia llamada "nominalista".

Los llamados "racionalistas" modernos se ocuparon de los signos sobre todo como elementos capaces de constituir una doctrina universal de signos que puedan referirse a todas las ideas que pueda albergar un espíritu humano. Así ocurre con Descartes (Carta a Mersenne, del 20-XI-1629; A. T., I, pág. 80). Para Leibniz, el signo es un elemento de una *scientia universalis* o de una *mathesis universalis* (Gerhardt, *Mathematische Schriften*, VII, 203 y sigs.). En el mismo sentido se pronunciaron Wolff, con su tesis de una *lingua ct scriptura universalis* (*Psychologia empirica*, 1732, §§ 302-4), y otros autores. En muchos casos los signos eran considerados como símbolos, y éstos eran estimados como los elementos conceptuales que correspondían a los elementos reales. En cambio, los pensadores ingleses de tendencia empirista y nominalista concibieron el signo de modos parecidos a los indicados antes en Occam. Así, Hobbes define el signo como "el ante-

cedente evidente del consecuente, y a su vez, el consecuente del antecedente cuando se han observado antes consecuencias parecidas" (*Leviathan*, I, 3), de tal modo que el más experimentado es "el que posee más signos". Según Berkeley, el objeto inmediato de las ciencias son signos referidos a las cosas (*Alciphron*, VII, 13 y sigs.), ya que el verdadero fin de la ciencia, del asentimiento y aun de la fe no es mera o principalmente para este filósofo la adquisición de ideas, sino más bien algo de "naturaleza activa operativa que tiende a un bien concebido". Locke da tal importancia a la teoría de los signos que hace de la Σημειωτική, junto a la física y a la práctica, una de las tres ciencias principales. La semiótica es, en rigor, una lógica, pues los signos más usuales son los verbales. El uso instrumental de los signos es claramente defendido por Locke (*Essay*, IV, 21). En la llamada filosofía del sentido común, el signo aparece como algo que no ofrece similitud entre él y lo significado, limitándose a sugerir. Así sucede en Reid, al dividir los signos en artificiales —en los cuales la sugestión es efecto del hábito— y naturales — en los cuales la sugestión se debe a la constitución original de nuestro espíritu (*Inquiry*, V, vii). Los signos se clasifican, según Reid, en tres tipos principales. 1. Los establecidos por naturaleza, pero descubiertos solamente por experiencia, como las causas naturales. 2. Los establecidos por naturaleza, pero descubiertos por un principio natural situado más acá del razonamiento y de la experiencia, como los signos naturales de los seres humanos pensantes. 3. Los que sugieren la cosa significada sin poder tener noción de ella, como la concepción del yo pensante. Es comprensible que la teoría de los signos fuese desarrollada sobre todo cuando "la filosofía del espíritu humano", que intentó unir en una sola disciplina los problemas de la lógica, de la gnoseología y aun de la metafísica, se impuso durante unas décadas. Es el caso de los sensualistas y de los ideólogos, quienes estimaban la doctrina de los signos como el verdadero arte de pensar, y la semiótica como la lógica. Así, uno de los autores que más minuciosamente han tratado el problema, J. M. Dégérando (*Des signes et de l'art de penser considérées dans leurs rapports mutuels*, Año VII [1800], 4 v.), convierte la doctrina de los signos en doctrina de los conceptos, y divide los signos en excitadores y conductores. Cada uno de estos tipos se subdivide en varias clases, y cuando un signe reúne las dos propiedades de la excitación y de la conducción, puede ser considerado bajo cuatro formas: (1) como signo natural; (2) como signo análogo; (3) como signo figurado, y (4) corno signo arbitrario (*op. cit.*, Vol. I, págs. 203 y siguientes). Cierto que todos estos autores tienden a distinguir —como lo hacía ya Berkeley (*New Theory of Vision*, $ 144 y siguientes)— entre los signos constantes y los signos variables, siendo los primeros de la misma especie que la cosa representada y, por lo tanto, se inclinan a un realismo moderado de continuo velado por un declarado nominalismo. De hecho, la concepción del signo ha vacilado casi siempre, dentro del nominalismo moderno, entre el predominio de la *vox* y el predominio del *sermo*. En el nominalismo moderado se trataba, desde luego, de un *sermo*. En el extremo, se ha tratado casi exclusivamente de una *vox*. Así ha ocurrido, por ejemplo, con la teoría instrumentalista de los signos que desarrolla Taine en *De l'Intelligence*.

Los ejemplos anteriores están muy lejos de agotar las opiniones de los filósofos sobre el significado de 'signo'. Rudolf Haller (op. cit. en bibliografía) ha reproducido una copia de opiniones, de las que nos limitamos a mencionar, a guisa de ejemplo, dos menos conocidas que las anteriores, pero también interesantes. Una es la de J. Ch. Gottsched, un discípulo de Wolff, el cual escribe que "cuando se concluye de una cosa a otra, la primera se llama *un signo* y la segunda se llama *lo designado* (*Erste* Grande *der gesamten Weltweisheit*, 1734), opinión parecida a alguna de las antes descritas, pero que subraya con precisión el tipo de relación entre el signo y aquello de que es signo. J. H. Lambert (VÉASE) escribe que el signo es "toda característica dada fácilmente a los sentidos por medio de la cual se da a conocer la existencia, la posibilidad, la realidad u otra propiedad, de una cosa", de suerte que tal característica nos permita ejecutar luego operaciones del entendimiento tales como la prueba y otras (*Logische und philosophische Abhandlungen*, 1782, ed. Bernoulli, I, Frag. 404 y sigs.). Se trata, según indica Haller (*op.* ref. pág., 128) de un esfuerzo por "reducir la teoría de las cosas a teoría de los signos". El signo es un medio (un *principium cognoscendi*) por medio del cual "un ser pensante concluye a una cosa significada" (*Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, 1771, Vol. II, 678). Por medio del signo "representamos conceptos y cosas" (*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*. III. Semiotik, §§ 23, 40).

Desde fines del siglo pasado hasta el presente encontramos numerosas teorías sobre la naturaleza y función de los signos. Así, por ejemplo, teorías convencionalistas del tipo de la de Vaihinger, y otras a las que nos referiremos luego. Se ha distinguido a veces entre la función simbólica (entre otras, enunciativa) de los signos, y la función emotiva. Las distintas teorías de que han hablado Ogden y Richards sobre los símbolos y a que nos hemos referido en el artículo SÍMBOLO Y SIMBOLISMO pueden aplicarse a una doctrina de los signos. Los mencionados autores han intentado definir el signo como "un estímulo similar a alguna parte de un estímulo original y suficiente para hacer surgir el engrama impreso por aquel estímulo", entendiendo por 'engrama' "una excitación similar a la causada por el estímulo original" (*The Meaning of Meaning*, 1923, c. III [trad. esp.: *El significado del significado*, 1954]). El tránsito de la interpretación puramente simbólica a la interpretación psicológico-naturalista complica, por lo demás, el panorama contemporáneo. Charles W. Morris ha señalado —en una doctrina muy ampliamente aceptada hoy— que el signo puede ser considerado como algo que sostiene tres tipos de relación: con otros signos, con objetos designados por el signo y con el sujeto que lo usa. El estudio de la primera forma de relación se llama *sintaxis* (v.); el de la segunda forma de relación, *semántica* (v.), el de la tercera, *pragmática* (v.). El estudio general de los signos es la *semióti-*

ca (v.). Dada la importancia de los lenguajes (naturales y artificiales) es comprensible que las investigaciones semióticas (lógicas y no lógicas) hayan adquirido una gran importancia en el pensamiento contemporáneo. Entre las doctrinas propuestas seleccionaremos cuatro, muy distintas entre sí, pero coincidentes en el papel central adscrito a la teoría de los signos.

Una de las doctrinas es la de Cassirer, el cual ha investigado el signo y el símbolo como elementos conducentes a una comprensión de la naturaleza humana, la cual es, según dicho autor, fundamentalmente simbólica, es decir, apta para el manejo de los signos. Otra de las doctrinas es la de Peirce. Este autor ha dividido los signos en muchos tipos (en una ocasión propuso que hay 59.049 tipos de signos, debidos a las combinaciones entre 10 dicotomías y 66 clases; Cfr. *Collected Papers*, 1.291). Entre las clasificaciones de tipos propuestas destaca la que comienza por considerar tres puntos de vista sobre los signos. Por un lado, los signos pueden serlo de sí mismos; por el otro, puede tener relación con el objeto; finalmente, pueden tener relación con el sujeto (o "interpretante"). La ciencia que estudia los primeros es la gramática pura; la que se ocupa de los segundos es la lógica; la que trata de los últimos, la retórica pura (*Coll. Pap.*, 2.288). Cada una de las clases mencionadas de signos se divide en varias subclases. Importante es sobre todo la clasificación de los signos que se relacionan con el objeto en tres tipos: los signos icónicos o iconos (signos que poseerían el carácter que los haría significantes aun cuando su objeto no tuviese existencia); los índices (signos que perderían el carácter que los hace ser tales si su objeto fuera suprimido, pero no perderían tal carácter si no hubiese interpretador); y los símbolos (signos que perderían el carácter que los hace ser tales si no hubiese interpretador) (Cfr. art. "Sign" en J. M. Baldwin, *Dictionary*). Puede advertirse que la clasificación de los signos según lo que hemos llamado "tres puntos de vista" es análoga a la luego difundida por Morris y otros autores. También se ha ocupado mucho de los signos Husserl, especialmente en sus investigaciones acerca de la expresión y de la significación. Hay que distinguir, según el citado autor, entre signo (*Zeichen*) y significación (*Kundgabe*). Estas distinciones son fundamentales. Por ejemplo, Husserl indica que aun cuando 'expresión' y 'signo' se usan a veces como sinónimos, no siempre coinciden. Así, todo signo es signo de algo, pero no todo signo tiene una significación, un sentido expresado por el signo. Más aun: en muchos casos no puede ni siquiera decirse que el signo designa aquello de lo cual es llamado signo. "Y aun en el caso de que este modo de hablar sea justo —prosigue Husserl—, hay que observar que designar no vale siempre tanto como aquel 'significar' que caracteriza las expresiones. En efecto, los signos, en el sentido de *indicaciones* (señales, notas, distintivos, etc.), *no expresan nada,* a no ser que, *además* de la función indicativa, cumplan una función significativa." Cuando observamos las expresiones de la conversación corriente, advertimos que el concepto de señal tiene mayor extensión que el de expresión, pero ello no quiere decir que constituya el género en lo que toca al contenido. *"La significación no es una especie de la cual sea género el signo, en el sentido de señal"* (*Inv. lóg.*, trad. esp., Morente-Gaos, 1929, II, pág. 31). 'Signo' y 'significación' difieren, por lo cual no puede decirse simplemente que la significación es lo representado por un signo, el cual muchas veces se limita a indicar, pero no a significar. Los signos pueden ser indicativos o señalativos y significativos. Estos últimos son las expresiones, pero la expresión no es tampoco la significación; esta última confiere sentido a la expresión y es cumplida a su vez por la efectuación intuitiva. Las significaciones son los términos a que las expresiones apuntan y, al mismo tiempo, los términos que mentan sus efectuaciones intuitivas sin que estas últimas sean siempre posibles, pues las significaciones suelen ser mucho más extensas que las efectuaciones o cumplimientos. La significación es uno de los elementos del acto intencional concebido globalmente, pero no queda disuelto completamente en el acto más que cuando hay una adecuación absoluta entre la significación y lo significado, el objeto intencional. De ahí que el conocimiento se haga posible sólo en tanto que aparecen significaciones como algo idéntico a través de las multiplicidades de los signos, y de ahí también que a través de su interpretación descriptivo-fenomenológica del fenómeno que relaciona un signo con el objeto a través de la significación, del cumplimiento intuitivo y del objeto intencional, dicho filósofo rechace tanto la idea de que el signo es arbitrario (nominalismo) como la suposición de que el signo surge de la cosa misma como su designación expresiva (realismo extremo). Esta doctrina evitaría, por lo tanto, lo mismo que muchas corrientes contemporáneas se han esforzado por dilucidar: la mala simbolización debida a una "situación significativa ambigua". Sin embargo, el análisis husserliano no es admitido por todos los filósofos actuales. Desde luego, la mayor parte de ellos reconocen que no se perciben directamente las significaciones y, menos aun, lo significado, sino el signo por el cual lo significado adquiere una significación. Pero otros rechazan la posibilidad de que ciertos objetos —como los colores— sean susceptibles de esta significación. Las tendencias "analíticas" no admiten, a su vez, la citada doctrina, por estimarla demasiado adscrita a un "realismo". Es lo que sucede con Carnap. Este autor ha propuesto una distinción entre signos lógicos (por ejemplo, los usados en la notación simbólica) y signos descriptivos (o designaciones de *designata*). Carnap distingue también entre signos-acontecimientos y signos-ideas. La palabra "letra", dice Carnap, es ambigua. Puede usarse en dos sentidos: 1) Hay dos letras V en la quinta palabra de la frase anterior; la segunda letra Y en esta palabra es una terminación plural. 2) La letra Y está dos veces en la palabra 'sentidos'. "La letra Y es en muchos casos usada como una terminación plural." Así, pues, mientras en 1) decimos "muchas letras 's'", en 2) decimos "la letra Y", indicando, así, que sólo hay una. Lo primero es el signo-acontecimiento; lo segundo es el signo-idea. Por su lado, Reichenbach señala la existencia de tres tipos de signos, ya reconocidos por Peirce: los signos-índices, que adquieren su función mediante una conexión causal (el humo como signo del fuego); los signos icónicos, debidos a la similari-

dad del signo con lo significado (como la fotografía en tanto que signo del objeto fotografiado) y los signos convencionales o símbolos, en los cuales la coordinación del signo con el objeto es determinada mediante reglas, las llamadas reglas del lenguaje.

Además de las obras mencionadas en el texto del artículo y de las que constan en la bibliografía del artículo SÍMBOLO y SIMBOLISMO, véase: R. Gaetschenberger, *Grundzüge einer Psychologie des Zeichens*, 1901. — Id., íd., *Symbola. Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie*, 1920. — Id., id., *Zeichen, die Fundamente des Wissens. Eine Absage an die Philosophie*, 1932. — Ch. W. Morris, *Foundations of the Theory of Siens*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. Segunda serie, 12]. — Id., íd., *Signs, Language, and Behavior*, 1946. — Delanglade, Schmalenbach, Godet y Leuba, *Signe et symbole*, 1946. — El escrito de Rudolf Haller al que nos hemos referido en el artículo es: "Das 'Zeichen' und die 'Zeichenlehre' in der Philosophie der Neuzeit", *Archiv für Begriffsgeschichte*, ed. Erich Rothacker, IV (1959), 113-57. — Véase también la bibliografía de los artículos SEMÁNTICA, SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR.

SIGNOS PRIMITIVOS. En la literatura lógica contemporánea se encuentra con frecuencia la expresión 'proposiciones primitivas' y a veces la expresión 'ideas primitivas'. Estas expresiones proceden del uso establecido por Whitehead y Russell en *Principia Mathematica* al presentar el cálculo de proposiciones. Hoy día se tiende al uso de la expresión 'signos primitivos', la cual se entiende por contraste con la expresión 'signos definidos'. En efecto, el establecimiento de un cálculo (VÉASE) cualquiera requiere dar una lista de los signos que van a ser usados en el mismo. Si estos signos no se definen se llaman *primitivos*; si se definen se llaman *definidos*. Hay que advertir que no hay signos que sean constitutivamente signos primitivos y otros que sean constitutivamente signos definidos; cualquier signo puede ser primitivo o definido de acuerdo con el modo como haya sido introducido en el cálculo.

Supongamos, por ejemplo, que para la erección del cálculo sentencial adoptamos como signos primitivos las letras sentenciales 'p', 'q', 'r', 's', 'p'', 'q'', 'r'', 's'', etc, las conectivas '$\sim$' y '$\vee$' y los paréntesis '(' y ')'. Las conectivas '$.$', '$\supset$', '$\equiv$', '$\not\equiv$', '$\downarrow$', y '$|$' serán entonces consideradas como signos definidos, de tal modo que '$(p\ .\ q)$' se definirá mediante '$(\sim(p \vee \sim q))$'; '$(p \supset q)$' se definirá mediante '$(\sim p \vee q)$', etc., es decir introduciendo en el *definiens* solamente signos que se hayan adoptado como primitivos o bien signos que se hayan ya definido con auxilio de los signos primitivos. Por ejemplo, una vez definido '$(p \supset q)$' mediante '$(\sim p \vee q)$', será ya posible definir '$(p \equiv q)$' mediante '$((p \supset q)\ .\ (q \supset p))$'.

El procedimiento usado en el cálculo sentencial es empleado asimismo en otros cálculos; por ejemplo, el cálculo cuantificacional. En este último pueden adoptarse como signos primitivos las mencionadas letras sentenciales, las letras predicados 'F', 'G', 'H', 'F'', 'G'', 'H'', etc., las letras argumentos, 'w', 'x', 'y', 'z', 'w'', 'x'', 'y'', 'z'', etc., las conectivas '$\sim$' y '$\vee$' (aunque estas últimas pueden ser sustituidas por otras, de modo que las citadas sean entonces signos definidos y no primitivos), y los paréntesis '(' y ')'. En tal caso, las conectivas restantes se definen en función de las primitivas adoptadas y se procede a definir el cuantificador particular '$(\exists x)\ Fx$' (que no estaba entre los signos primitivos) por medio de '$\sim(x) \sim Fx$', todos ellos signos primitivos.

SIGWART (CHRISTOPH) (1830-1904) nació en Tubinga, estudió en la Universidad de la misma ciudad, fue "repetidor" (1855-1858) en el Seminario teológico de Tubinga, profesor (1859-1863) en el Seminario de Bleubeuren, y profesor titular (1865-1903) en la Universidad de Tubinga.

Representante de la concepción normativista de la lógica, Sigwart estimó que, aunque la lógica y la psicología difieren por su objeto y por su propósito, no hay posibilidad de análisis lógico sin un análisis de los actos de juicio correspondientes, interpretados como actos mentales La lógica es, sobre todo —en opinión de Sigwart—, el estudio de las normas y métodos del pensar con vistas a la constitución de un pensamiento verdadero. Por esta vinculación del acto pensante con el pensamiento, la lógica de Sigwart fue combatida por Husserl, quien reprochó a Sigwart la tendencia psicologista.

Obras: *U. Zwingli und der Charakter seiner Théorie*, 1855 (*U. Z. y el carácter de su teoría*). — *Logik*, 2 vols. (*I. Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss; II. Die Methodenlehre*), 1873, 5ª ed., 1924, ed. Heinrich Maier (*Lógica. I. La doctrina del juicio, del concepto y del razonamiento. II. La doctrina del método*). — 1873, 5ª ed., 1924, ed. H. Maier. — *Kleine Schriften*, 2 vols., 1881, 2ª ed., 1889 (*Pequeños escritos*). — *Vorfragender Ethik*, 1886, 2ª ed., 1907 (*Cuestiones preliminares de la ética*). — *Die Impersonalien*, 1888. — Véase I. Engel, *Sigwarts Lehre vom Wesen des Erkennens*, 1908 (Dis.). — J. Flaig, *Sigwarts Beiträge zu Grundlegung una Aufbau der Ethik*, 1912 (Dis.). — Th. Häring, d. J., *C. Sigwart*, 1931. — K. A. Märtz, *Die Methodik der Geschichtswissenschaft nach Ranke, Sigwart und Wundt*, 1916 (Dis.). — G. Schilling, *Die Berechtigung der teleologischen Betrachtungsweise der Natur nach Paulsen und Sigwart*, 1919 (Dis.). — L. Buchhorn, *Evidenz und Axiome im Aufbau von Sigwarts Ethik*, 1931 (Dis.).

SILESIO (ANGELO) [Ángelus Silesius] (1624-1677) fue el nombre que adoptó Johann Scheffler, nacido en Breslau, de padres protestantes, cuando se convirtió, en 1653, al catolicismo. Angelo Silesio siguió las tendencias místicas de Ruysbroek, Tauler y Böhme y expresó sus intuiciones místicas y sus experiencias religiosas en una serie de obras poéticas. La más conocida y celebrada de ellas es el *Cherubinischer Wandersmann* (*El peregrino querubínico*). Hemos escrito "intuiciones místicas" más bien que "tendencias místicas", y "experiencias religiosas" más bien que "creencias religiosas", porque tanto en *El peregrino querubínico* como en otras obras poéticas de Angelo Silesio no deben buscarse tendencias o fórmulas, sino expresiones de un modo de sentir a Dios y la relación entre Dios y el hombre. Traducidas a un lenguaje teológico, las expresiones poéticas de Angelo Silesio son en muchos casos panteístas, en otros casos inmanentistas, etc. Así, en el más famoso dístico del autor:

Ich weiss, dass ohne mich Gott
nicht ein Nu kann leben;

Werd' ich zunicht, er muss vor
Not den Geist aufgeben
(Sé que sin mí ni un solo instante
puede Dios vivir,
Que si perezco yo, también Él
deberá morir),

Dios aparece como tan dependiente del hombre como el hombre es dependiente de Dios. Sin embargo, ello no significa necesariamente que Angelo Silesio conciba a Dios como producto de la imaginación humana; el no poder vivir sin el hombre es la manifestación de un modo de sentir a Dios como indisolublemente ligado a la condición humana.

El Cherubinischer Wandersmann fue publicado en 1675. En la misma fecha se publicó la *Sinnliche Beschreibung der vier letzten* Dirige *(Descripción sensible de las cuatro postrimerías).* En 1657 había aparecido *Heilige Seelenlust, oder geistliche Hirtenlieder der in Jesu verliebten Psyche (Santa alegría del alma, o canciones pastoriles del alma enamorada de Jesús).* En 1677 se publicaron una serie de obras apologéticas con el título de *Ecclesiologia.*

Obras poéticas: *Sämtliche poetische Werke,* 3 vols., 1925, ed. Hans Ludwig Held. Edición de obras poéticas y selección de escritos polémicos, 2 vols., 1924, ed. G. Ellinger.

F. Kern, /. *Schefflers Cherubinischer Wandersmann,* 1866. — C. Seltmann, A. S. *und seine Mystik*, 1896. — Paula König, *Die mystische Lehre des Angelus Silesius in religionsphilosophischer und psychologischer Deutung*, 1942 (Dis.). — H. Plard, *La mystique d'A. S.,* 1943.

SILOGISMO. En su obra sobre el desarrollo de la lógica y de la retórica aristotélicas, Friedrich Solmsen ha señalado que la silogística aristotélica no es el resultado de una creación desde la nada: tiene precedentes en la dialéctica platónica y, por otro lado, experimentó un proceso evolutivo dentro del pensamiento del propio Aristóteles — o, como diría Zürcher, del autor o autores del *Corpus aristotelicum.* Análogamente, J. Clark, S. J., ha puesto de relieve que en la silogística aristotélica hay dos elementos ya anteriormente elaborados: la relación *inclusión-exclusión,* de origen platónico; la técnica de la proporción continua, procedente de Eudoxo, lo cual hace comprensible que el vocabulario de la silogística aristotélica aparezca calcado del vocabulario de la teoría de las proporciones (ὅρος, ténnino; σχῆμα, figura; ἄκρον, extremo; μέσον, medio). Ahora bien, la existencia de precedentes no disminuye la importancia de la contribución de Aristóteles al respecto. Como indica W. D. Ross, la teoría de las proporciones, si bien influyó evidentemente en la silogística aristotélica, fue tomada por el Estagirita como un modelo del cual podían derivarse, por analogía, varios conceptos fundamentales. En cuanto a los precedentes platónicos, conviene tener en cuenta que aunque sin ellos la silogística no hubiera sido posible, ellos solos no constituyen ni siquiera un esquema de la inferencia silogística. El método de división (VÉASE) preconizado por Platón no es, a lo sumo, como el propio Aristóteles apunta, más que un "silogismo débil". Y en lo que toca al vocablo συλλογισμός, sólo desde Aristóteles tiene el sentido técnico que conocemos. Antes del Estagirita, el vocablo en cuestión no tenía un significado preciso; en tanto que derivado de συλλέγειν ("συλλογίζεσθαι), designaba simplemente reunión, de donde cuenta, cálculo y a veces también conjetura.

La doctrina silogística tiene una larga historia. En el *Corpus aristotelicum* encontramos un estudio muy completo de los *silogismos categóricos (asertóricos) y* de los *silogismos modales.* A Teofrasto, Eudemo y varios comentaristas de Aristóteles (especialmente Alejandro de Afrodisia) parece deberse el desarrollo de la doctrina de los llamados *silogismos hipotéticos.* Basándose probablemente en anteriores estudios de autores griegos, esta última doctrina fue presentada con notable detalle y rigor por Boecio. Los escolásticos medievales contribuyeron también grandemente a la elaboración de la doctrina silogística en todas sus partes y a su presentación formalizada. En el curso de la época moderna, en cambio, la teoría silogística experimentó graves quebrantos. Por una parte, ciertos autores (como ocurre con varios "antiescolásticos" renacentistas o modernos: Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 11-14; Descartes, *Discours,* I y *Regulae,* II; Locke, *Essay*, IV, xvii, 4-8) criticaron el silogismo o, mejor dicho, el abuso que en ciertos medios escolásticos se había hecho de la silogística; según tales autores, el silogismo carece de valor inventivo y posee a lo sumo valor expositivo. Por otra parte, muchos lógicos modernos tanto de tendencia escolástica como no escolástica redujeron a un mínimo el cuerpo de doctrinas relativas al silogismo elaboradas durante la Antigüedad y la Edad Media. Los nuevos historiadores de la lógica, en particular a partir de Łukasiewicz, han desenterrado muchas de las riquezas de la teoría silogística clásica y la han presentado en la forma propia de la lógica simbólica contemporánea. Ello no significa que la teoría del silogismo haya vuelto a ocupar en la lógica un lugar desmedido; los silogismos son estudiados como una parte de la lógica cuantificacional (por ejemplo: silogismos categóricos, los cuales constituyen varias leyes de dicha lógica), de la lógica sentencial (por ejemplo: silogismos hipotéticos, los cuales constituyen varias leyes de esta lógica) y de la lógica de las clases (pues los silogismos categóricos pueden ser introducidos dentro del álgebra de clases). En el presente artículo expondremos los rasgos generales de la doctrina del silogismo y trataremos luego de los silogismos *categóricos,* los *modales y* los *hipotéticos,* con especial atención a los primeros.

En *An. pr.,* I 24 b 18-23, Aristóteles definió el silogismo del modo siguiente: "Un silogismo es un argumento en el cual, establecidas ciertas cosas, resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, otra cosa distinta de las antes establecidas." Se ha observado con frecuencia que esta definición es tan general, que se puede aplicar no solamente a la inferencia silogística, sino también a muchos otros tipos de inferencia — si no a la inferencia deductiva en general. El Estagirita, sin embargo, procedió a ejemplificar tal definición mediante inferencias de un tipo especial: aquellas en las cuales se establece un proceso de deducción que conduce a establecer una relación de tipo *sujeto-predicado* partiendo de enunciados que manifiestan asimismo la relación *sujeto-predicado.* En este proceso deductivo, además, se supone que la conclusión —que tiene dos *términos*— es inferida de dos premisas— cada una de las cuales tiene asimismo dos términos, uno de los cuales no aparece en la conclusión. Presentaremos luego de un modo más

formal y preciso el tipo de inferencia silogística. Indiquemos por el momento sólo que Aristóteles proporciona, como indica Bochenski, una descripción metalógica del silogismo (categórico), pero que ello no significa reducir éste a una regla metalógica. El silogismo aparece también, y especialmente, como una ley lógica — o como una serie de leyes lógicas, una para cada uno de los modos válidos. Estas leyes lógicas establecen relaciones entre términos universales. Se ha discutido mucho acerca de si tales términos deben ser entendidos en comprensión o en extensión. Esta discusión no es muy iluminadora, puesto que, como señala Maritain, considerar el silogismo desde el punto de vista de la extensión es tan legítimo como considerarlo desde el punto de vista de la comprensión. Por lo demás, encontramos en la obra lógica de Aristóteles textos en los que prepondera una orientación "comprensivista" (o "intensivista") y textos en los que destaca una tendencia "extensivista".

Para entender ahora más formalmente qué es un silogismo, procedamos a dar un ejemplo de silogismo categórico:

Si todos los hombres son mortales y todos los australianos son hombres, entonces todos los australianos son mortales.

Observemos que el anterior es ejemplo de un condicional y que todos los términos introducidos ('hombres', 'mortales', 'australianos') son universales. Con ello queremos poner de relieve que muchos de los ejemplos de silogismos dados en la literatura lógica tradicional no son propiamente silogismos. Por ejemplo:

Todos los hombres son mortales
Todos los australianos son hombres
Todos los australianos son mortales

donde la raya horizontal encima de la conclusión suele leerse 'por lo tanto', no es un ejemplo correcto de silogismo, pues no aparece en él la forma condicional, ni se ve claro tampoco que las dos primeras proposiciones están ligadas por una conjunción. Tampoco es ejemplo correcto de silogismo el razonamiento:

Todos los hombres son mortales
Sócrates es hombre
Sócrates es mortal,

pues, además de carecer de las conectivas antes señaladas contiene un término singular ('Sócrates').

El primero de los citados ejemplos corresponde a la forma:

Si todo M es P
y todo S es M,
entonces todo S es P.

Se trata de una forma silogística correcta, pero moderna. La correspondiente forma silogística usada por Aristóteles es:

Si A es predicado (es verdadero) de todo *B*
y B es predicado (es verdadero) de todo *C*,
entonces A es predicado (es verdadero) de todo *C*,

donde las variables '*A*', '*B*', '*C*' corresponden aquí a las letras 'M', 'P', 'S' de la forma anterior. 'Es predicado de' o 'es verdadero de' son expresados también con frecuencia por 'pertenece a' (o 'inhiere en'). Como indica Łukasiewicz, a quien hemos seguido en este ensayo de restablecer la auténtica forma del silogismo aristotélico, el Estagirita se acercó en su teoría silogística mucho más a las exposiciones modernas que a algunas de las llamadas tradicionales. En efecto, concibió el silogismo como una proposición compuesta y no como una serie de proposiciones; estableció claramente la naturaleza condicional de tal proposición compuesta; usó variables y, finalmente, entendió el término ἀνάγκη ('debe', 'es menester') como la segunda partícula de la conectiva 'si... entonces' y no como un 'por lo tanto', que es la expresión usada por muchos lógicos o, como vimos, la forma habitual de leer la raya horizontal colocada antes de la conclusión.

Tanto el ejemplo como la forma correctos antes indicados corresponden a un silogismo categórico — la clase de silogismo cuya composición vamos a examinar acto seguido. En la lógica cuantificacional corresponde el ejemplo en cuestión a la ley:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)\ .\ (x)\ (Fx \supset Gx)) \supset (x)\ (Fx \supset Hx),$$

para cuya lectura el lector puede recurrir a los artículos BARBARA y CUANTIFICACIÓN, etc. Vemos claramente que un silogismo categórico es un condicional que se compone de tres esquemas cuantificados. El antecedente del condicional se compone de dos esquemas, llamados *premisas.* La primera es la *premisa mayor;* la segunda, la *premisa menor.* El consecuente del condicional es otro esquema: la *conclusión.* Cada esquema tiene dos letras predicados. Usaremos ahora las letras 'S', 'P' y 'M' (a veces se emplean 'F', 'G' 'H'). Estas letras designan los llamados *términos* del silogismo. Los nombres que reciben los términos son los siguientes: *término medio, término menor, término mayor.* El término medio (representado por 'M') está en las dos premisas, pero no en la conclusión. Así, en nuestro ejemplo 'hombres' es el término medio. El término menor es el primero de los términos de la conclusión; el término mayor, el segundo de los términos de la conclusión. Así, en nuestro ejemplo 'australianos' y 'mortales' son respectivamente los términos menor y mayor del silogismo. Los términos menor y mayor son llamados también a veces *término último* o *extremo menor* y *término primero* o *extremo mayor.* Los vocablos 'último' y 'primero' pueden resultar sorprendentes, puesto que en el esquema 'S P' de la conclusión, 'S' no es el último, sino el primero y 'P' no es el primero, sino el último. Pero ello resulta comprensible si pensamos en la forma dada por Aristóteles y antes señalada ('A es predicado de todo C'), donde 'A' (en la terminología moderna 'P') aparece efectivamente como el primer término (el término mayor o extremo mayor) y 'C' (en la terminología moderna 'S') aparece como el último término (el término menor o extremo menor). Hay que tener presente, por otro lado, que, como indica Ross, los vocablos 'mayor' y 'menor' resultan completamente adecuados sólo cuando nos las habernos con modos universales afirmativos de la primera figura; en ellos 'P' designa un término que tiene mayor extensión que el designado por 'S'.

Hay que considerar en el silogismo categórico la *figura* y el *modo.* Nos hemos extendido sobre el particular en los artículos dedicados a cada uno de estos conceptos. Resumiremos aquí lo más esencial acerca de ellos.

La figura es la manera como están dispuestos los términos en las premisas. Como hemos visto en el artículo correspondiente, hay cuatro ma-

ñeras de disponer tales términos y, por lo tanto, cuatro figuras. Cada una de ellas se distingue por la posición del término medio. Aristóteles admitió solamente tres figuras, porque, según escribe Ross, el *fundamentum divisionis* del silogismo adoptado por el Estagirita no se refiere a la posición del término medio, sino a la amplitud de tal término en comparación con los extremos (más amplio que uno y más estrecho que el otro —primera figura—; más amplio que cualquiera de los dos —segunda figura—, y más estrecho que cualquiera de los *dos* —tercera figura—). La reducción de las figuras a tres no impidió a Aristóteles, sin embargo, referirse a ejemplos de silogismos que consideramos pertenecientes a la cuarta figura. Esta figura es llamada también (erróneamente) *figura galénica;* los motivos que llevaron a adoptar este nombre son indicados en el citado artículo sobre la noción de figura.

El modo es la forma en que están dispuestas las premisas por razón de la cantidad y cualidad y, de consiguiente, en función de la manera como pueden sustituirse los esquemas de las premisas y la conclusión por los enunciados A, E, I, O (véase PROPOSICIÓN). Referencias más detalladas sobre este punto se encontrarán en el artículo Modo; además, hemos dedicado artículos especiales a los modos *Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Datisi, Feriso, Disamis, Bocardo, Calemes, Fresison, Dimatis* (quince modos que algunos autores consideran ser los únicos válidos) y a los modos *Darapti, Felapton, Bamalip, Fesapo* (que otros autores —entre ellos nosotros— incluyen entre los modos válidos). En cada uno de los artículos sobre dichos modos hemos indicado los símbolos mediante los cuales se expresan como tantas otras leyes de la lógica cuantificacional elemental. También hemos indicado los correspondientes esquemas cuando las letras 'a', V, 'i', 'o' (que sustituyen en este caso a 'A', 'E', 'I', 'O') son usadas entre las letras 'M P', 'S M', 'P M', 'M S', 'S P'.

Según Aristóteles, hay un cierto número de modos silogísticos cuya validez es evidente y que pueden ser considerados, por consiguiente, como axiomas en el sistema formal silogístico. Son los silogismos llamados *perfectos,* o sea los modos válidos de la primera figura: *Barbara, Celarent, Darii y Ferio.* En una ocasión Aristóteles redujo los modos perfectos o axiomas del sistema a dos: *Barbara* y *Celarent.* Los modos que no son evidentes por sí mismos son modos imperfectos, y deben ser probados a base de los modos perfectos. Los métodos usados por Aristóteles al respecto son tres: el de conversión, el de la *reductio ad impossibile* y el de exposición (ἔκθεσις). Para la aplicación del método de conversión se usan silogismos perfectos, leyes de conversión de las proposiciones A, E, I, O y tres leyes de la lógica proposicional. Ello permite (como indica Łukasiewicz) probar formalmente todos los silogismos imperfectos, excepto *Baroco y Bocardo,* que necesitan para ser probados otras tesis de la lógica proposicional. La insuficiencia del método de conversión para probar los modos *Baroco y Bocardo* lleva a Aristóteles a emplear el segundo de los citados métodos de prueba: al de la *reductio ad impossibile.* Este método se basa en las leyes de oposición y en dos leyes cuyos modelos se encuentran en otras tantas leyes de la lógica proposicional. En cuanto al método de exposición, consiste substancialmente en destacar o "exponer" un individuo sacándolo de un término tomado en extensión para operar con él y aplicar luego el resultado a términos que designan clases. Como todos los modos imperfectos pueden ser probados sea por conversión, sea por *reductio ad impossibile,* la prueba por exposición no es estrictamente hablando necesaria.

Los silogismos categóricos pueden ser asimismo introducidos en el álgebra de clases, considerándose las letras 'S', 'P' y 'M' como símbolos de clases. Son susceptibles de ser representados gráficamente a base del método de Euler, ampliado por John Venn. En el artículo Venn (Diagramas de) usamos tales representaciones gráficas para mostrar cómo puede comprobarse mecánicamente la validez o no validez de un silogismo dado.

Notemos que los escolásticos han dado varias reglas para la formación de silogismos válidos. Estas reglas son ocho:

1. *Terminus esto triplex: major mediusque minorque.* Los términos de todo silogismo deben ser tres: mayor, medio y menor.

2. *Latius hos quam praemissae conclusio non vult.* Ningún término debe poseer mayor extensión en la conclusión que en las premisas.

3. *Nequáquam médium capiat conclusio oportet.* La conclusión no debe contener nunca el término medio.

4. *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.* El término medio debe ser tomado al menos una vez en forma general.

5. *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.* Nada se sigue de dos premisas negativas.

6. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.* Si las dos premisas son afirmativas, no puede seguirse de ellas una conclusión negativa.

7. *Pejorem semper sequitur conclusio partem.* La conclusión sigue siempre la parte más débil (parte o premisa inferior).

8. *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.* Nada se sigue de dos premisas particulares.

Las reglas más importantes son la 1, la 3 y la 8. Los escolásticos formularon también el principio *Dictum de omni et nullo,* que ha sido muy debatido por autores modernos. Nos referimos a este (doble) principio en el artículo *Dictum de omni, dictum de nullo* (VÉASE).

Entre las varias nuevas notaciones que han sido propuestas para el silogismo, destacaremos la elaborada por H. Reichenbach. Según su autor, esta notación es más clara que la tradicional y combina algunos rasgos tradicionales con algunos rasgos modernos. Consiste esencialmente en lo siguiente.

De las cuatro vocales 'A', T, 'E', 'O' (escritas 'a', 'i', 'e', 'o' cuando aparecen entre cualesquiera dos términos designados por 'S', 'P', 'M'), pueden eliminarse las dos últimas mediante el uso de clases complementarias indicadas por el signo de negación '—' colocado encima de la letra. Así,

$$SeP \equiv Sa\bar{P},$$
$$SoP \equiv Si\bar{P}.$$

Con ello no sólo se simplifica la notación, sino que, al entender de Reichenbach, inclusive se enriquece. Relaciones tales como las expresadas mediante 'SaP' y 'SiP', que la teoría tradicional del silogismo desconocía,

pueden ser notadas con facilidad. En rigor, algunos modos fueron considerados inválidos (a pesar de tener una conclusión válida), porque la conclusión no podía ser escrita en la notación tradicional. Además, la notación tradicional condujo a la errónea regla de que dos premisas negativas no permiten una conclusión. La conclusión es legítima, pero no puede ser expresada mediante la notación tradicional.

Los modos antes aludidos fueron mencionados por Aristóteles (*De int.* 10, 20a), pero no incluidos en los *An. Pr.* Son los modos tratados modernamente por A. de Morgan, Christine Ladd-Franklin, y, recientemente, por H. B. Smith y C. West Churchman.

El uso del signo de negación sobrepuesto a 'a' e 'i' ofrece, según Reichenbach, la ventaja de hacer innecesaria la distinción entre figuras silogísticas. En vez de usar las letras 'a' e 'i' podría emplearse la notación correspondiente a la teoría moderna de las clases, pero es preferible seguir ateniéndose a la primera notación a efectos del cálculo silogístico. Por lo demás, los esquemas en los cuales intervienen 'a' e 'i' pueden definirse en términos de la lógica de las clases, en la forma siguiente:

$$SaP = \text{def. } S \subset P,$$
$$SiP = \text{def. } S \, . \, P \neq \Lambda.$$

Para las dos clases tradicionales, S y P, las relaciones que se obtienen mediante la anterior notación son:

SaP	SaP	SaP	SaP
SiP	SiP	SiP	SiP.

Estas relaciones resultan claras en el cubo de oposición introducido en el artículo Oposición (I).

El silogismo modal fue tratado por Aristóteles tomando como base su teoría de los silogismos categóricos. El Estagirita ofreció, pues, análogos modales de los modos de las tres figuras consideradas por él, según vimos, como figuras válidas.

No nos extenderemos aquí sobre las leyes silogísticas modales aristotélicas; remitiremos al cuadro muy completo presentado por Bochenski en su obra sobre la lógica formal antigua (entre páginas 62 y 63). Este autor presenta ocho grupos de leyes silogísticas modales para cada uno de 14 modos considerados válidos. Como ocurre con el sistema de silogística categórica, los 4 modos de la primera figura funcionan en el sistema como axiomas cuando menos para varios grupos. Según hemos indicado antes, Teofrasto y otros autores ampliaron y refinaron el sistema aristotélico de silogística modal (para las modificaciones introducidas por Teofrasto en el sistema aristotélico, véase MODALIDAD). El discípulo de Aristóteles modificó, además, el cuadro de leyes mencionadas, considerando algunas como no válidas.

En lo que toca a los silogismos hipotéticos, presentados por Aristóteles y desarrollados por los comentaristas del Estagirita, Teofrasto, Eudemo, Boecio y otros autores, se trata de proposiciones alternativas y condicionales que son asumidas "por hipótesis". Considerable desarrollo experimentó el estudio de los silogismos analógicos o "totalmente hipotéticos". Según Bocheński, las variables usadas en ellos por los discípulos de Aristóteles deben ser sustituidas por variables predicados y no por variables proposicionales; las variables usadas por Boecio pueden ser sustituidas, en cambio, por variables proposicionales. Boecio formuló varias leyes de los silogismos hipotéticos dentro de un sistema más amplio que el de Teofrasto y Eudemo, pues incluía en él como un grupo especial los silogismos totalmente hipotéticos antes aludidos. Nos referimos también al respecto a las listas de leyes dadas por Bochenski en su obra sobre la lógica formal antigua (especialmente págs. 75-6 y 107-9; véase también de nuevo el artículo MODALIDAD).

Hemos clasificado hasta ahora los silogismos en tres: categóricos, modales e hipotéticos. Advertiremos, para terminar, que la anterior no es la única clasificación posible. El propio Aristóteles se refirió al silogismo desde el punto de vista del valor de las premisas, un punto de vista que podemos calificar de científico-metodológico. Los silogismos pueden dividirse al respecto en *demostrativos* (o *apodícticos*), *dialécticos y sofísticos* (o *erísticos*). Los silogismos demostrativos son necesarios; los dialécticos, probables; los sofísticos, falsos. Algunos escolásticos han ampliado esta clasificación hablando de silogismos *demostrativos* (o necesarios), *probables* (o contingentes), *erróneos* (o imposibles) y *sofísticos* (o falsos e incorrectos, aunque aparentemente verdaderos y correctos). También algunos escolásticos han propuesto una división (no ya simplemente metodológica, sino formal) del silogismo en *categórico* e *hipotético*. Los silogismos categóricos son silogismos puros y simples. Los silogismos hipotéticos son aquellos en las cuales la premisa mayor es una proposición hipotética y la menor afirma o niega parte de la mayor. Los silogismos hipotéticos pueden a su vez subdividirse en *condicionales, disyuntivos y conjuntivos* según que la premisa mayor sea un condicional, una disyunción o una conjunción. Todos estos silogismos son considerados como *completos.* A ellos se agregan los silogismos *incompletos* en los cuales una de las premisas no es explícitamente formulada (ejemplo de ellos es el entimema [VÉASE]), y los silogismos *compuestos* (compuestos de varios silogismos, como el epiquerema [v.] y el sorites [v.]). Esta clasificación escolástica es útil en muchos respectos, pero tiene también varios inconvenientes. Entre ellos mencionamos dos: la simplificación que introduce en la presentación de algunos de estos tipos de silogismos (por ejemplo, el condicional) y la frecuente confusión de la formulación lógica con la metalógica.

Todos los tratados de lógica y logística (VÉANSE) dan una presentación de la teoría del silogismo y de los diversos tipos de silogismos. Entre los numerosos trabajos dedicados especialmente al problema del silogismo mencionamos los siguientes: A. de Morgan, artículos sobre el silogismo citados en la bibliografía de MORGAN (AUGUSTOS DE). — J. Lachelier, *De natura syllogismi*, 1876. — Íd., íd., *Étude sur le syllogisme*, 1907 (edición de estos dos escritos y otros del mismo autor en 1924; trad. esp. de los mismos en el tomo *Del fundamento de la inducción*). — M. Fonsegrive, "La théorie du syllogisme catégorique d'après Aristote", *Armales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, III (1881). — H. Maier, *Die Syllogistik des Aristóteles*, 3 vols. 1896-1906. — L. Brunschvicg, *Qua ratione Aristóteles Metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, 1897 (tesis). — G. Rodier, *De vi propria syllogismi*, 1897 (tesis), hay trad. francesa: "Les fonctions du syllogisme", *L'Année philosophique*, XIX (1908), 1-61. — J. E. Th. Wildschrey, *Die Grundlagen einer voll-*

ständigen Syllogistik, 1907 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 26]. — A. Pastore, *Sillogismo e Proporzione*, 1910. — W. D. Ross, *Aristotle*, 1923, 5* ed., revisada, 1949 (trad. esp.: *Aristóteles*, 1957). — F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1929. — Íd., íd., "The Discovery or the Syllogism", *The Philosophical Review*, L (1941), 410-21. — E. de Strycker, "Le syllogisme chez Platón", *Revue Néo-scolastique*, XXXIV (1932), 42-46, 218-39. — J. Łukasiewicz, "O sylogistyce Arystotelesa", *Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejetności*, XLIV (1939). — Íd., íd., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 1951; 2ª ed., 1957. — I. M. Bochenski "Zespół definicji do metalogicznego wykladу sylogistyki tradycyjnej", *Polski przeglad tomistyczny*, I (1939), 104-14. — Íd., id., *Ancient Formal Logic*, 1951. — W. D. Ross, "The Discovery of the Syllogism", *The Philosophical Review*, XLVIII (1939), 251-72. — D. Th. Howard, *Analytical Syllogistics. A Pragmatic Interpretation of the Aristotelian Logic*, 1940; reimp. 1946. — J. W. Stakelum, "Why Galenian Figure?", *The New Scholasticism*, XVI (1942), 289-96. — P. Hoenen, *La structure du système des syllogismes et des sorites. La logique des notions des "au moins" et "tout au plus"*, 1947. — I. M. Bochenski, "On the Categorical Syllogism", *Dominican Studies*, I (1948), 35-57. — Ivo Thomas, "An Extensión of Categorical Syllogism", *ibid.*, II (1949), 145-60. — K. Dürr, *Leibniz Forschungen im Gebiete der Syllogismus*, 1949 [Leibniz zu seinem 300. Geburtstage 1646-1946, Lieferung; 5]. — G. Lebzeltern, *Der Syllogismus, psychologisch betrachtet*, 1949. — R. van den Driessche, "Sur le 'De syllogismo hypothetico', de Boèce", *Methodos*, I (1949), 293-307. — I. Lindworsky, D. J. Slupecki, "Notes on the Aristotelian Syllogistic", *Armales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, sección F, I, 3 (1949). — H. Veatch, "In Defence of the Syllogism", *The Modern Schoolman*, XXVII (1950), 184-202. — J. T. Clark, S. J., *Conventional Logic and Modern Logic*, 1952, Cap. I. — H. Reichenbach, "The Syllogism Revised", *Philosophy of Science*, XIX (1952), 1-16. — E. W. Platzeck, O. F. M., *Von der Analogie zum Syllogismus*, 1954, y *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía*, 1954, especialmente Cap. IV. — A. Menne, *Logik und Existenz, eine logische Analyse der kategorischen Syllogismusfunktoren und das Problem der Nullklasse*, 1954. — J. Lukasiewicz, "On a Controversial Problem of Aristotle's Modal Syllogistic", *Dominican Studies*, VII (1954), 114-28. — D. J. Alian, "The Practical Syllogism", en *Autour d'Aristote*, serie de trabajos en honor de A. Mansión, 1955, págs. 325-40. — Albert Menne, "Implikation und Syllogistik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XI (1957), 357-86. — A. Finch, "Validity Rules for Proportionally Ouantified Syllogisms", *Philosophy of Science*, XXVI (1957), 1-18. — Günther Patzig, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der "Ersten Analytiken"*, 1959 [Abhand. der Ak. der Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Kl. Dritte Folge, 42]. — A. N. Prior, "Formalized Syllogistic", *Synthèse*, XI (1959), 265-73. — S. McCall, *Aristotle's Modal Syllogismus*, 1963. — Sobre el silogismo en Aristóteles y en la lógica india: St. Schayer, "Studien zur indischen Logik, I. Der indische und der aristotelische Syllogismus", *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres* (1933), 98-102, y "Ueber die Methode der Nyaya-Forschung", *Festchrift M. Winternitz*, 1933, págs. 247-57.

SILOGISMO APARENTE (O SOFÍSTICO). Véase SILOGISMO, SOFISMA.

SIMBIOSIS. El término 'simbiosis' se usa sobre todo en biología para designar la convivencia de dos o más organismos de tal suerte que implique para ellos recíprocas ventajas. Algunas veces se admite que la simbiosis puede resultar perniciosa para uno de los organismos afectados; es el caso cuando se habla de parasitismo. Del vocabulario biológico el vocablo 'simbiosis' ha pasado al vocabulario sociológico e histórico, especialmente en las tendencias que han insistido en el carácter "orgánico" de la sociedad. Sin embargo, no es siempre posible determinar si el uso del término en sociología y en historia es mero traslado de un concepto que sigue conservando en el nuevo campo todas las connotaciones fundamentales que tenía en el campo originario (en cuyo caso podría hablarse de biologismo) o bien si al ser empleado dentro de un nuevo contexto se le agregan connotaciones antes no poseídas (en cuyo caso podría hablarse a lo sumo de uso metafórico). Esta imprecisión se manifiesta en los dos casos que seleccionamos aquí a modo de ejemplo: el de Lévy-Bruhl y el de O. Spengler. Lévy-Bruhl ha hablado de una "simbiosis mística" en los pueblos primitivos, consistente en la unión del sujeto con el objeto del culto (un antepasado o un dios), y de un "sentimiento de simbiosis" entre los individuos de un grupo social y los de otro o entre un grupo humano y un grupo vegetal o animal. Spengler ha hablado de una "simbiosis cultural" que tiene a veces lugar entre distintas culturas (un concepto a *veces afín* al de "afiliación" propuesto por Toynbee).

SÍMBOLO y SIMBOLISMO. Algunos autores utilizan la palabra 'símbolo' como sinónima de 'signo' (VÉASE), de suerte que entonces todas las divisiones que corresponden a éste serían también aplicables a aquél. Así, pues, lo mismo que hubo, según dicen Ogden y Richards, un examen gramatical (Aristóteles), metafísico (escolásticos, inclusive nominalistas, Meinong), filológico (M. Müller), psicológico (Locke), lógico (Leibniz, Russell), sociológico (Steinthal, Wundt), terminológico (Baldwin, Husserl) e "independiente" (Marty, Peirce, Mauthner, Taine) del signo, ha habido las correspondientes interpretaciones del símbolo. Sin embargo, lo corriente es utilizar el término 'símbolo' como una clase particular de signo. En tal caso, se suele considerar que los símbolos son signos no naturales, signos conscientes, signos convencionales. Ahora bien, esta concepción no ha sido aceptada por todos los autores. Algunos, por ejemplo, señalan que lo que caracteriza al signo es el hecho de ser "individual", a diferencia del "símbolo", que es de carácter social, colectivo. Una ojeada a las diferentes concepciones acerca del símbolo en el curso de la historia de la filosofía no presta gran auxilio para una determinación relativamente unívoca de la significación del término 'símbolo'. En su acepción más lata, el símbolo ha sido entendido como todo signo que representa algo. Esta representación puede ser directa o indirecta — en cuyo caso corresponden nuevamente al símbolo las características diversas reconocidas para el signo. También suele variar el sentido de 'símbolo' según la realidad por medio de la

cual se representa el objeto simbolizado; un objeto sensible puede representar una idea o viceversa; puede haber correspondencia analógica entre dos ideas o entre dos objetos sensibles, etc., etc. El símbolo puede caracterizarse asimismo por la intención con que un sujeto lo utiliza; en este caso hablaremos de propósito representativo, evocativo, etc. Kant, por ejemplo, habla del símbolo de una idea como representación del objeto según la analogía (*K. d. U.*, 59). Si se quiere buscar alguna nota común a todas estas acepciones, parece que sólo una, ciertamente muy amplia, es aceptable: símbolo significa meramente figura (cualquiera que sea) por medio de la cual se designa una realidad con la conciencia de que hay entre ella y el símbolo utilizado una distancia que solamente puede ser colmada por un acto práctico y nunca estrictamente teórico. En este sentido cabe entender el uso que se ha hecho del símbolo y del simbolismo en diversas doctrinas, tanto en las epistemológicas como en las filosófico-religiosas. Dentro de las primeras, el símbolo es el modo como se ha expresado una realidad a través de notaciones conceptuales, lingüísticas —o significativas— no correspondientes a un universo inteligible y substante. En tal caso, el símbolo es una notación cómoda (pragmatismo, fenomenismo, operacionalismo, criticismo inclinado al predominio de lo regulativo). Dentro de las doctrinas religiosas, el símbolo ha sido tratado sobre todo como algo que expresa una realidad, pero una realidad inaccesible teóricamente: el simbolismo religioso a que se había referido ya Schleiermacher y que ha sido desarrollado particularmente en las direcciones modernistas del protestantismo (Sabatier) y del catolicismo (Édouard Le Roy) pertenece a este orden. Por lo demás, estas direcciones son parte de una más general "teoría romántica" del símbolo y del simbolismo, "teoría" a la cual se adhieren, más o menos conscientemente, tendencias como la filosofía de Klages, el "Círculo de George", el "simbolismo poético", el metaforismo radical, etc. Sobre este doble fundamento puede comprenderse el auge alcanzado en las últimas décadas por el simbolismo. Y ello hasta tal punto, que el "simbolismo" ha podido ser considerado, según dice S. K. Langer, como "la nueva clave" de la filosofía. La concepción de los "datos de los sentidos" como símbolos, las facilidades prestadas por la manipulación simbólica universal —no limitada exclusivamente, por lo tanto, a la lógica y a la matemática— de lo real, han permitido, de acuerdo con la citada autora, que "el edificio entero del conocimiento humano se presente ante nosotros, no como una vasta colección de informes procedentes de los sentidos, sino como una estructura de *hechos que son símbolos y* de *leyes que son sus significaciones"* (*Philosophy in a New Key*, 1942, pág. 21 [trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía*, 1958]). Según ello, "en la noción fundamental de simbolización —mística, práctica o matemática, pues ello no introduce ninguna diferencia esencial— radicaría la clase de todos los problemas humanistas" o concernientes al hombre *(loc. cit.) y*, por lo tanto, a las cosas mismas que constituyen el horizonte de lo humano. Así, lo característico del hombre y lo que, además, ha concedido a éste su inmenso poder, es, según ello, no una mayor sensibilidad, ni siquiera una mayor memoria, sino una capacidad notable de simbolización, que comienza con la palabra y que termina en una simbolización general de todos los modos de tratamiento humano de las cosas. Como dice Cassirer, cuya teoría del hombre como *animal symbolicum* constituye la base de las opiniones citadas, el concepto de símbolo permite "abarcar la totalidad de los fenómenos en los cuales se presenta un 'cumplimiento significativo' de lo sensible", en los cuales algo sensible se nos presentaría como especificación y encarnación, como manifestación de lo sentido (*Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., 1923, reimp., 1962 con 1 vol. de "índices" (trad. esp.: *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., en preparación), tomo III, pág. 109). En el curioso libro de Diego Ruiz titulado *Genealogía de los símbolos* (2 vols., 1905) se decía ya que "la expresión situada en su lugar es un símbolo", de suerte que el simbolismo es una técnica del manejo de las significaciones que comprende como una de sus partes la lógica. Y Ogden y Richards, a quienes se debe la elaboración en detalle de una doctrina del simbolismo, han manifestado que éste es "el estudio de la parte desempeñada en los asuntos humanos por el lenguaje y los símbolos de todas clases, y especialmente de la influencia ejercida sobre el *pensamiento"* (subrayado por nosotros: Cfr. *The Meaning of Meaning*, 1923, Cap. I, pág. 9 [trad. esp.: *El significado del significado*, 1945]).

Ahora bien, el simbolismo contemporáneo no llega a un acuerdo acerca de los diferentes modos bajo los cuales pueden ser tratados los símbolos. Por un lado, cuando el símbolo se aproxima al signo, se establecen distinciones parejas a las formuladas para este último. Por otro lado, se habla de distintos tipos de símbolos, tales como símbolos expresivos (palabras), sugestivos (formas), sustitutivos (usados en la lógica y la matemática) [L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, Cap. VIII, págs. 115 y sigs.]. Algunos consideran los símbolos desde un punto de vista puramente formal, negando los aspectos sugestivo y hasta expresivo a que antes hemos aludido. Otros, en cambio, sostienen que es imposible dar ninguna significación al símbolo si no va cargado con implicaciones psicológicas o, por lo menos, "conductivas". Dewey, por ejemplo, combate el simbolismo formalista al decir que "la característica que determina el simbolismo es precisamente el hecho de que la cosa que una reflexión ulterior califica de símbolo no es un símbolo, sino un vehículo directo, una corporificación concreta, una encarnación vital", de modo que "para hallar su contrapartida no deberíamos recurrir a banderas de señales que proporcionen información o dirección, sino a una bandera nacional en momentos de gran tensión emotiva" (*Experienceand Nature*, Cap. III, 2ª ed., 1929, pág. 82). Varios autores han intentado solucionar este conflicto estableciendo una serie de distinciones entre dos opuestos: el símbolo puramente formal y el símbolo puramente representativo o "corporificador", de naturaleza esencialmente designativa y ostensiva; en otros términos, entre el signo puramente convencional y el signo puramente natural, con los estadios intermediarios existentes entre ambos. Una continua oscilación entre los tipos "extremos" de símbolo parece inevitable, de modo que para evitar confusiones habría que mencionar siempre cuál es la sig-

nificación exacta que se da al símbolo y a la forma de simbolización.

Es posible estimar, como lo han hecho Ogden y Richards, que los símbolos pueden contener partes no simbólicas, y que puede muy bien hablarse de ciencias —como las matemáticas— que han reducido estas partes no simbólicas a su expresión mínima, operando, por lo tanto, con símbolos que son a su vez símbolos de símbolos. El problema de la relación entre el símbolo y el referente se incluye en semejante estructuración de las formas simbólicas. Dichos autores creen poder resolverlo por medio de una serie de "cánones del simbolismo", destinados a eliminar las innumerables pseudocuestiones que hasta el momento habían obstaculizado la marcha de la reflexión gnoseológica. Los cánones del simbolismo son, a su entender, absolutamente indispensables, pues constituyen la base de todas las comunicaciones, sin las cuales no podría establecerse ningún sistema de símbolos y, por lo tanto, ninguna ciencia, ni siquiera la lógica (concebida entonces simplemente como la "ciencia de la sistematización de los símbolos"). He aquí los seis cánones tal como están expuestos en el Cap. V del libro ya mencionado de Ogden y Richards:

1. Canon de singularidad. Un símbolo, y sólo uno, responde a cada referente. Este referente puede ser —y es usualmente— complejo. Los símbolos contienen términos como "el", "el cual", que no tienen referentes específicos. El estudio de tales "elementos estructurales no simbólicos" es tema de la gramática. Ahora bien, hay que observar al respecto, en lo que toca a las matemáticas, que unos (1) creen que sus proposiciones son pseudo-proposiciones, de modo que su método es la sustitución (Wittgenstein); otros (2) señalan que la matemática es la realización de experimentos físicos imaginados representados mediante símbolos (Rignano) y otros (3) imaginan que la matemática no es una máquina pensante, sino una serie de normas para el uso y funcionamiento de esta máquina. Frente a estas opiniones, señalan Ogden y Richards que la matemática es un compuesto de dichos elementos; es un sistema de símbolos que son símbolos de otros símbolos o de operaciones con símbolos. El canon 1 del simbolismo resuelve, pues, al entender de sus autores, un problema que de otra suerte parecería tener que estar sometido a discusiones innumerables y antinómicas.

2. Canon de la definición. Los símbolos que pueden ser sustituidos entre sí simbolizan el mismo referente. Con ello se eliminan todas las confusiones de la sinonimia. Es necesario, pues, ampliar los "símbolos contraídos" para designar al referente.

3. El referente de un "símbolo contraído" es el "referente de este símbolo expandido". Las consecuencias de la infracción de este canon, dicen los autores, "se llaman algunas veces filosofía". Es necesario, por consiguiente, "ampliar" o "expandir" el símbolo en su forma plenaria y completa. Las contracciones y pseudo-expansiones de símbolos terminan por poblar el universo con entidades espurias y ficticias y por confundir los símbolos y la maquinaria simbólica con referentes realmente existentes. De ahí una consecuencia importante: el rechazo de la mera contracción al lenguaje simbólico cuando éste es insuficiente y la oposición a un desenfrenado "logicismo". La creación de símbolos más allá de sus posibilidades referenciales daría origen, pues, a "falsos problemas", como el de los universales, que son "fantasmas debidos al poder refractivo del medio lingüístico". Y ello hasta tal punto que la aplicación consecuente de este canon tiene como consecuencia la supresión del mismo problema de "la significación de la significación" que sólo la efectiva realización simbólica de los referentes puede solucionar.

4. Canon de actualidad o efectividad. Según el mismo, un símbolo se refiere a lo que es efectivamente usado para la referencia, no necesariamente a lo que debería serlo en su "buen uso" o a lo que propone un intérprete.

5. Canon de la compatibilidad. Ningún símbolo complejo puede contener símbolos constituyentes que puedan ocupar el mismo lugar. Esto incluye también los principios lógicos. En efecto, éstos no son para dichos autores leyes que el espíritu obedece, pero a las cuales no necesitan obedecer las cosas, ni leyes a las cuales obedecen las cosas, pero que el espíritu no necesita seguir, ni tampoco, finalmente, leyes que siguen a la vez (o que no siguen a la vez) las cosas y el espíritu, pero que resultan "útiles" o "cómodas". Son cánones menores derivados del Canon mayor de la compatibilidad. Así, la ley de identidad equivale a: "un símbolo es lo que es" o "cada símbolo tiene un referente". La ley de contradicción afirma que "ningún símbolo se refiere a lo que no se refiere" o "ningún referente ocupa más de un lugar en todo el sistema de los referentes". La ley del tercio excluso anuncia que "un símbolo debe tener un referente dado o algún otro" o "todo referente tiene un lugar fijado en el sistema completo de referentes".

6. Canon del sistema o de la estructura. Según el mismo, todos los referentes posibles juntos forman un sistema, de modo que cada referente tiene un solo lugar en aquel sistema.

Una doctrina general y suficientemente amplia de los símbolos no podrá abstenerse, en todo caso, de determinar todas las funciones simbólicas, sin caer en interpretaciones unilaterales de tales funciones. Así, se rechazará la concepción exclusivamente representativa del símbolo, al modo de la doctrina "primitiva", para la cual el símbolo no sólo designa el objeto, sino que *es* el objeto. Se rechazará también la consideración exclusivamente emotiva del símbolo, cuyas raíces románticas hemos subrayado anteriormente. Y se rechazará igualmente la teoría de la función exclusivamente simbólico-enunciativa, que tiende a un formalismo de índole puramente convencional y "sustitutiva". Una "analogía del símbolo" se hará entonces necesaria para poder incluir dentro de su trama todas las significaciones y funciones posibles, teniendo siempre en cuenta que el símbolo es un "vehículo" y que, por consiguiente, no puede confundirse ni con la cosa simbolizada, ni con el acto psicológico que la simboliza, ni tampoco con la "concepción" a que el símbolo se refiere o con la significación que anuncia. Es, por ejemplo, el propósito de Wilbur M. Urban al precisar que la noción de símbolo dentro de una amplia doctrina del simbolismo no debe ser demasiado angosta —como la que se expresa en la interpretación exclusivamente lo-

gística del símbolo— ni tampoco demasiado amplia — como ocurre con la noción tradicional, que aplica el concepto de símbolo a formas no literales de representación. Reducir la función simbólica a una función estrictamente indicativa o señalativa conduce a una confusión de símbolo y signo. Considerarla como exactamente representativa, conduce a su confusión con cualquier acto de intuición. Ahora bien, el rechazo de la noción formal y de la noción intuitiva no significa excluirlas totalmente, sino integrarlas en una unidad oscitante entre las varias significaciones. Por eso Urban propone, siguiendo a H. Flanders Dunbar, una clasificación de los símbolos en: a) extrínsecos o arbitrarios —que incluyen muchos de los símbolos del arte y de la ciencia—; b) intrínsecos o descriptivos —de algún modo internos a la cosa simbolizada, como ocurre principalmente con los símbolos del arte y de la religión—, y c) penetrativos — que no sólo representan, mediante coincidencia parcial, caracteres y relaciones, sino que son o se supone que son un vehículo o medio de penetración (*Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism,* 1939, pág. 415 [trad. esp.: *Lenguaje y realidad,* 1952]). Sobre esta base pueden comprenderse los "principios del simbolismo" que Urban enuncia del siguiente modo: 1) Todo símbolo *qua* símbolo "está en lugar de", representa o apunta algo. 2) Todo símbolo tiene una referencia dual. A diferencia justamente del principio antes mentado de Ogden y Richards, Urban señala que el carácter esencial del símbolo primario, a diferencia del mero signo, es el hecho de que los caracteres originarios del objeto intuible son en un cierto sentido idénticos a la significación que tiene como símbolo, con lo cual el símbolo se refiere al objeto original y al objeto que representa. 3) Todo símbolo contiene a la vez verdad y ficción. 4) Principio de la adecuación dual, según la cual "un símbolo puede ser adecuado desde el punto de vista de la representación del objeto *qua* objeto, o puede ser adecuado desde el punto de vista de la expresión del objeto para nuestro tipo especial de conciencia" (*op. cit.,* pág. 425).

Además de las obras citadas en el texto (especialmente las de Langer, Cassirer, Ogden y Richards, Urban) véase, tanto para los aspectos lógico-sistemáticos como para las cuestiones históricas y genético-psicológicas relativas a los símbolos y al simbolismo: G. Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme,* 1895. — L. Dugas, *Le Psittacisme et la pensée symbolique,* 1896. — G. Marchesini, *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale,* 1901. — M. Schlesinger, "Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXII. N. F. XV (1909), 49-79. — Íd., íd., *Geschichte des Symbols,* 1912. — Paul Häberlin, *Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kust,* 1916. — R. M. Eaton, *Symbolism and Truth. An Introduction to the Theory of Knowledge,* 1925. — A. N. Whitehead, *Symbolism, Its Meaning and Effects,* 1927. — A. Spaier, *La pensée concrete: essai sur le symbolisme intellectuel,* 1927. — Hans Regnéll, *Symbolization and Fictional Reference. A Study in Epistemology,* 1929. — Kurt Plachte, *Symbol und Idol. Ueber die Bedeuntung der symbolischen Form im Sinnvollzug der religiösen Erfahrung,* 1931 [sobre el símbolo en la vida religiosa]. — Gustav Stern, *Meaning and Change of Meaning,* 1931. — R. Gätschenberger, *Zeichen, die Fundamente des Wissens, Eine Absage an die Philosophie,* 1932 [del mismo autor: *Grundzüge einer Psychologie des Zeichens,* 1901, y *Symbola. Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie,* 1932]. — Louis Weber y otros autores, *Pensée symbolique et pensée opératrice* [Bulletin de la Société Française de Philosophie, sesión del 21-XII-1935], 1935. — U. Saarnio, *Untersuchungen zur symbolischen Logik. Kritik des Nominalismus und Grundlegung derlogistischen Zeichentheorie (Symbolologie),* 1935 [Acta Philosophica Fennica, 1]. — H. Noack, *Symbol und Existenz der Wissenschaft: Untersuchungen zur Grundlegung einer philosophischen Wissenschaftslehre,* 1936. — E. Bevan, *Symbolism and Belief,* 1938. — L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* 1938. — Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs,* 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos,* 1958 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. Segunda serie, 12]). — Íd., íd., *Signs, Language, and Behavior,* 1946. — Ernst Cassirer, "Zur Logik des Symbolbegriffs" *Theoria,* IV (1938), 145-75. — Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant,* 1945. — Delanglade, Schmalenbach, Godet y Leuba, *Signe et Symbole,* 1946.—S. T. Cargill, *The Philosophy of Analogy and Symbolism,* 1947. — Richard Hertz, *Chance and Symbol,* 1948. — John S. Payne, *Secret and Symbol,* 1949. — Hermann Friedmann, *Wissenschaft und Symbol,* 1949. — Martin Foss, *Symbol and Metaphor in Human Experience,* 1949. — Ph. Wehelwright, *The Burning Fountain; a Study in the Language of Symbolism,* 1954. — O. Koenig, H. Meyer, B. von Julios, M. Thiel, C. Hentze, "Symbol", *Studium generale,* Año VI, Cuadernos 4, 5, 6 (1953). — F. Kaulbach, *Philosophische Grundlegung einer wissenschaftlichenSymbolik,* 1955 [Monographien zur philosophischen Forschung, XIV]. — Th. W. Adorno, S. Bretón, E. Przywara *et al., Filosofía e simbolismo,* 1957 [Archivio di filosofia].

Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, ed. Julius Schwabe, desde 1960 [estudios diversos, principalmente sobre símbolo y simbolismo].

Véase también bibliografía de SEMÁNTICA.

SIMETRÍA. Véase RELACIÓN.

SIMMEL (GEORG) (1858-1918) nació en Berlín. De 1884 a 1898 fue "Privat-Dozent" en la Universidad de Berlín y de 1898 a 1914 fue "profesor extraordinario" en la misma Universidad. Sólo en 1914 fue nombrado profesor titular en la Universidad de Estrasburgo.

Se ha planteado el problema de por qué Simmel no alcanzó a ser profesor (titular) hasta cuatro años antes de su muerte no obstante ser un expositor brillante en la cátedra y estar, además, bien relacionado con varias de las más destacadas e influyentes personalidades intelectuales de su época (Max Weber, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Adolf von Harnack y otros). Una de las razones puede haber sido la ascendencia judía de Simmel, el cual, aunque bautizado en la Iglesia evangélica, no fue practicante. Pero como varias otras personalidades judías (bien que siempre bautizadas cristianas) ocuparon a la sazón cátedras en propiedad en Alemania, se ha dado asimismo como razón de la poca fortuna de Simmel en materia de adelantos académicos el que su pensamiento era demasiado vario y poco sistemático, apareciendo a muchos como "apenas académico" y "dilettante". Este aspecto del pensamiento de Simmel ha sido reconocido luego, por lo demás, como importante y valorado

en consecuencia; en vez de achacársele que era poco sistemático y académico se ha reconocido que era harto original y amigo de caminos poco trillados. El "ensayo filosófico" de Simmel ha aparecido luego, en suma, no como un modo de hacer "literatura" con la filosofía, sino como un modo distinto de hacer filosofía.

Las primeras reflexiones filosóficas de Simmel, dominadas por convicciones de carácter relativista y pragmatista, llevaron al filósofo no sólo a una cierta idea de la verdad, sino también, y muy especialmente, a una idea acerca del modo como se correlacionan el sujeto y el mundo. La individualidad del sujeto y su peculiar constitución son, pensó Simmel, norma para la verdad y para la falsedad. Pero la verdad de cada individuo, como la verdad de cada especie, no están sometidas a la arbitrariedad de sus preferencias objetivas; son más bien lo que corresponde a su manera de ser en tanto que individuos que encuentran en *sus* representaciones y precisamente en ellas *la* respuesta adecuada a *sus* necesidades. Cada una de las verdades subjetivas es, por consiguiente, una verdad completa, aunque parcial y limitada. La tesis del perspectivismo, que se encontraba ya, aunque con distinto propósito, en Nietzsche y que ha sido consecuentemente desarrollada por Ortega y Gasset, es interpretada por Simmel como la indispensable superación de un subjetivismo y de un relativismo que solamente pueden mantenerse cuando se sostiene el carácter absoluto de cada una de las representaciones particulares. Lo determinante para el mundo de la Naturaleza, como para el de la historia y de la cultura, es, por consiguiente, el tipo humano que se sitúa frente a ellos. A la luz de esta consideración pueden comprenderse todas las filosofías, concebidas casi siempre por Simmel como intuiciones totales del mundo y de la vida. La historia ofrece en particular una posibilidad inagotable de dilucidación de estos tipos, dilucidación que permite al propio tiempo esclarecer las verdaderas categorías que funcionan en la comprensión del mundo moral y de la cultura. La moral, que no es una ciencia formalista, sino una descripción de los fenómenos que se dan concretamente en la historia, debe convertirse en una ética material cuyo relativismo no significa nuevamente un escepticismo nihilista, sino la necesaria comprensión de los diversos tipos humanos y de su carácter ético. El relativismo de Simmel se convierte cada vez más en un reconocimiento de lo que hay de permanente, de objetivo y, por así decirlo, de categórico en el mundo humano. Su *Sociología,* que es, en realidad, un estudio sobre las "formas de socialización", esto es, la ciencia que averigua por medio de una abstracción artificial las formas de las relaciones sociales en su multiplicidad indefinida, constituye ya un paso más adelante para las ulteriores concepciones de Simmel, más atenidas al reconocimiento de un reino objetivo de valores o, mejor dicho, de un conjunto de exigencias o postulados dirigidos a la personalidad, al ser del hombre. Pero sería erróneo y, por añadidura, injusto convertir el pensamiento de Simmel en una simple evolución que, partida de un primerizo relativismo, desembocara en un absolutismo tardío; precisamente lo característico de su filosofía es el reconocimiento de que, siendo la vida la engendradora de la cultura y de todas las formas del espíritu objetivo, éste representa a la vez el obstáculo y el resultado de su existencia. Simmel tiende a identificar la vida con ese ímpetu que no se satisface jamás consigo mismo, que aspira a ir más allá de sí, a trascenderse; la vida es entonces, como principal entidad metafísica, la verdadera causa creadora, el río que acaba por sobreponerse a todas las acumulaciones que su mismo paso continuo forma en la interminable corriente. Mas este sobreponerse no es simple; por el contrario, representa el máximo esfuerzo de la vida para sobrevivirse, a la vez que la conciencia de la tragedia que implica el hecho de tener que desbordar aquello mismo que inevitablemente ha creado. De ahí la permanente tensión de un pensar que no puede detenerse en ninguno de sus momentos, porque no puede reconocer a éstos ninguna subsistencia, pero al mismo tiempo tiene que pasar por estos momentos, porque sin ellos no se explicaría su fluencia originaria. La metafísica de Simmel, cuyo desarrollo sistemático quedó detenido por el carácter fragmentario de su obra, intentaba, con una supresión definitiva del relativismo, la fundamentación de un absoluto, la erección de una filosofía de la vida creadora como paso necesario para llegar a una concepción total del mundo y a una interpretación del sentido del ser.

Obras: Das *Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie* 1881 (tesis) (Lo *esencia de la materia según la monadología física de Kant).* — *Ueber soziale Differenzierung,* 1890 *(Sobre diferenciación social).* — *Einleitung in die Moralwissenschaft,* 1892, 3ª ed., 2 vols., 1911 *(Introducción a la ciencia moral).* — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* 1892, 2ª ed., 1905, 3ª ed., 1907 (trad. esp.: *Problemas de filosofía de la historia,* 1950). — *Philosophie des Geldes,* 1900, 2ª ed., 1907 *(Filosofía del dinero).* — *Schopenhauer und Nietzsche,* 1906 (trad. esp. 1915). — *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung,* 1908 (trad. esp.: Sociología. *Estudios sobre las formas de socialización,* 1927). — *Hauptprobleme der Philosophie,* 1910 (trad. esp.: *Problemas fundamentales de la filosofía,* 1947). — *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays,* 1911 (trad. esp. de parte de estos ensayos en: *Cultura femenina y otros ensayos,* 1934; trad. esp. del total de los ensayos, 1936). — *Goethe,* 1913 (trad. esp.: 1949).—*Rembrandt. Ein Kunstphilosophischer Versuch,* 1916 *(Rembrandt. Un ensayo sobre filosofía del arte).* — *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen,* 1917 *(La guerra y las decisiones espirituales).* — *Kant,* 1918. — *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel,* 1918, 2ª ed., 1922 (trad. esp.: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica,* 1950). — *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Ausfsätze,* 1922, ed. Gertrud Simmel *(Para la filosofía del arte: artículos filosóficos y de filosofía del arte).* — *Schupalpädagogik,* 1922, ed. Karl Heuter. — *Fragmente und Aufsätze, aus dem Nachlass,* 1923, ed. G. Kantorowitz *(Fragmentos y artículos procedentes de escritos postumos).* — *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religión, Kunst und Gesellschaft,* 1958, ed. M. Susman y M. Landmann [incluye artículos ya publicados en revistas, y varios inéditos. Hay bibliografía de S.]. — Otros escritos, cartas, etc.: Kurt Gassen y Michael Landmann, ed., *Buch des Dankes an G. S.: Briefe, Erinnerungen, Bibliographie,* 1958 [bib. en págs. 309-65]. — Edición de obras: *Gesammelte Werke,* desde 1958.

Véase A. Mamelet, "La philosophie de G. Simmel", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XXI (1913), 396-

435. — M. Frischeisen-Köhler, *Simmel*, 1919. — M. Adler, *G. Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, 1919. — Nicholas J. Spykman, *The Social Theory of G. Simmel*, 1925 (con bibliografía). — Gerhard Loóse, *Die Religionssoziologie G. Simmels*, 1933. — Herwig Müller, *Georg Simmel als Deuter und Fortbilder Kants*, 1935 (Disc.). — Margarete Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, 1959 [monog.] [Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Institute of Jews from Germany, 3]. — Horat Müller, *Lebensphilosophie und Religión bei G. S.*, 1960. — Isadora Bauer, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. S.*, 1962. — Rudolph H. Weingartner, *Experience and Culture. The Philosophy of G. S.*, 1962.

SIMÓN DE FAVERSHAM (*ca.* 1240-1306) enseñó en París y en Oxford, y fue uno de los defensores del tomismo, bien que sin seguir en muchos puntos las doctrinas de Santo Tomás. En su obra acerca del *De anima* aristotélico (Cfr. *infra*), Simón de Faversham se opuso tenazmente a la doctrina averroísta de la unidad del intelecto, pero negó a la vez que la materia pudiera constituir el principio de individuación de las almas. Este principio se halla fundado, según nuestro autor, en una cierta "subsistencia" propia del cuerpo. Inéditos hasta nuestro siglo, los escritos de Simón de Faversham han comenzado a ser accesibles con la publicación de sus obras completas. Simón de Faversham se distinguió también por sus trabajos sobre las categorías y la "interpretación" aristotélicas.

Edición de *Quaestiones in tertium "De anima"*, por D. Sharp, en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age, IX (1934), 307-68. — Edición de obras: *Opera omnia*. Vol. I: *Opera logica* (1) *Quaestiones super libro Porphyrii*; (2) *Quaestiones super libro praedicamentorum;* (3) *Quaestiones super libro perihermeneias*, ed. Paschalis Mazzarella, 1957 [Publicazioni dell'Istituto universitario di magisterio di Catania. Serie filosófica. Testi critici, 1].

Véase también: C. Ottaviano, "Le 'Quaestiones super libros Praedicamentorum' di Simone di Faversham", en *Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, serie 6, vol. 3, fasc. 4. — Martin Grabmann, "Die Aristoteleskommentare des Simón von Faversham, handschriftliche Mitteilungen", en *Sitzungsb. der Bay. Ak. der Wiss.* Phil.-hist. Abt., Nº 3 (1933). — F. M. Powicke, "Master Simón of Faversham", en *Mélanges Ferdinand Lot*, 1925, págs. 649-58.

SIMÓN DE TOURNAI († *ca.* 1203) maestro de teología en París y uno de los sumistas (V. SUMAS) medievales, fue uno de los primeros filósofos escolásticos que tuvo conocimiento de la *Física* de Aristóteles. A causa de su oposición a la concepción del alma como entelequia se ha supuesto que podía haber tenido asimismo conocimiento del *De anima*, pero este último punto es dudoso, en vista de que la teoría del alma como entelequia había sido discutida por Calcidio en su comentario al *Timeo*. En su discusión de los problemas teológicos Simón de Tournai recibió la influencia de Juan Escoto Erigena y especialmente la del Pseudo-Dionisio. El eje de toda teología y filosofía es, según Simón de Tournai, el "Cree para entender" a diferencia del aristotélico "Entiende para creer".

Obras: *Institutiones in sacram paginam* o *Sententlae*. — *Quaestiones quodlibetales*. — *Summa*. — *Disputationes*. — *Expositio symboli S. Athanasii*. — *De theologiis affirmationis et negationis*. — Véase J. Warichez, *Les Disputationes de Simón de Tournai, texte inédit*, 1932 [Spicilegium sacrum Lovaniense]. — H. Weisweiler, *Maître Simón et son groupe De sacramentis*, 1937 [*ibid.*]. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, 1910, págs. 56 y sigs. — M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II (1911), 535-52.

SIMÓN (YVES R.) (1900-1958) nació en Francia, cursando estudios en la Sorbona y en el "Institut Catholique" de París. De 1930 a 1938 fue encargado de curso en la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Lille, de 1938 a 1948 profesó en "Notre Dame University" (Indiana, Estados Unidos), y de 1948 hasta su muerte fue miembro del "Committe on Social Thought" de la Universidad de Chicago. Y. R. Simón se orientó hacia el neotomismo, ocupándose principalmente de los fundamentos metafísicos del conocimiento y de cuestiones morales, así como de los problemas planteados por la relación entre la ciencia natural y la filosofía. A su entender, no hay conflicto entre estas dos últimas cuando se atiende a los diversos grados del conocimiento y a su integración ontológica. Y. R. Simón se ocupó asimismo, especialmente al final de su vida, de cuestiones de filosofía política, tratando de establecer las relaciones entre el pensamiento político tomista y las diversas corrientes contemporáneas, en particular las de carácter democrático.

Obras principales: *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1934. — *Critique de la connaissance morale*, 1934. — *Trois leçons sur le travail*, 1938. — *Nature and Functions of Authority*, 1940. — *La grande crise de la République Française*, 1941. — *La marche à la delivrance, 1942*. — *Prévoir et savoir. Études sur l'idée de nécessité dans la pensée scientifique et en philosophie*, 1944. — *Par delà l'expérience du désespoir*, 1946. — *La civilisation américaine*, 1950. — *Philosophy of Democratic Government*, 1951. — *Traite du libre arbitre*, 1951. — *From Disorder to World Order*, 1956. — *A General Theory of Authority*, 1962.

Véase Paule Simón, "The Papers of Yves R. Simón", *The New Scholasticism*, XXXVII (1963), 501-7 [sobre varias obras de Y. R. S. para publicación póstuma].

SIMPATÍA. La idea de la simpatía como lazo de unión de todos los elementos del cosmos y como principio del gran organismo de la Naturaleza ha sido frecuente en muchas escuelas filosóficas. Ejemplos de ello lo tenemos en numerosas tendencias de la filosofía antigua (algunos peripatéticos como Teofrasto, la mayor parte de los estoicos, todos los neoplatónicos) y en varias direcciones de la filosofía renacentista y moderna (Paracelso, los van Helmont, Leibniz, la Escuela de Cambridge, los filósofos románticos alemanes de la Naturaleza). Así, por ejemplo, Epicteto escribe en sus *Diatribas* (I, xiv, 1) que todas las realidades están estrechamente unidas entre sí, que los fenómenos terrestres experimentan la influencia de los fenómenos celestes, que la mirada de Dios lo abarca todo y nadie escapa a ella; Cicerón (*de divinatione*, II 34) habla de la simpatía como una conjunción y consenso de la Naturaleza, o se refiere (*de natura deorum*, II 24) a las concepciones de Posidonio según las cuales el fuego y el calor son el principio que todo lo une y vivifica. Puede decirse que hay un concepto cósmico de la simpatía que precede al concepto puramente humano de simpatía; según Karl Reinhardt (*Kosmos und Sympathie* [1926], págs. 183-4), el concepto humano no existiría sin el

concepto cósmico. Tal concepto cósmico llega por lo menos hasta Schopenhauer, el cual considera la simpatía, en tanto que compasión (VÉASE), como el sentimiento que expresa la unidad vital de cada cual con la realidad entera.

Aunque puede estar fundada en la citada "concepción cósmica", la "concepción humana" de la simpatía se manifiesta de muy distintas maneras que las antes apuntadas. En la "concepción humana" de la simpatía se acentúan, según los casos, el carácter psicológico-individual, psicológico-social o psicológico-moral. Los filósofos ingleses defensores de la doctrina del sentido moral (VÉASE) (Hutcheson, Adam Smith, etc.) pueden considerarse como representantes destacados de esta concepción, la cual basa la actuación moral en un razonamiento de analogía de lo que los demás sienten a base de lo que sentimos nosotros. Algunos autores (como A. Bain) hacen de la simpatía el resultado de una imitación inconsciente de los otros. Ninguno de los autores citados, sin embargo, ha llevado a cabo un análisis detallado del sentimiento de simpatía. Este análisis ha sido ejecutado por Max Scheler en su fenomenología de los actos simpáticos. Según Scheler, es un error reducir el concepto de simpatía a nociones tales como las de atracción vital o contagio afectivo en las cuales no hay intencionalidad. Los actos de simpatía son, por el contrario, a su entender, actos intencionales que ofrecen, hasta llegar al acto superior del amor, una rica gama caracterizada por el grado mayor o menor de intencionalidad. De menor a mayor hay, según Scheler, los actos siguientes: sentimiento en común con la existencia y conciencia de una clara separación entre los sujetos participantes; auténtica participación en un sentimiento único por sujetos distintos; participación afectiva directa como reproducción emotiva de un sentimiento ajeno y como comprensión emocional que no necesita ser ya reproductiva. Esto conduce a Scheler a un rechazo de las teorías metafísicas de la simpatía que afirman la existencia de una identificación vital, pues tales teorías no tienen en cuenta la posibilidad de diferentes clases de simpatía y menos aun la esencial intencionalidad de ésta. De este modo es rechazada no solamente la doctrina de Schopenhauer, sino también la de Bergson, el cual postula la existencia de la simpatía con el fin de explicar ciertos fenómenos que parecen constituir el aspecto vital de la intuición. Frente a toda precipitada identificación y reducción hay que investigar parsimoniosamente las "leyes de fundamentación de la simpatía". De esta investigación resulta que la simpatía es una función afectiva y no un estado, por lo que no puede ser confundida con una participación activa simple y menos aun con una identificación con el prójimo. Ello permite, dicho sea de paso, despejar un error tenaz: el de que solamente se comprende bien lo que se experimenta. Esto sería cierto si la intuición fuera solamente sensible, es decir, si no hubiera la posibilidad de intuiciones puras que nos permiten penetrar en el interior de una realidad sin que se efectúe un "contagio afectivo" con ella. Mas "en el simple contagio afectivo —escribe Scheler— el sentimiento-contagio ajeno no es experimentado como ajeno, sino como propio, y sólo se relaciona con la vivencia ajena desde el punto de vista de su procedencia causal" (*Wesen und Formen der Sympathie*, 1931, pág. 40 [hay trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía,* 1943]).

Agreguemos que el concepto de simpatía ha sido empleado a veces en la teoría estética para explicar el placer que nos producen las obras de arte; según algunos autores, este placer sería inexplicable si no participáramos afectivamente de lo que contemplamos (u oímos). El principio de simpatía ha sido elaborado en la doctrina de la endopatía (v.); Victor Basch ha usado inclusive las expresiones 'simbolismo simpático' y 'simpatía simbólica' para traducir el vocablo *Einfühlung.*

Además de las obras de autores referidos y de la obra mencionada de Karl Reinhardt, véase: C. Konczevski, *La sympathie comme fonction de progres et de connaissance*, 1951. — L. Baloni, *La simpatia nella morale en el diritto; aspetti del pensiero di Adam Smith,* 1952. — E. Neumann, L. Massignon, E. Benz, H. Corbin, W. F. Otto y otros autores, *Der Mensch und die Sympathie aller Dirige,* tomo especial de *Éranos,* XXIV (1955).

SIMPLE se dice de lo que no tiene y no puede tener partes; lo simple es, pues, indivisible. Algunas veces se habla de lo cuantitativamente simple; otras, de lo esencialmente simple. Lo último es lo más habitual. La carencia de partes e indivisibilidad son, en efecto, más propias de lo que carece de figura y de magnitud. Ejemplo de entidad simple es la mónada (v.); en ella vemos ya dos rasgos fundamentales de lo simple o de la simplicidad: la posibilidad de que posea cualidades, y la posibilidad de que una suma o, como dice Lebniz, un *aggregatum* de entidades simples pueda formar un compuesto.

Algunos filósofos han argüido que es carácter inevitable de lo simple la pobreza de determinaciones. Sin embargo, la mayor parte de los pensadores que han utilizado la idea de simplicidad en su metafísica (Platón, neoplatónicos, escolásticos, etc.) han entendido que lo simple pertenece a una dimensión más elevada del ser que lo compuesto y, por consiguiente, que la simplicidad es ontológicamente más rica que la no simplicidad. Este es, por ejemplo, el sentido que tiene la proposición de que el alma es simple, común a platónicos y a autores cristianos. Lo mismo ocurre con la simplicidad de Dios. Así, Santo Tomás demuestra (*S. theol.*, I, q. 3, 7) que Dios es una realidad simple comprobando: (1) que Dios no es un cuerpo ni un compuesto de materia y forma, sino un acto puro, no poseyendo género ni diferencia ni accidentes; (2) que lo compuesto es posterior a los elementos componentes o elementos simples, y Dios es el ser primero y, por ende, anterior a todos los otros; (3) que todo lo compuesto tiene una causa, en tanto que Dios es incausado; (4) que todo compuesto tiene algo que no es su ser, en tanto que Dios no puede contener nada extraño a su propia naturaleza.

La noción de "lo simple", o de "la simplicidad", ha ocupado a algunos lógicos, epistemólogos y filósofos de la ciencia contemporáneos. Los problemas principales que se han tratado al respecto han sido los siguientes: en qué sentido se dice de algo, especialmente de un enunciado, que "es simple"; qué tipos de simplicidad hay, o puede haber; por qué entre varios sistemas de proposiciones o, en general, de expresiones (sistemas lógicos, siste-

mas matemáticos, sistemas físicos, etc.) se elige el que es, o parece ser, "más simple", y por qué se prefiere, en general, una ley más simple a otra menos simple. Entre las investigaciones contemporáneas sobre el concepto de simplicidad destacaremos aquí la de Mario Bunge (Cfr. "The Complexity of Simplicity", en *The Journal of Philosophy*, LIX [1962], 113-35), cuyas ideas al respecto pueden resumirse como sigue.

El problema de lo simple —de la simplicidad o, mejor, del significado de 'simplicidad'— es complejo. El término 'simplicidad' puede usarse de varios modos o con distintos significados. Por lo pronto, puede hablarse de simplicidad ontológica, como cuando se dice que la realidad es simple; y de simplicidad semiótica, como cuando se dice que la realidad puede describirse (o explicarse, o analizarse) por los medios más simples. A su vez, la simplicidad semiótica puede entenderse de varios modos: como simplicidad sintáctica o economía de formas (simplicidad de términos, de proposiciones de teorías); simplicidad semántica (o economía de supuestos —y también de términos, proposiciones, teorías)—; simplicidad epistemológica (o economía de términos trascendentes, como ocurre con el principio de economía [VÉASE] o en la fórmula *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* [VÉASE]); simplicidad pragmática (o economía de trabajo, como en la simplicidad psicológica, algorítmica, experimental, técnica). Cada una de estas maneras de entender la simplicidad tiene características propias, aun cuando algunas de ellas están relacionadas con otras. Cada manera de simplicidad se valora por motivos propios; así, la simplicidad sintáctica se valora por proporcionar la sistematicidad (entre otros resultados); la simplicidad epistemológica se valora porque permite obtener lo máximo de lo mínimo [posible]), etc. En resumen, dice Bunge, "'simplicidad' es un término multívoco. No todas las clases de simplicidad son deseables o mutuamente compatibles; la teoría de la simplicidad, todavía en una fase harto rudimentaria, amenaza con convertirse en una teoría sumamente compleja... Si deseamos que nuestro tema haga progresos, deberemos admitir la complejidad de la simplicidad" (art. cit., págs. 134-5; véase del mismo autor la obra, más completa, *The Myth of Simplicity*, 1963. — Véase también S. Rudner, M. Bunge, N. Goodman, R. Ackermann, S. Barker, arts. sobre la simplicidad en las teorías científicas, en *Philosophy of Science*, XXVIII [1961], 109-71).

SIMPLICIO (*fl.* 527-565), filósofo neoplatónico de la escuela de Atenas (VÉASE), recibió muchas influencias de su maestro, el alejandrino Ammonio, de tal suerte que puede ser considerado en gran parte como un pensador ecléctico dentro del neoplatonismo y no menos inclinado a la dirección de la escuela de Atenas que a la de Alejandría (v.). Como otros filósofos neoplatónicos (por ejemplo, Siriano), realizó considerables esfuerzos para establecer una conciliación entre Platón y Aristóteles, a cuyo fin sacrificó la interpretación literal de estos autores a una interpretación conceptual-dialéctica y, en algunas ocasiones, hasta simbólica. De las obras escritas por Simplicio quadan sus comentarios a Aristóteles (a las *Categorías,* a la *Física,* al tratado *Sobre el cielo* y al tratado *Sobre el alma*), en las cuales se conservan varios de los fragmentos de los presocráticos que poseemos. Infuuido asimismo por Epicteto, escribió un comentario al *Manual* que revela un intento de conciliación estoico-neoplatónico.

La editio princeps de *Comm. in Epictetos Enchiridion* apareció en Venecia, en 1528. Edición por J. Schweighäuser, Lipsiae, 1800, y Von Enk, 1866. Los comentarios a Aristóteles, en los Vols. VIII-IX de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* mencionados en ARISTOTELISMO.

SINCATEGOREMÁTICO. Entre los opúsculos lógicos escritos por autores medievales de los siglos XIII y XIV figuran los que versan sobre los términos sincategoremáticos o sincategoremas. Éstos son vocablos como 'no', 'y', 'o', 'si... entonces', 'todos', 'algunos', etc., que se agregan a los términos categoremáticos o categoremas —vocablos como 'Pedro', 'romano'— y a oraciones constituidas por éstos — como 'Pedro es romano'. La agregación de términos sincategoremáticos a una oración o la sustitución dentro de una oración de unos términos sincategoremáticos por otros modifica lógicamente la oración. Así, la mencionada oración 'Pedro es romano' resulta modificada lógicamente por la introducción de 'no', lo que da la oración 'Pedro no es romano'; la oración 'Pedro y Pablo' resulta modificada sustituyendo 'y' por 'o', lo que da la oración 'Pedro o Pablo'. En los tratados neoescolásticos hay también una sección sobre los términos sincategoremáticos. Pero mientras modernamente se ha tendido a distinguir entre sincategoremas y categoremas, declarándose que los primeros no tienen sentido propio en tanto que los segundos lo tienen, los lógicos medievales no basan siempre la diferencia mencionada en el grado de significación, sino en el hecho de que hubiera o no para cada uno de los términos un objeto significado o *significatum.* Según ello, los categoremas tienen *significata,* mientras los sincategoremas carecen de ellos. Dicho más exactamente: los categoremas o "predicados" tienen *significata* aun tomados aisladamente, mientras los sincategoremas o "co-predicados" solamente tienen *significata* cuando son agregados a los categoremas. A esia diferencia se añade una distinción en la suposición (v.) en que es tomado cada uno de los términos.

La anterior definición parece ofrecer un inconveniente: el olvidar que un término sincategoremático puede convertirse en sujeto de una oración, como ocurre con el vocablo 'todos' cuando funciona como sujeto en la oración ' 'Todos' es un vocablo pentasilábico'. Hay que advertir, sin embargo, que en el ejemplo anterior 'todos' no tiene *significatum,* sino que se significa a sí mismo y es, en el vocabulario de la lógica actual, un término mencionado (V. MENCIÓN) y no un término usado, razón por la cual es colocado entre semi comillas.

La noción de término sincategoremático parece remontarse a los estoicos. Pero solamente fue elaborada con detalle durante la edad media por varios autores, entre ellos Guillermo Shyreswood y Alberto de Sajonia. Considerados desde el punto de vista moderno, los términos en cuestión pueden compararse con ciertas constantes (V. CONSTANTE), tales como las conectivas (V. CONECTIVA) en la lógica sentencial y los cuantificadores (V. CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR) en la lógica cuantificacional.

Algunos escolásticos han llamado

también *infinito sincategoremático* al infinito (v.) potencial, a diferencia del infinito categoremático o infinito actual. A su vez, el infinito sincategoremático se subdivide en tres tipos según su forma de composición: puede ser infinito aditivo o substractivo (número), sucesivo (tiempo) y divisivo (continuo).

SINCRETISMO. La unión de los cretenses contra un enemigo común dio origen al término συγκρητισμός ("sincretismo"); originariamente, pues, 'sincretismo' designa "coalición de los cretenses". El término 'sincretismo' fue adoptado en la época moderna con el fin de referirse a las doctrinas que consisten en fundir diversas opiniones sin que haya al parecer un criterio de "selección". Por esta razón se contrapone con frecuencia el sincretismo al eclecticismo (VÉASE), el cual es un "seleccionismo". La advertencia de que no debe confundirse el sincretismo con el eclecticismo fue hecha por Jacob Brucker, el cual decía que una cosa es la *philosophia eclectica* y otra muy distinta la *philosophia syncretistica*, hasta el punto de que comparar una con otra es como "comparar la luz con la oscuridad" —"...*et lucem comparemus cum tenebris*" (*Historia critica philosophiae*, tomo IV [1744], pág. 5).

Se usa el vocablo 'sincretismo' sobre todo para designar el sincretismo filosófico-religioso que se desarrolló durante los primeros siglos de nuestra era. Este sincretismo adoptó varias formas: el sincretismo judaico-alejandrino (Filón), el sincretismo platónico-órfico-caldaico (Siriano), el sincretismo gnóstico-helénico-cristiano, el sincretismo del *Corpus Hermeticum* (VÉASE), etc. Característico de todas estas formas de sincretismo es el intentar fundir elementos religiosos y filosóficos usualmente considerados como heterogéneos.

SINDÉRESIS. El verbo griego τηρέω significa, en Homero, "vigilar atentamente". En la forma συντηρέω significa, en Aristóteles (*De Plantis*) "guardar", "conservar". Se atribuye a San Jerónimo (*Commentarium in Ezechielem*, lib. I, cap. 1 [Migne, P. L., XXV, col. 2]) la introducción de la forma sustantiva συντήρησις, significando la "chispa de la conciencia", *scintilla conscientiae*, cuya misión es corregir los errores de la razón y dominar los apetitos sensibles. Según Joseph W. Yedlicka (art. cit. en bibliografía), la expresión *scintilla conscientiae* fue usada por autores escolásticos antes de aparecer la expresión *synderesis*, la cual fue usada primeramente como sinónimo de 'razón' en las *Quaestiones* (*ca* 1160-1165) de un cierto Udo, en el primer comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo. "Entre los Decretistas —escribe Yedlicka—, el término *synderesis* aparece con la obra (1173-1176) de Simón de Bisiniano, el cual definió la ley natural como razón, es decir, la parte superior del alma llamada *synderesis*" (Yedlicka sigue aquí las indicaciones proporcionadas por O. Lottin, art. cit. en bibliografía [1]). El contemporáneo de Simón de Bisiniano, Pedro de Poitiers, da al término *synderesis* el significado de una tendencia natural en el hombre a inclinarlo hacia el bien y a rechazar el mal.

A veces se ha dicho también que 'sindéresis' procede de una corrupción del vocablo συνείδησις, que significa literalmente la con-ciencia de los propios actos, el saber junto con otro (con Dios).

En todo caso, fue corriente en muchos autores entender la sindéresis como conservación en la conciencia de un conocimiento de la ley moral, como conservación en el fondo de sí mismo de esta ley a modo de una centella o chispa (*scintilla*) que indica o susurra a cada cual las desviaciones en que pueda incurrir respecto al cumplimiento de las leyes morales. Según Giuseppe Faggin (Cfr. *op. cit. infra*), la noción de sindéresis en el sentido apuntado se encuentra en muchos autores, que han usado diversas expresiones. Reproduciremos por su valor informativo un pasaje de Faggin al respecto. Al hablar de los diversos nombres con que Eckhart (VÉASE) denomina "el fondo espiritual que torna al alma idéntica a Dios" —*domus dei*, *vünkelin*, gruñí *der sêle*, *synteresis*, etc.— Faggin escribe lo siguiente: "Agustín la llama *acies cordis* (agudeza del corazón). (En *Evang. sec. Joh.*, *sermo* XXXVIII.) Ricardo de San Victor la denomina a veces *mens* (mente), otras veces *animi acies* (agudeza del alma), *pura intelligentia* (inteligencia pura), *simple intelligentia* (simple inteligencia), *sensus intellectualis* (sentido intelectua). (*De praep. animi ad contempl.*, *c.* LXXXVII; *De gratia contempl.*, *I*, III, IX...); Buenaventura, *apex mentís* (ápice de la mente) y *synteresis scintilla* (chispa de la sindéresis) (*Itinerar. mentís in deum*, I). Al parecer, fue San Jerónimo [según ya apuntamos *supra*] el primero en usar el término *synteresis*... Santo Tomás [Cfr. *infra*] lo definió más tarde como *habitus primorum principiorum practicorum*: hábito de los primeros principios prácticos (*De veritate*, q. 17, a 2, *ad* 3; q. 16, a. 2, ad 4) y llamó *scintilla rationis* (chispa de la razón) a la facultad intelectiva humana en cuanto inteligencia inmediata de los primeros principios (II *Sent.* 39, q. 9, a. 1) y también '*subiectum*' *cognitionis mysticae* (sujeto del conocimiento místico)".

Aunque hay una estrecha relación entre la idea de la "centella" o "chispa" del alma y la de sindéresis —hasta el punto de hablarse, como vimos, de *synteresis scintilla*—, puede distinguirse entre la "centella" en sentido moral y la "centella" en sentido predominantemente místico. El primer sentido es el que aquí nos ocupa. Es el que tiene con frecuencia la sindéresis en autores como San Alberto el Grande y Santo Tomás. Desde este punto de vista puede decirse que la sindéresis sigue inclinándonos o instigándonos al bien, como dice San Alberto el Grande, y sigue desviándonos o apartándonos del mal por medio de una "indicación" que permite comprender, si no qué es el mal, por lo menos que el mal es y es algo determinado. Santo Tomás señala que la sindéresis no es una potencia, sino un hábito, *habitus: Synderesis dicitur lex intellectus nostri inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis quae sunt prima operarum humanum* (*S. theol.*, I-II°, q. XCIV, 1 *ad* 2). Ya San Agustín, escribe Santo Tomás, había hablado (*De libero arbitrio*, II, 10) de esos "juicios naturales donde hay unas ciertas reglas y como semillas de virtud verdaderas e inmutables". Pero la pertenencia de estas semillas o reglas a la parte superior de nuestra razón (*De Trini.*, XII, 2) no debe hacer suponer en ningún momento que se trata de una potencia. En efecto, la sindéresis no se relaciona (como las potencias racionales) con términos opuestos; sólo se relaciona con el bien. En suma, la sindéresis es un *habitus* natural que procede de los principios prácticos impresos por la naturaleza en nuestra alma con la

misma intensidad que los principios especulativos. Mientras la razón especulativa razona sobre las realidades especulativas, la razón práctica razona y se aplica a lo práctico por el hábito natural de la conciencia moral, de lo que San Juan Damasceno llamaba "la ley de nuestro espíritu" (*De fide orthod.* IV, 23). Esta concepción de la sindéresis y su carácter "intelectual" fue admitida generalmente después de Santo Tomás inclusive por el voluntarismo; así, Duns Escoto consideraba la sindéresis como un *habitus intellectus y* no como un *habitus voluntatis.*

Observemos que (*apud Yedlicka*) *syndérèse* (en francés) fue usado por vez primera por Jean de Vignay en una traducción del *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais, y que Bossuet equiparó *sindérèse* a *remords (de conscience).*

H. Appel, *Die Lehre der Scholastiker von der Synderesis,* 1891. — O. Renz, *Die Synderesis nach d. hl. Thomas von Aquin,* 1911 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X, 1 y 2]. — Adolf Dyroff, "Ueber Name und Begriff des Synderesis" *Philosophisches Jahrbuch,* 1-3 (1912). — [1] Lottin, "Les premiers linéaments du traite de la syndérèse au moyen age", *Revue néoscolastique de philosophie,* XXVIII (1926), 425. — [2] Id., íd., "La syndérése chez Albert le Grand et Saint Thomas", *ibid.,* XXX (1927), 41. — [3] Id., íd., *Psychologie et morale aux XIIe siécle,* t. II, 1942, págs. 111 y sigs., 344 y sigs. — Friedrich Zucker, *Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im Griechischen und im griechisch-römischen Altertum,* 1928 (mon.). — Guido Soaje Ramos, "La 'sindéresis' como 'hábito' en la escolástica", I, *Sapientia,* XVII (1962), 37-43 y XVII (1962), 252-63. — Joseph W. Yedlicka, "Synderesis as Remorse of Conscience", *The New Scholasticism,* XXXVII (1963), 204-12, especialmente 204-5. — El libro de G. Faggin es: *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante,* 1946 (trad. esp.: *Meister Eckhart,* 1953, pág. 173, nota).

SINECOLOGIA. En su obra *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* (1828), recogida en *Sämtliche Werke,* ed. G. Hartenstein, tomos III y IV, Herbart (VÉASE) indica que la "metafísica general" puede presentarse como tarea (*Aufgabe*) y como hecho (*Thatsache*). Como tarea, puede distinguirse entre las tareas (o temas) internas y las externas (*op. cit.,* 55 120-125). Considerando las tareas (o temas) internos, la metafísica general se divide, según Herbart, en cuatro ramas: metodología, ontología, sinecología y eidología. Herbart emplea el vocablo *Synechologie* (de συνεχές — "continuo"); nosotros lo traducimos por 'sinecología' aun cuando estaría más cercano a su original emplear 'synecología'.

Herbart se ocupa con detalle de la sinecología en 55 240-301 de la mencionada obra. La sinecología tiene por objeto lo continuo (*das Stetige*) o la continuidad (*die Continuität*), la cual es definida como "unión (*Vereinigung*) en la separación (*Scheidung*) y separación en la unión" (*AU. Met.,* $ 242). La sinecología es una doctrina de las formas continuas, como el espacio, el número, el tiempo, la materia. Aunque en todo continuo hay un "aquí" y un "allá" (*ein Hier und ein Dort*), la continuidad no se encuentra ni "aquí" ni "allá", porque es una especie de flujo (*Fluss*) o *fluxio.*

Herbart analiza los problemas que plantea la continuidad — problemas tales como el que la continuidad sea contradictoria y, sin embargo, dada a la experiencia; el que haya diversas clases y especies de continuidad o, si se quiere, "densidades" de continuidad, etc. Aunque en principio parece que la continuidad se dé en todos los "objetos" a los cuales nos hemos referido antes —espacio, tiempo, materia, etc.—, lo cierto es que, según Herbart, la continuidad solamente puede ser propia de formas vacías (*leeré Formen*) y, por consiguiente, únicamente de "realidades" tales como el espacio y el tiempo. La continuidad, en suma, no es una propiedad de lo "real", sino de los modos de entender lo real. Tal sucede especialmente con el modo de entender el espacio como "espacio inteligible", de que se ocupa Herbart en la citada obra siguiendo las indicaciones dadas ya en sus *Hauptpuncte der Metaphysik* (1808). El espacio inteligible es una construcción mental, una cosa pensante (*ein Gedankending, mera cogitatio*). A base de las propiedades de tal construcción mental se puede proceder a determinar, en la sinecología, las propiedades de la materia en cuanto continuo —si se quiere, en cuanto "continuo derivado"— y luego del movimiento, la velocidad, el tiempo, etc. De este modo la sinecología se convierte en el fundamento de la filosofía natural.

SINEQUISMO. Transcribimos así el vocablo que, de atenernos más exactamente a su raíz griega, deberíamos transcribir 'synechismo' o 'synejismo' (Lo mismo hemos hecho con 'Sinecología' [v.] y con 'Tiquismo' [v.]. 'Sinequismo' traduce el término *Synechism* usado por Peirce (v.) para designar el principio que "insiste en la idea de continuidad" (συνεχής = "continuo"), así como, y especialmente, en "la necesidad de hipótesis que supongan una continuidad verdadera" (*Collected Papers,* 6.169).

El sinequismo es la doctrina que resulta de una de las tres grandes categorías cosmológicas: la categoría de la continuidad. Esta categoría está relacionada con una de las categorías metafísicas de Peirce: la categoría que se refiere a los modos de existencia (azar, ley, hábito), particularmente a uno de estos modos (la ley). Está asimismo relacionada con una de las tres categorías fenomenológicas o faneroscópicas: la categoría (v.) llamada "Terceridad" o "Lo Tercero" (*Thirdness*). Esta categoría envuelve el concepto de mediación, entendida ésta como el modo de poner en relación algo primero con algo segundo. Semejante mediación no sería posible si no hubiese alguna continuidad entre los elementos relacionados. Pero a la vez esta mediación constituye el fundamento de todo modo de entender la realidad inteligiblemente. La realidad se entiende si suponemos que hay signos que median entre el objeto significado y el sujeto significante. Este tipo de mediación proporcionado por el signo es el esquema general de todas las formas de mediación que hallamos en la Naturaleza — incluyendo las representadas por las leyes naturales. Lo fundamental en tales leyes no es que sean esquemas según los cuales se repiten los fenómenos, sino más bien esquemas de desarrollo, el cual tiene que ser continuo, o concebirse como continuo.

El sinequismo permite de este modo admitir que hay contingencia y azar, pues éstos no son incompatibles con la continuidad postulada por el sinequismo. De ahí la compatibilidad entre sinequismo y tiquismo.

SINESIO de Cirene (*ca.* 370-415) fue discípulo de Hipatía (v.) en Alejandría y miembro destacado de la llamada "Escuela de Alejandría" (véase ALEJANDRÍA [ESCUELA DE]) del neoplatonismo (v.). Convertido al cristianismo, Sinesio fue desde 410 Obispo de Ptolemais.

Característico del pensamiento de Sinesio fue el esfuerzo para asimilar ideas neoplatónicas —y también herméticas, gnósticas y de varias escuelas filosóficas griegas— dentro de la dogmática cristiana. Sinesio destacó hasta el máximo el carácter trascendente de Dios, su pura y absoluta unidad, fundamento de todas las unidades, pero distinto de ellas. La pura unidad de Dios y el estar Dios más allá de todas las oposiciones, no es incompatible, según Sinesio, con la Trinidad divina, pues esta Trinidad es, por decirlo así, "interna a la unidad". La generación intra-divina es una generación del Espíritu por el Padre, y del Hijo por el Padre y el Espíritu. Dada la absoluta trascendencia de la Unidad-Trinidad divina, parece que sea imposible para el hombre tener una concepción de ella. Y, en efecto, según Sinesio, sólo el mito puede dar una idea de la trascendencia del Dios Uno y Trino. También es el mito el que puede dar una idea de lo que se opone absolutamente a Dios, la materia, en la cual se halla como sumergido el mundo y, dentro de él, el alma anhelosa de la patria celeste a la que pertenece y de la que ha sido desterrada. Con el fin de vincular el alma con el reino celeste, Sinesio multiplica, al modo neoplatónico, los reinos de intermediarios, los cuales se articulan y organizan en una jerarquía que es la jerarquía del ser y de la perfección.

Sinesio es también autor de un discurso (al emperador Arcadio) sobre el terna "Acerca de la realeza" — sobre el ideal tradicional ya en su época del "rey-filósofo".

Edición de *Opera,* 1633, ed. D. Petavio, reimp. en Migne, P. G. LXVI, 1021-1058. — *Opera omnia,* I, 1850, ed. J. G. Krabinger. — Ed. de *Hymni y Opuscula,* 1939, 1944, ed. N. Terzaghi. Epistolario: R. Hercher, ed., *Epistolographi Graeci,* 1873.

E. Malignas, *Essai sur la vie et les idees philosophiques et religieuses de Synesios, évêque de Ptolemais,* 1867. — G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene,* 1913. — Ingeborg Hermelin, *Zu den Briefen des Bischofs S.,* 1934 (Dis.). — W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des S.,* 1942. — C. Lacombrade, S. *de Cyrène, hellène et chrétien,* 1951.

SINGER (EDGAR ARTHUR Jr.) (1873-1955) nac. en Filadelfia, fue profesor en la Universidad de Harvard y a partir de 1909 en la de Pennsylvania. Influido por la tradición empirista anglo-sajona y por el naturalismo —especialmente el naturalismo evolucionista en auge a comienzos del siglo XX—, Singer consideró, sin embargo, que tales tendencias no eran inconciliables con muchos de los postulados del idealismo. Calificó, así, a su filosofía de empirismo idealista (o de idealismo empírico). Uno de los fundamentos de semejante reconciliación era un cierto pragmatismo, que se manifestó sobre todo en los estudios de Singer sobre la naturaleza orgánica y sobre la vida moral.

Obras: *Modern Thinkers and Present Problems,* 1923. — *Mind as Behavior and Studies in Empirical Idealism,* 1924. — *On the Contented Life,* 1936. — "Mechanism, Vitalism, Naturalism", en *Studies in the History of Science,* 1941. — *In Search of a Way of Life,* 1948. — Edición de textos de S. en el volumen *Experience and Reflection,* 1959: ed. C. West Churchmann. — Trabajos en honor de Singer (aunque no forzosamente sobre su filosofía): *Philosophical Essays in Honor of E. A. Singer, Jr.,* por A. O. Lovejov, H. Jaffe, G. H. Clark, F. P. Clarke, J. Husik, J. H. Randall, Jr., W. D. Wallis, ed. F. P. Clarke y M. C. Nahm, 1942. — Y. H. Krikorian, E. F. Flower, M. C. Nahm, arts. sobre S. en *Journal of Philosophy,* LIV (1957), 569-94.

SINGULAR. El término 'singular' se usa en lógica en varios sentidos. Ciertas proposiciones simples (véase PROPOSICIÓN) lo son por razón de la cantidad o extensión y pueden ser universales, particulares o singulares. El esquema de una proposición singular es: "Este S es P". La proposición singular se refiere a un solo objeto, a diferencia de la proposición particular, que se refiere a algunos sujetos y a la proposición universal que se refiere a todos los sujetos (de una misma clase). Se ha hablado también de juicios singulares y, más exactamente, de juicios genéricos singulares; nos hemos referido a ellos en el artículo UNIVERSAL. A veces se usa 'singular' como equivalente a 'individual'; tal sucede cuando se traduce la expresión aristotélica τὸ καθ' ἕκαστον indiferentemente por "singular" y por "particular", ambos a diferencia de lo universal, τὸ καθόλον. En todo caso, lo singular se opone, o contrapone, a lo plural.

En ontología se usa con frecuencia singular' —y, más exactamente, 'un ente singular', 'un ser singular'— para referirse a un individuo (VÉASE). Todo ente singular es nombrado por lo que se llama "nombre singular", tales como los nombres 'Homero', 'este gato', 'mi abuelo materno', etc. Los nombres singulares pueden ser nombres propios (como 'Cervantes') o nombres descriptivos (descripciones definidas [véase DESCRIPCIÓN]) (como 'el hombre más alto del mundo', 'el autor de *Fortunata y Jacinta*'). Sin embargo, puede distinguirse entre ente singular e individuo. Por un lado, puede considerarse que la singularidad es un grado menos desarrollado de individualidad. Por otro lado puede estimarse que los seres singulares son distintos entre sí *solo numero,* mientras que los individuos son distintos entre sí por otras características además de ser numéricamente diferentes. Finalmente, puede calificarse de singular todo ente, proceso, cualidad, etc. particulares, a diferencia del ser individual, que podría estar limitado a una entidad.

SINÓNIMO. En las *Categorías* (I, 1, 1ª sigs.) Aristóteles introdujo la distinción entre cosas llamadas *homónimas,* ὁμώνυμα, cosas llamadas *sinónimas,* συνώνυμα, y cosas llamadas *parónimas,* παρώνυμα. Dos cosas se llaman *sinónimas* cuando llevan el mismo nombre en el mismo sentido. El término 'sinónimo' designa a la vez comunidad de nombre e identidad de noción. Así, el hombre y el buey son sinónimos, no sólo por ser llamados con el nombre común 'animal', sino también porque la definición de 'animal' en ambos casos es la misma. Dos cosas se llaman *homónimas* cuando sólo el nombre aplicado a ellas es común, pero, en cambio, el concepto o término mental, λόγος, aplicado a ellas es diferente. Así, un hombre real y un hombre pintado son homónimos, porque aunque puede aplicarse a ambos el término 'animal', su naturaleza es diferente. Dos

cosas se llaman *parónimas* cuando, siendo distintas en el caso, πτῶσις, reciben su apelación según su nombre. Por ejemplo, de 'gramática' procede 'gramático'; y de 'valentía', 'hombre valiente'. Con ello Aristóteles sistematizó una serie de nociones que habían sido investigadas por los sofistas y por Platón (en el *Protágoras* —donde se pregunta [340 A] por las diferencias entre 'querer', βούλεσθαι, y 'desear' ἐπιθυμεῖν —, el *Cratilo*, el *Parménides* y el *Timeo*), pero que hasta entonces no habían sido suficientemente aclaradas.

El concepto de sinónimo está en el origen del concepto de unívoco; el de homónimo, en el origen del concepto de equívoco; el de parónimo, en el origen del concepto de denominativo. Ahora bien, lo mismo que posteriormente se aplicaron los términos 'unívoco' y 'equívoco', a los vocablos, y no sólo, o primariamente, a las cosas, la voz 'sinónimo' se ha ido entendiendo cada vez más como un término aplicable a otros términos. Se ha dicho así que dos términos son sinónimos cuando tienen la misma significación o, en la definición de Leibniz, que dos términos son sinónimos si uno puede ser sustituido por otro en un enunciado sin alterar la significación del enunciado. De un modo más formal se dice que dos términos, '*m* y V, son sinónimos en una proposición '*p*' si y sólo si la sustitución de '*m* por '*n* o de V por '*m*' en '*p*' da lugar a una proposición '*q*' que es equivalente a la proposición '*p*'. Así, si en la proposición 'Todos los hombres son mortales' sustituimos 'mortal' por su sinónimo 'perecedero' la proposición 'Todos los hombres son perecederos' será equivalente a la proposición 'Todos los hombres son mortales'. Otro modo de definir 'sinónimo' es: "Dos expresiones son sinónimas en un lenguaje L, si y sólo si pueden ser intercambiadas en cada sentencia en L sin alterar el valor de verdad de tal sentencia' (Benson Mates, "Synonymity", *University of California Publications in Philosophy*, 25 [1950], 201). Advirtamos que 'sinónimo' puede aplicarse no solamente a términos —términos predicados o términos singulares— sino también a enunciados.

Por lo general el predicado 'es sinónimo con' es considerado como un predicado semántico. Entre las numerosas teorías que se han propuesto en la semántica contemporánea respecto a nuestro problema elegiremos aquí tres: la de C. I. Lewis, la de R. Carnap y la de N. Goodman.

Tanto Lewis como Carnap se proponen convertir la sinonimia en una relación más estricta (o fuerte) que la equivalencia lógica. Hay, empero, una diferencia al respecto entre los dos autores. En su libro *An Analysis of Knowledge and Valuation* (Cap. X), Lewis manifiesta que dos expresiones no pueden llamarse *sinónimas* por el mero hecho de tener la misma intensión. Advierte, en efecto, que aunque se dice habitualmente que dos expresiones son sinónimas (o, si se trata de proposiciones, equipolentes) cuando tienen la misma intensión y tal intensión no es ni vacía ni universal, resulta que sin introducir calificaciones la anterior definición daría por resultado que *cualesquiera* dos proposiciones analíticas serían equipolentes y *cualesquiera* dos proposiciones contradictorias consigo mismas serían equipolentes. Es necesario, para evitar esta dificultad, introducir el concepto de *equivalencia de significado analítico.* Resulta entonces que dos expresiones son sinónimas o equipolentes si (1) tienen la misma intensión y ésta no es vacía ni universal, y (2) si siendo su intensión vacía o universal son equivalentes en significado analítico. A su vez, la expresión 'equivalente en significado analítico' es definida como sigue: "Dos expresiones son equivalentes en significado analítico si (1) por lo menos una es elemental y tienen la misma intensión, o (2) si siendo las dos complejas pueden analizarse en constituyentes de modo que (a) para cada constituyente distinguido en cualesquiera de ellas haya un constituyente correspondiente en la otra que tenga la misma intensión; (b) ningún constituyente distinguido en cualquiera de las dos tenga intensión nula o universal, y (c) el orden de los constituyentes correspondientes sea el mismo en ambos o pueda ser el mismo sin alteración de la intensión". Así, 'incisión redonda' y 'agujero circular' son equivalentes en significado analítico, mientras 'triángulo equilátero' y 'triángulo equiángulo' no lo son aunque tienen la misma intensión.

Carnap (que en su *Introduction to Semantics*, § 12 indica que el término 'sinónimo' puede ser definido a base del concepto de designación, y que puede aplicarse de un modo más o menos amplio según el alcance de aplicación elegido para la designación) reconoce que el concepto de sinonimia propuesto por Lewis está muy próximo a su propio concepto del isomorfismo intensional. Según Carnap, dos expresiones son intensionalmente isomorfas si tienen la misma estructura intensional (Cfr. *Meaning and Necessity*, $ 14). En el lenguaje de Carnap, 'intensionalmente isomorfo' es definido como 'L-equivalente' ('lógicamente equivalente'). Sin embargo, hay una diferencia entre Lewis y Carnap sobre la cual no podemos extendernos aquí. Observemos sólo que el término 'sinónimo' puede entenderse asimismo no en el sentido de 'intensionalmente isomorfo', sino en el sentido de 'teniendo el mismo *nominatum*'. (Para Carnap véase, además, "Meaning and Synonymity in Natural Languages", *Phil. Studies*, IV [1955], 33-47). N. Goodman ha ofrecido una solución al problema de la sinonimia en su muy discutida teoría sobre la similaridad de significación (Cfr. "On Likeness of Meaning", *Analysis,* 10 [1949], 1-7). Según Goodman, las respuestas dadas hasta el presente para explicar por qué dos nombres o predicados en un lenguaje ordinario tienen la misma significación son insatisfactorias. Estas respuestas pueden reducirse a dos: (a) dos predicados tienen la misma significación si se refieren a la misma esencia real o idea platónica; (b) dos términos tienen la misma significación si se refieren a la misma idea o imagen mental, o si corresponden al mismo concepto. Goodman declara que hay que volver a la teoría de que dos predicados tienen la misma significación —es decir, son sinónimos— si se aplican a las mismas cosas, es decir, si tienen la misma extensión. Entre las dificultades que ofrece esta teoría se halla el hecho de que términos como 'centauro' y 'unicornio', al tener la misma extensión (nula), tendrían el mismo significado. Para resolver este punto Goodman propone la noción de extensión secundaria — a la cual nos referimos en el artículo Extensión. Ello le conduce a la conclusión de que no hay dos palabras diferentes

que tengan la misma significación y, por consiguiente, que no hay nunca dos términos en lenguaje natural que sean sinónimos. Goodman ha contestado a varias objeciones (Richard Rudner, B. L. Robbins, C. D. Rollins, Paul Wienpahl, R. A. Price, J. F. Thomson, Arthur Smulyan), precisando su punto de vista en "On Some Differences about Meaning" (*Analysis*, 13 [1953], 90-6). Entre sus observaciones al respecto merece destacarse el desarrollo de una indicación de R. Rudner según la cual no solamente dos términos no tienen nunca la misma significación, sino que ni siquiera la tienen dos términos repetidos en una proposición como 'Una rosa es una rosa'. Ello no significa, empero, que cualesquiera dos vocablos-acontecimientos (para el significado de esta noción véase SIGNO) difieren en significación, sino sólo que "cualesquiera dos vocablos-acontecimientos que no sean réplica uno del otro difieren en significación".

Las anteriores doctrinas son semánticas. A. J. Ayer ha propuesto que 'es sinónimo con' es un predicado pragmático, de modo que se puede decir que 'A' y 'B' son sinónimos si y sólo si cualquier verificación concebible de 'A' incluye la verificación de 'B' y viceversa. Como esta doctrina choca con dificultades que estimamos insuperables, derivadas de la imprecisión de los términos 'Verificable' y 'concebible', concluimos que el problema de la sinonimia es un problema de igualdad de significación y, por lo tanto, un problema semántico. Según Quine, tal problema pertenece a la teoría de la significación — que, al entender de dicho autor, constituye, junto a la teoría de la referencia, una parte de la semántica. Está, pues, relacionado con otros problemas pertenecientes a la primera de las citadas disciplinas, tales como los problemas de la significabilidad y de la analiticidad. Adoptando la distinción antes aludida entre la sinonimia de los términos singulares, la de los predicados y la de los enunciados, Quine indica que los términos singulares son sinónimos si su identidad es analítica; que los predicados son sinónimos si, al ser aplicados a variables, su bicondicional umversalmente cuantificado es analítico, y que los enunciados son sinónimos si su bicondicional es analítico. La combinación de la sinonimia con los otros conceptos se manifiesta, según Quine, claramente. Así, para la noción de significabilidad y para la de analiticidad, vemos que una expresión es llamada *significativa* si es sinónima consigo misma, y que un enunciado es analítico si es sinónimo con algún ejemplo arbitrariamente escogido, tal como '$(x)(x = x)$' (Cfr. "Semantics and Abstract Objects", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 80 [1951], 92). Ello no quiere decir que sea posible explicar esta combinación de nociones mediante términos fácilmente comprensibles. La teoría de la significación se halla todavía, según Quine, en un estado de nebulosidad conceptual. Lo mismo podemos decir de la teoría de la sinonimia.

SINTAXIS. En el artículo sobre la semiótica (VÉASE) hemos indicado ya que la sintaxis es considerada como una rama de la semiótica: la que se ocupa de los signos con independencia de lo que designan y significan o también, como se define a veces, la que se ocupa de las relaciones de los signos entre sí. Se trata, pues, de una disciplina formal cuya principal misión es la elaboración de la teoría general de la construcción de lenguajes. Estos lenguajes pueden ser de diversa índole: verbales, lógicos, matemáticos, etc. "La sintaxis de un lenguaje, o de cualquier otro cálculo —escribe Carnap— se refiere, en general, a las estructuras de *posibles órdenes seriales* (de cualquier especie definida) *compuestos de cualesquiera elementos.*" Cuando el lenguaje es un lenguaje lógico la sintaxis recibe por lo común el nombre de *sintaxis lógica*. La sintaxis lógica es una parte fundamental de la metalógica, que estudia sistemas de lenguaje despojados de significación; se trata, pues, de una teoría de los cálculos abstractos. La sintaxis lógica estudia nociones tales como la de expresión (v.) o fórmula (de cálculo), teorema (de un cálculo), axioma (v.), regla de inferencia (v.) y prueba (v.). Estudia también conceptos como los de consistencia (V. CONSISTENTE), completitud (V. COMPLETO), decidibilidad (véase DECIDIBLE) e independencia.

Lo mismo que la semántica (v.), la sintaxis puede ser pura o descriptiva. La sintaxis pura es equivalente a la sintaxis lógica; a veces recibe el nombre de *metasintaxis*. Según Carnap, estudia "las disposiciones posibles sin ninguna referencia o al orden de las cosas que constituyen los varios elementos, o a la cuestión acerca de cuál de las disposiciones posibles de estos elementos está efectivamente realizada en alguna parte"; es, por consiguiente, una "geometría de estructuras finitas, discretas y seriales". La sintaxis descriptiva se ocupa, en cambio, de estructuras sintácticas dadas. Durante algún tiempo (especialmente por influencia de Carnap) algunos autores consideraron que la filosofía podía reducirse a una sintaxis lógica del lenguaje. Y como el lenguaje de que se ocupa tal sintaxis era primariamente el lenguaje de la ciencia, llegó a definirse la filosofía como la sintaxis lógica del lenguaje (o lenguajes) de la ciencia. Luego se advirtió que esta definición era demasiado restringida; el citado Carnap declaró, en efecto, que siendo las proposiciones filosóficas de índole suficientemente amplia para abarcar muchas especies de signos y de *designata*, la tarea de la filosofía no podía reducirse a un análisis sintáctico, sino que debía incluir asimismo un estudio semántico y, en general, semiótico (incluyendo, por lo tanto, la rama pragmática).

Al mismo tiempo, la sintaxis puede ser no aritmética y aritmética. La sintaxis no aritmética es la usualmente presentada en los tratados de lógica y la que ha sido objeto de las precedentes consideraciones. La sintaxis aritmética es una lógica basada en la correlación de los signos primitivos del cálculo sentencial con la aritmética natural. La sintaxis aritmética fue establecida por Godel en 1930 y permitió a este autor probar sus metateoremas relativos a la completitud y a la consistencia. Nos referimos a ellos en el artículo Godel (Prueba de) (véase también CONSISTENTE), donde indicamos cómo se efectúa la correlación mencionada y el uso de la misma. En la sintaxis aritmética los predicados sintácticos pueden ser definidos como predicados numéricos, y los metateoremas de la sintaxis son traducidos a metateoremas de la aritmética.

Se ha hablado asimismo de sinta-

xis inscripcional; nos referimos a este punto en el artículo Inscripción (VÉASE).

La significación de 'sintaxis' referida en los párrafos anteriores no coincide enteramente con la que tiene el citado término en Husserl. Hay, sin embargo, algo común en ambas significaciones: la tendencia a la formalidad. Husserl había hablado, en efecto, ya de la idea de una doctrina formal de las proposiciones apofánticas (véase APOFÁNTICA) que podía recibir asimismo el nombre de sintáctica *(Ideen,* § 134). Esta sintáctica está relacionada con la idea de las "posiciones" *(Setzungen)* y en particular con la doctrina de las síntesis doxales y de las modalidades doxales. En efecto, la consideración de las operaciones analítico-sintácticas para todas las significaciones puede dar lugar a una sintaxis apofántica. Y la posibilidad de síntesis doxales permite ver cómo pueden incluirse en ellas las formas gramáticas sintácticas. Ahora bien, tan pronto como examinamos la forma total pura de la unidad apofántica en tanto que abarca, además, las formas puras especiales que le pertenecen o corresponden, nos encontramos con lo que Husserl llama la "unidad de la sintaxis", por la cual las materias que permanecen idénticas a través del proceso de la abstracción son formadas sintácticamente. Estas "materias" no son solamente los universales clásicos, sino que pueden ser determinaciones de carácter individual (como "este papel", o "blanco", etc.). De ahí la posibilidad de un "material sintáctico", y de ahí también la posibilidad de considerar desde un punto de vista sintáctico tanto las "formas" como los mismos "contenidos" idénticos *(Fórmale und transzendentale Logik,* 1929, Beilage I, § 7). La relación entre materia y forma sintáctica es, en todo caso, señala Husserl, una relación de menor a mayor limitación, pues resulta evidente que "frente a la infinidad de materias sintácticas idénticas, es limitado el número de formas sintácticas", tales como sujeto, predicado, objeto, atributo y otras "formas totales" *(op. cit.,* I, § 10). Así, la materia sintáctica puede asumir grados y formas, lo que aleja la consideración de la sintaxis y de las formaciones sintácticas por parte de Husserl de la significación que las mismas poseen en la lógica matemática contemporánea.

Además de las obras de Husserl citadas véase: Ch. Morris, *Foundations of the Theory of Signs,* 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos,* 1958). — Íd., íd., *Signs, Language, and Behavior,* 1945. — R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* 1934 (ampliada en trad. inglesa: *The Logical Syntax of Language,* 1937). — Íd., íd., *Studies in Semantics,* I, 1942. — L. Wittgenstein, *Tractatus,* 3.325. — Daniel j. Bronstein, "What is Logical Syntax?", *Analysis,* 3 (1935-1936), 49-56. — Alfred Tarski, Olaf Helmer, E. Sperantia, Adophe Lindenbaum, "Syntaxe logique" *(Actes du Congrés International de Philosophie scientifique,* VII [1935]). — Franz Schmidt, *Logik der Syntax,* 1958, 2ª ed., 1959.

SÍNTESIS. El término 'síntesis' tiene su origen en el griego σύνθεσις significa, pues, literalmente, "composición" ("com-posición", *compositio*), es decir, "posición de" (una cosa con otra, un concepto con otro, etc.). Por tanto, 'síntesis' equivale primariamente a unión, o unificación, integración, etc. Como el resultado de una unión, integración, etc. es más complejo que cualquiera de los elementos unidos, integrados, etc., puede decirse que en general la síntesis es la acción o el efecto, o ambos a un tiempo, de pasar de lo más simple a lo más complejo. Ello puede entenderse fundamentalmente de dos modos, a cada uno de los cuales corresponde un concepto básico de 'síntesis': 1. La síntesis como método; 2. La síntesis como lo que llamaremos, por lo pronto, "operación".

1. La síntesis como método es el llamado "método sintético", que se distingue del llamado "método analítico". En el artículo ANÁLISIS hemos tratado con algún detalle de estos dos métodos, así como del análisis a diferencia de la síntesis, de la "regla de la síntesis" a diferencia de la "regla del análisis", etc. Remitimos, pues, a dicho artículo para el primer significado de 'síntesis'. Recordaremos solamente algunos puntos importantes. Ante todo, que en muchos casos se entendió "el paso de lo simple a lo complejo" como "paso de lo universal (o de lo más universal) a lo particular (o a lo menos universal)". Por esta razón se consideró el silogismo (v.) como una síntesis, a diferencia de la inducción (v.), que fue estimada como un análisis. Luego, que especialmente desde comienzos de la época moderna se tendió a considerar el método sintético o "método compositivo" como uno en el cual se procede desde unas cuantas premisas a una serie de conclusiones, o bien de unos cuantos pensamientos u "objetos" simples a una serie de pensamientos u "objetos" compuestos. La síntesis es composición, porque "compone" lo complejo a partir de lo simple.

2. La síntesis como operación consiste primariamente en unir dos o más elementos en un compuesto. Hay aquí también, como en el caso anterior, una composición, pero ésta ofrece un aspecto distinto, y a veces contrario, al antes reseñado. El término 'síntesis' se ha empleado para referirse a la composición o integración de elementos (como sucede en la síntesis química), pero en la literatura filosófica se habla sobre todo de síntesis como unión o integración de sujeto y predicado. El resultado de esta síntesis es una proposición que, como tal, es más compleja que sus elementos componentes, pero, por otro lado, puede decirse que al "sintetizarse" el sujeto y el predicado se obtiene algo más "simple". Este último modo de ver la síntesis es el que prevalece en un autor como Kant, en quien la noción de síntesis desempeña un papel fundamental. Por lo pronto, Kant entiende la síntesis como unificación: "Por *síntesis,* en su sentido más general, entiendo el acto de reunir las diferentes representaciones unas con otras, y de aprehender lo diverso de ellas en un solo acto de conocimiento" (*K. r. V.*, A 77 / B 103). La síntesis es llamada "pura" cuando la diversidad en cuestión no es empírica, sino *a priori.* Sin la síntesis, mantiene Kant, no habría posibilidad de conocimiento, tanto en el plano de la sensibilidad como en el del entendimiento, y aun en el de la razón. En el primero se produce la síntesis de representaciones mediante las formas puras de la intuición del espacio y el tiempo; en el segundo, la síntesis es la unificación de los elementos de la representación por medio de las formas puras del entendimiento o categorías; en el último, puede practicarse la síntesis (cuando menos regulativamente) por la unificación a base de las ideas de la razón. Especialmente importante es la noción kantiana de síntesis en el plano del

entendimiento; toda la "deducción (justificación) trascendental de las categorías" está fundada en la síntesis. Puede inclusive decirse que para Kant conocer es fundamentalmente sintetizar — y especialmente "sintetizar representaciones". El papel de lo *a priori* es, pues, un papel "sintético". Fundamentales en el proceso sintético del conocimiento son las tres síntesis de que habla Kant en *K. r. V.*, A 98 - 110: la "síntesis de la aprehensión en la intuición", aplicada directamente a la intuición, "la cual ofrece una diversidad, pero una diversidad que no puede ser nunca representada como tal y como contenida *en una simple representación* excepto en virtud de semejante síntesis"; la "síntesis de la reproducción en la imaginación", que es uno de los actos trascendentales del espíritu; y la "síntesis del reconocimiento en un concepto", fundamento de la "apercepción (VÉASE) trascendental". En suma, como "síntesis" y "conocimiento" son en Kant prácticamente la misma cosa, puede concebirse el progreso del conocimiento como un progreso en las diversas síntesis posibles. Sólo una condición se impone: que la síntesis efectivamente "sintetice", es decir, que haya elementos sobre los cuales opere realmente la síntesis.

La noción de síntesis fue desarrollada asimismo por los idealistas alemanes, los cuales, además, destacaron hasta el extremo el carácter "creador" y "productor" de la síntesis. Tal sucede, por ejemplo, en Fichte. Los elementos contradictorios que en el análisis descubre en cada proposición son unidos, según Fichte, por una síntesis. Tanto el análisis —que es, en rigor, una "antítesis"— como la síntesis presuponen una "tesis". La síntesis une y, al unir, "produce" lo unido. Pero el carácter "productor" y "creador" de la síntesis depende, en última instancia, del carácter "productor" y "creador" de la tesis — o de las llamadas "proposiciones téticas", en las cuales la autoafirmación (como la autoafirmación del yo) es absoluta (Cfr. *Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre*, § 3). Este aspecto creador de la síntesis ha sido mantenido luego en la mayor parte de las corrientes filosóficas que, de algún modo o de otro, sea desde el punto de vista del idealismo, o bien desde el ángulo del positivismo espiritualista, han procurado ver lo que había de trascendente en los hechos. Esta realidad trascendente puede residir en los hechos mismos o en el espíritu que los concibe. En todos los casos podrá hablarse de un rasgo creador en la síntesis. Así ocurre en la concepción de la síntesis por parte del neokantismo y en particular por parte de Hermann Cohén. Así sucede también en el positivismo espiritualista. Ravaisson había mostrado ya hasta qué punto el hábito unifica lo mecánico y lo activo: es una síntesis donde mecanismo y actividad no aparecen simplemente yuxtapuestos, sino mutuamente engendrables. Lachelier llegó a mostrar que la síntesis no es una simple operación mental que deja la realidad tal como está, sino que es la forma con que la realidad misma, por así decirlo, opera. Y Boutroux demostró que si no hubiese siempre un momento de síntesis creadora en cada grado de lo real respecto al inmediatamente inferior, no se podría ni siquiera hablar de realidad. Algo análogo sucede en la filosofía de Hamelin, el cual se propuso, como lo expresó literalmente, "construir mediante síntesis la representación". Por eso ha podido hablarse en su caso de un "método sintético", que es la piedra angular de su filosofía. Pero este aspecto creador de la síntesis ha sido subrayado asimismo por algunos filósofos que, aun cuando influidos por el idealismo, no pueden adscribirse formalmente a tal tendencia. Así lo vemos, por ejemplo, en Wundt, quien habla de la síntesis creadora o de la síntesis aperceptiva sin la cual no puede existir conocimiento, pero sin la cual tampoco no tiene *sentido* referirse a la realidad. Por eso la misma lógica es, en el fondo, para dicho filósofo, una teoría de las formas del pensar sintético. Lo vemos también en Eduard von Hartmann, el cual no sólo edifica su pensamiento a base de la síntesis filosófico-natural, sino que inclusive hace radicar en el carácter últimamente sintético de lo real, engendrado por lo Inconsciente, la posibilidad de toda síntesis de conocimiento.

A veces se considera la noción de síntesis en Hegel como distinta de cualquiera de las anteriores. En un cierto respecto ello es cierto en virtud del papel que desempeña la síntesis en el método dialéctico hegeliano a que nos hemos referido en los artículos HEGEL y DIALÉCTICA. Pero en cierta medida la noción hegeliana de síntesis es parecida a la que encontramos en Fichte (Cfr. *supra*). Además, en algunos autores anteriormente tratados —como Hamelin— la síntesis es también concebida como conexión de nociones opuestas y no simplemente como integración de elementos diversos. Podemos, pues, incluir la noción hegeliana de síntesis dentro de nuestro segundo concepto, agregando que se trata de una síntesis dialéctica que en vez de integrar la diversidad aspira a integrar o "componer" la diversidad.

Véase la bibliografía de MÉTODO. Además: Jean Lechat, *Analyse et synthèse*, 1962 [Initiation philosophique, 56].

SINTÉTICO. Véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO y SÍNTESIS.

SIRIA (ESCUELA DE). Dentro del neoplatonismo (VÉASE) se llama Escuela de Siria o escuela siria a la representada por Jámblico, Teodoro de Asine, Dexipo y Sopatro de Apamea. En los artículos dedicados a los dos primeros filósofos citados pueden verse con más detalle las doctrinas más significativas de la escuela: tendencia a la formación de sistemas metafísicos en los cuales rige el principio tricotómico, empleo abundante de la dialéctica (v.), insistencia en el carácter absolutamente trascendente de la Unidad suprema, introducción de la aritmetología y de conceptos derivados de la tradición religiosa griega, y empleo del método alegórico en la interpretación de los diálogos platónicos. La escuela de Siria tendió por ello fuertemente a la metafísica especulativa, pero no se puede decir, como algunos autores hacen, que abandonara por entero la inclinación mistagógica. En esta última ejercieron influencia sobre todo los llamados misterios egipcios. Por este motivo hubo en algunos de los miembros de la escuela cierta tendencia a la teurgia (v.), lo que los aproximó a los pensadores neoplatónicos de la escuela de Pérgamo.

Respecto a los dos miembros de la escuela siria a quienes no se han dedicado artículos especiales —los dos discípulos de Jámblico, Dexipo y Sopatro de Apamea—, los datos que

sobre ellos se poseen son escasos. Dexipo escribió, según indica Simplicio, un comentario al tratado aristotélico sobre las categorías, que ha sido editado en uno de los tomos (IV, 2, 1888) de los *Commentaria in Aristotelem Graeca: Dexippi in Aristotelem categorías dubitationes et solutiones*, al cuidado de A. Busse. Sopatro de Apamea se trasladó a Constantinopla a la muerte de Jámblico y parece haber influido sobre el círculo inmediato del Emperador Constantino. Según Suidas, Sopatro escribió un tratado sobre la Providencia, Περὶ προνοίας.

Bibliografía en los artículos JÁMBLICO y NEOPLATONISMO.

SIRIANO (*fl. ca.* 450), de Alejandría, uno de los miembros de la llamada Escuela de Atenas (VÉASE) del neoplatonismo (v.), fue discípulo de Plutarco de Atenas (que debe distinguirse de Plutarco de Queronea) y maestro de Proclo. En sus comentarios a escritos de Platón y de Aristóteles, Siriano presentó al Estagirita como el pórtico necesario para el entendimiento de las doctrinas de Platón. Ahora bien, el platonismo de Siriano es una mezcla de las doctrinas de Platón con elementos órficos y con concepciones derivadas de los Oráculos (v.) caldeos. Se atribuye a Siriano la elaboración de una doctrina —que, al parecer, influyó grandemente sobre Proclo— según la cual en el proceso de la emanación de un grado superior a un grado inferior de realidad se pasa por diversas fases, tales como las de la permanencia, salida y regreso.

Comentario de Siriano a los libros III, XIII y XIV de la *Metaphysica* publicado por H. Usener en la edición de Aristóteles de la Academia de Berlín (V, 1870) y por E. Kroll en *Commentaria*, ed. H. Rabe 2 vols., VI, 1, 1902. — *Syr. in Hermogenem Commentaria*, ed. H. Rabe, 2 vols., 1892. — Véase Th. Bach, *De Syriano philosopho neoplatonico*, I, 1862.

SISTEMA. Una definición del sistema como conjunto de elementos relacionados entre s! y armónicamente conjugados, es acaso suficiente para una idea común, pero no para una dilucidación filosófica. Ante todo, se plantea la cuestión de saber si tales "elementos" son entidades o bien si se trata de conceptos o enunciados. En segundo término, conviene destacar todavía el carácter peculiar de la conjugación. En efecto, y para no referirnos sino a dos casos muy conocidos, no tiene la misma significación el sistema si —tratándose de entidades— es un sistema "orgánico" o un sistema "mecánico". En la significación que los estoicos daban al término, el σύστημα significaba primariamente orden (VÉASE), es decir, orden del mundo según el cual no sólo todo lo real estaba sometido a una ley, sino que, además, el pensamiento seguía, o debía seguir, la ley del orden sistemático. El sistema conceptual era por ello una traducción del sistema real. No podemos entrar aquí a dilucidar las cuestiones que con motivo de la relación entre el pensamiento y la realidad implican siempre una cierta idea de lo que es el sistema; digamos sólo que, sea cual fuere la forma particular asumida por el orden sistemático, se suelen considerar tres formas de relación: 1. El sistema conceptual deriva del real. 2. El sistema real es producto de un orden impuesto por el conceptual. 3. Sistema real y sistema conceptual son paralelos y, por alguna razón, coincidentcs. Es obvio, por lo demás, que a medida que se acentúa la concepción de la espontaneidad del pensar se tiende a examinar el problema del sistema desde el punto de vista del orden de los conceptos. Así aconteció en el idealismo, que por vez primera precisó y aun, con Hegel, exaltó la idea del sistema, y en particular la idea de la filosofía como sistema. En la *Dialéctica trascendental* (v.), Kant retomaba su antigua idea del sistema como un todo del conocimiento ordenado según principios y definía la arquitectónica (VÉASE) como el arte de construir sistemas. Pero como justamente la razón humana es arquitectónica, resulta que puede convertir en sistema lo que era un mero agregado de conocimientos. De ahí la definición precisa: "Por sistema entiendo la unidad de las formas diversas del conocimiento bajo una sola idea" (*K. r. V.*, A 832, B 860), donde la idea es el concepto dado por la razón. Por eso, según Kant, el concepto determina *a priori* no sólo el alcance del contenido, sino las posiciones recíprocas de las partes, de suerte que podemos conseguir una unidad organizada (*articulatio*) y no un mero agregado (*coacervatio*), un orden que crece desde dentro (*par intus susceptionem*) y no mediante sucesivas agregaciones (*per appositionem*). Sin embargo, el sistema de la razón era sólo, en último término, resultado de una tarea infinita. Con mayor radicalismo, en cambio, sostiene Hegel la idea —real y conceptual— del sistema. Puesto que solamente lo total es verdadero, y puesto que lo parcial es no-verdadero o, mejor dicho, momento "falso" de la verdad, esta última será esencialmente sistemática, y la realidad y verdad de cada parte solamente tendrán sentido en virtud de su referencia e inserción en el todo. De ahí que, como dice en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, "la verdadera figura dentro de la cual existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de esta verdad". La verdad sería, pues, según esto, solamente la articulación de cada cosa con el todo, y el todo mismo que expresa el sistema de esta articulación. Ya en la llamada filosofía de la realidad, de Jena (Cfr. *Jencnscr Realphilosophie*, 1803-1804, ed. J. Hoffmeister, 1032, pág. 264), Hegel insistía en que la organización (de la filosofía) coma sistema no es sino la expresión de la idea según la cual la filosofía se contiene enteramente a sí misma y crece desde dentro, como un punto que se convierte en círculo. Desde Hegel puede hablarse, pues, con pleno sentido, de "sistema de filosofía", no porque estos sistemas no hubiesen existido ya antes, sino porque solamente *desde* Hegel, y como por efectos retroactivos, resalta y adquiere madurez aquella "sistematicidad" de los sistemas. Una buena parte de la producción filosófica puede aparecer entonces como plenamente sistemática, y los nombres de Plotino, de Escoto Erigena, de Santo Tomás, de Spinoza, de Wolff, de Suárez, confirman una tendencia a la cual parece contraponerse la actitud que Nicolai Hartmann llamó aporética, la que caracteriza el modo de pensar de Aristóteles, de San Agustín, de Occam, de Hume, de Nietzsche. Y con ello hasta tal punto que hasta hace poco se consideraba a un pensamiento tanto más filosófico cuanto más sistemático era, y se pudo ver la historia de la filosofía como una sucesión de sistemas. Sin embargo, frente a un tipo de pensamiento

como, por ejemplo, el de Eduard von Hartmann se destacó ya un pensamiento como el de Nietzsche (y antes el de Kierkegaard), en los cuales no solamente se quebró el sistema sino, lo que más importa para el caso, se llegó a plena conciencia de un nuevo modo no sistemático, esencialmente fragmentario, inclusive aforístico, adoptado por la filosofía. Este modo ha sido considerado por muchos autores como propiamente no filosófico; otros han visto, en cambio, en él el anuncio de un nuevo modo posible de hacer filosofía, la cual dejaría de ser sistemática en la medida precisamente en que dejaría de atenerse a los supuestos racionalistas que, a través de múltiples y dispares formulaciones, han persistido a lo largo de la historia de la filosofía en Occidente. Esta idea ha conducido a una discusión a fondo del problema mismo del sistema. Esta discusión ha seguido dos vías. Por un lado, el análisis del sistema como sistema formal a que nos referiremos luego con más detalle. Por otro lado, el examen de la cuestión de la relación entre pensamiento filosófico y sistema. Varias posiciones han sido adoptadas en este último problema. Una de ella, la de J. Stikers (véase bibliografía), consiste en proclamar la posibilidad de un renacimiento de la filosofía sistemática a base de una depuración y simplificación de la terminología, cuya variedad histórica sería justamente, según dicho autor, la causante de que el aspecto sistemático no hubiese podido triunfar decisivamente. Otra de ellas, la de Nicolai Hartmann, que examina la historia de la filosofía en virtud de dos direcciones principales: la problemática y la sistemática. La primera abarca los esfuerzos encaminados a la dilucidación, aclaración y profundización de los problemas; la segunda, la edificación de grandes construcciones unitarias, que son al mismo tiempo profundización de problemas, pero que pretenden principalmente una solución global, casi siempre a partir de principios considerados "verdaderamente últimos" — que es lo mismo que decir "verdaderamente primeros". Entre las posiciones de Stikers y de N. Hartmann hay la de N. Petruzellis. Según este autor, un sistema no debe reproducir fotográficamente la realidad entera (con su indefinida extensión y multiplicidad); un sistema es solamente "un organismo de conceptos y leyes universales". El sistema es "la *fórmula* filosófica de lo real" (*Sistema e problema* [1954], pág. 26 [subrayado por nosotros]). El sistema es un "símbolo indicativo útil para las posibles operaciones mentales posteriores". Por eso no hay oposición de principio entre problema y sistema. El sistema es la estática del pensar; el problema, la dinámica del pensar.

Es conveniente distinguir entre la actitud y la intención en el desarrollo de la filosofía. Así, mientras la actitud adoptada puede ser problemática, la intención puede ser sistemática y viceversa. Según N. Hartmann, es frecuente que en autores con intención sistemática aparezcan actitudes problemáticas. Además, es corriente que dentro de estructuras sistemáticas aparezcan numerosas indagaciones "problemáticas", esto es, interesadas por el examen y análisis de los problemas filosóficos con independencia de su articulación en un sistema. Hasta puede subrayarse este último aspecto en la obra de los pensadores del pasado y obtenerse de este modo una imagen de la historia de la filosofía muy distinta de la usual. Por ejemplo, Geulincx puede ser estudiado no tanto como un partidario del ocasionalismo (el cual sería sólo la "cascara" sistemática de su pensamiento, la solución "forzada" de sus verdaderos problemas), sino como un autor que ha aportado en su *axioma inconcussae veritatis* —destinado a mostrar la imposibilidad de salvar el hiato abierto por Descartes entre extensión y pensamiento— una notable aclaración de interés permanente sobre un determinado problema. También Francesco Orestano ha propugnado una análoga visión de la historia de la filosofía.

Algunos autores indican que la propensión sistemática no es en sí misma nociva; lo peligroso es, a su entender, adherirse a un sistema cerrado (como el de Hegel) en vez de propugnar un "sistema abierto" que sin perder ninguna de las ventajas de la ordenación sistemática, sea capaz de acoger nuevos problemas y de modificarse continuamente. El tipo de "sistema abierto" aquí referido es el adoptado por la ciencia en sus construcciones teóricas y puede ser considerado como extremadamente fecundo para el conocimiento. En efecto, pueden admitirse ciertas estructuras teóricas suficientemente amplias e intentar alojar en ellas los nuevos hechos que se vayan descubriendo. De este modo, los hechos modifican el "sistema", pero no lo cambian cada vez completamente.

Las consideraciones anteriores se refieren a la noción de *sistema en general.* La noción de sistema puede ser examinada, empero, desde un punto de vista más especial y formal. Daremos dos ejemplos de este examen: uno, proporcionado por un filósofo: Condillac; otro, proporcionado por la lógica y la metamatemática contemporáneas. Como veremos, solamente en este último caso puede hablarse propiamente de *sistema formal.*

Condillac *(Traite des systèmes*, 1749 [Introducción]) definió el sistema como "la disposición de las diferentes partes de un arte o una ciencia en un orden en que todas las partes se sostienen mutuamente y en que las últimas se explican por las primeras". Las partes que dan razón de otras son los principios, los cuales deben reducirse a un mínimo. Condillac indica que hay en las obras de los filósofos tres clases de principios y que cada una de estas clases da origen a una clase de sistema.

1. Principios en tanto que máximas generales o abstractas, supuestamente evidentes (tales como "Es imposible que la misma cosa sea y no sea", "La nada no es causa de nada", etc.);

2. Principios en tanto que suposiciones o hipótesis, ulteriormente comprobables por medio de la experiencia;

3. Principios extraídos de la consulta a la experiencia y del examen de hechos bien comprobados.

Según Condillac, solamente los sistemas basados en [3] son fecundos para las ciencias y para las artes. Los partidarios de la construcción de sistemas basados en [2] olvidan que las suposiciones o hipótesis pueden aumentarse y cambiarse a placer, y los que se adhieren a una idea de los principios en el sentido de [1] no tienen en cuenta que las nociones abstractas pueden ser una base para poner en orden los pensamientos, pero que no sirven para llevar a cabo descubrimientos.

A partir de dicha noción de sistema y de la clasificación corres-

pondiente de los sistemas, Condillac procede a criticar los sistemas abstractos e hipotéticos del pasado, especialmente los construidos por los filósofos racionalistas del siglo XVII (Malebranche, Spinoza y Leibniz sobre todo), alegando que o son vacíos o son vagos. Tales sistemas son, pues, vanos, porque no consiguen —si no es de un modo artificial— ligar unas partes con otras. Sólo la posesión de un número suficiente de observaciones nos permite, según Condillac, comprender el encadenamiento de los fenómenos *(op. cit.*, Parte II, Cap. XIV). Así, aunque todos los sistemas se construyan del mismo modo (op. *cit.*, Parte II, Cap. XVIII) y todos ellos se compongan de una serie de principios y de una serie de consecuencias, los buenos sistemas se distinguen de los malos por construir bien el lenguaje de que están hechos, es decir, por ser fieles a la conocida definición de Condillac: "Una ciencia bien tratada es un lenguaje que está bien hecho." Para entender la noción de *buen sistema* es, pues, necesario comprender la noción de *lenguaje bien hecho.* Referencias a estas nociones se hallarán en los artículos sobre Condillac y lenguaje (VÉANSE).

El segundo ejemplo en este examen de la noción de sistema desde un punto de vista más especial es el único que nos pone sobre la pista de la idea de *sistema formal* en sentido estricto. Se admite hoy que un sistema formal es una serie de proposiciones dispuestas en tal forma, que de algunas de estas proposiciones, llamadas *axiomas,* se derivan otras proposiciones con ayuda de ciertas reglas de inferencia. La especificación de estas reglas es indispensable si se quiere que el sistema sea verdaderamente formal, pues la antigua concepción de que un sistema consiste en una serie de postulados y sus consecuencias lógicas está basada en una idea meramente "intuitiva" de la derivación, idea poco recomendable ya que la "intuición" no nos permite eliminar las paradojas. La investigación de la noción de sistema formal es indispensable para la comprensión de la estructura formal de cualquier cálculo lógico y matemático y, en general, de toda ciencia formalizada.

Lo que no es un sistema formal es asunto en que están de acuerdo hoy la mayor parte de los lógicos. Lo que es un sistema formal resulta, en cambio, objeto de variadas controversias. Algunos autores (así, S. C. Kleene en su *Introduction to Metamathematics,* 1952, Cap. IV) habla simplemente de un sistema formal en el sentido de un cálculo. Lo que hemos dicho a propósito de la erección de un cálculo (v.) puede, pues, ser aplicado al sistema formal. Éste constituye entonces un objeto-lenguaje. Otros autores (así, Carnap en su *Introduction to Semantics,* 1948, § 4, § 37) consideran el sistema formal como el objeto-lenguaje más el metalenguaje en que se habla de él. Según Carnap, la teoría de los sistemas es el estudio de sistemas semánticos y sintácticos. Este estudio abarca la pura semántica y la pura sintaxis y, además, el estudio de las relaciones entre sistemas sintácticos y semánticos (que no pertenece a ninguna de las dos citadas disciplinas). Otros términos empleados para el estudio en cuestión son: sistemática; sistémica (K. R. Symon); gramática [lógica] (Wittgenstein). Otros autores (así, H. B. Curry en su A *Theory of Formal Deducibility,* 1950 [Notre Dame Mathematical Series, 6]); otras indicaciones al respecto en el libro del mismo autor titulado *Outlines of a Formalist System of Metamathematics,* publicado en 1951, pero escrito en 1939 y con sólo algunos agregados de 1942 y 1947) tratan de presentar un cuadro más complejo. Según Curry, un sistema formal es definido mediante una serie de convenciones llamadas su *marco primitivo,* el cual especifica:

I. Una serie de objetos de que trata el sistema: los *términos;*

II. Un conjunto de proposiciones llamadas *proposiciones elementales* relativas a estos términos;

III. Las proposiciones elementales que son consideradas como *teoremas.*

Dentro de [I] figuran *términos primitivos* (V. SIGNOS PRIMITIVOS) y *reglas de formación de los términos;* dentro de [II], reglas para formar estos términos primitivos mediante *predicados* específicos; dentro de [III], axiomas o conjuntos de proposiciones declaradas verdaderas y reglas de derivación que especifican el modo como los teoremas elementales se derivan de los axiomas.

[I] y [II] constituyen la morfología del sistema; [III], la teoría. Otras clasificaciones de los elementos especificados por el marco primitivo son posibles. Así, la que incluye dentro de dicho marco las ideas primitivas y los postulados.

El estudio de un sistema formal por medios distintos de los del sistema puede ser llamado *metateoría.* No puede ser llamado simplemente *metalógica,* porque sólo una parte de ésta (en la sintaxis) se ocupa de los sistemas formales. No puede ser llamado tampoco *metamatemática,* porque ésta se refiere sólo al estudio de los sistemas formales matemáticos.

Siguiendo a Carnap y Church, N. L. Wilson y R. M. Martin distinguen entre un *sistema logístico formalizado* (cálculo) y un *sistema de lenguaje formalizado* (o lenguaje interpretado). El primero está determinado por reglas que se refieren sólo a símbolos y a expresiones; el segundo es un sistema logístico que posee una interpretación determinada de *denotata* dados a sus expresiones. El sistema logístico se determina sólo por reglas sintácticas, por cuyo motivo se llama a veces *sistema sintáctico* (calificándose de *metalenguaje sintáctico* el lenguaje en el cual es formulado). El sistema de lenguaje es llamado a veces *sistema semántico* por estar determinado tanto por reglas sintácticas como por reglas semánticas (calificándose de *metalenguaje semántico* el metalenguaje en el cual es formulado). Todos los sistemas formalizados, ya sean sintácticos o semánticos, ya sean objetolenguajes o metalenguajes, se componen de una serie de *elementos:* (1) la especificación de un vocabulario primitivo; (2) la definición explícita de lo que es una fórmula (y posiblemente un término) del sistema; (3) una lista finita de fórmulas que sirven de axiomas o sentencias primitivas; (4) las reglas de inferencia; (5) una lista de fórmulas llamadas teoremas; (6) una lista de enunciados que permiten introducir abreviaturas, y (7) una lista de enunciados que indican explícitamente las propiedades de la denotación. Aunque la anterior lista de elementos no constituye una definición exacta de sistema formalizado, permite entender las características principales del mismo (Cfr. Wilson y Martin, "What is a

Rule of Language?, *Procecdings of the American Philosophical Association* [1952], 105-125).

Además de las obras citadas en el texto, véase: O. Ritschl, *System und systematische Methode*, 1906. — Hermann von Keyserling, "Zur Psychologie der Systeme, *Logos*, *I* (1910-1911), 405-11. — Nicolai Hartmann, "Systematische Methode", *Logos*, III (1912), 121-63, reimp. en *Kleinere Schriften*, III, 1958, págs. 22-60. — Íd., íd., "Systembildung und Idealismus" (en *Philosophische Abhandlungen H. Cohens zum 70sten. Geburstag*, 1912), reimp. en *Kleinere Schriften*, III, 1958, págs. 60-78. — Íd., íd., *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, 1936 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico y su historia*, 1944). — Emil Kraus, Der *Systemgedanke bei Kant und Fichte*, 1916 (*Kantstudien*. Ergánzungshefte, 37). — J. Stikers, *Die Wiedergeburt der systematischen Philosophie aus der Vereindeutlichung der Terminologie und des Abstraktionsproblems. Prolegomenon zu jedem Realismus und Rationalismus*, 1927. — Paul Weiss, "The Nature of Systems", *The Monist*, XXXIX (1929), 281-319, 440-72. — F. Kröner, *Die Anarchie der philosophischen Systeme*, 1929. — Hugo Dingler, Dos *System. Das philosophische-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie*, 1930. — Étienne Souriau, *L'Instauration philosophique*, 1939. — J. Pucelle, "Note sur l'idée de système", *Les Études Philosophiques*, N. S. III (1948), 254-67. — Nelson Goodman, "Some Reflections on the Theory of Systems", *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (1948-1949), 620-25. — N. Petruzzellis, *op. cit. supra*. — Skolem, Hasenjaeger, Kresel, Robinson, Hao Wang, Henkin, Loss, *Mathematical Interpretation of Formal Systems. A. Symposium*, 1955. — H. Blumenbergerg, H. Joñas *et al.*, "System", cuaderno 2, Año X (1957) de *Studium generale*. — Ludwig von Bertalanffy y Anatol Rapoport, eds., *General Systems*, 1959 [Yearbook of the Society for General Systems Research, IV]. — Everett W. Hall, *Philosophical Systems; a Categorial Analysis*, 1960. — Francesco Barone, *Interpretazione e interpretabilità dei sistemi formali*, 1962 [Discorsi e Prolusioni, 15].

SISTÉMICA. Véase SISTEMA.

SITUACIÓN. De acuerdo con Renato Lazzarini ("'Status' e 'situazione'", *Giornale di Metafisica*, III, 3 [1947]), el concepto actual de situación tiene un antecedente en el concepto medieval del *status*. Éste se entiende o como un *status viae* o como un *status termini*. El primero designa "nuestra situación", la de cada cual y a la vez la de todos los hombres, situación caracterizada por la forma del *pasaje*, de la *transición*, del *status* o posición entre dos mundos. El segundo designa la situación final, que no es detención de un movimiento, sino punto donde ha ido a concentrarse todo movimiento, esto es, todo movimiento positivo o de acercamiento a la fuente del ser. El concepto actual de situación, aunque no derivado directamente del anterior, denota, sin embargo, una realidad afín a la connotada por él. Tal concepto ha sido elaborado por diversas tendencias filosóficas, pero especialmente por aquellas que, desde la reacción anti-hegeliana, han intentado considerar lo real como algo distinto de una "objetividad" que no se decide a incluir el sujeto mismo como elemento suyo o como ámbito dentro del cual se da —sin perjuicio de su "verdad"— la realidad objetiva. La noción de situación está, así, íntimamente emparentada con la filosofía de la existencia, tomando esta expresión en su más amplio sentido. Kierkegaard había elaborado ya, en efecto, una filosofía "situacionista" en la cual el hombre aparece, en tanto que existente, como un "ser en situación". Esta situación puede ser auténtica —como ocurre con la actitud "ética" o "decisionista"— o puede ser inauténtica — como es el caso de la actitud estética" o "contemplativa". En todo caso, el concepto de situación parece fundamental para una filosofía que —como lo ha hecho con todo radicalismo la de Ortega y Gasset— considera necesario retrotraerse a la realidad radical de la vida, más acá de toda interpretación —verdadera o falsa— de ella y del mundo en el cual la vida está alojada por una de sus dimensiones fundamentales. Aunque se hable, pues, de situación bajo diferentes respectos —situación moral, religiosa, social, histórica, etc.—, el concepto auténtico de situación parece tener que ser siempre el de una situación total o vital. Así lo ha entendido Karl Jaspers. Éste indica que el concepto de situación es comprensible a partir de la imagen de la posición de las cosas dentro de una ordenación espacial-topográfica, pero que en manera alguna puede identificarse con ella. El pensamiento de la situación de la existencia surge más bien como el de una "realidad para un sujeto interesado en ella en tanto que existencia", y por eso la situación espacial o temporal del sujeto existencial es sólo un modo de la radical situación en que la existencia se halla y aun que la existencia misma *es*. Tal situación puede ser general o típica, e históricamente condicionada. En todo caso, la existencia será siempre un ser en situación, que no puede salir de una sin entrar en la otra. Ahora bien, no todas las situaciones son para Jaspers iguales: hay simples situaciones y situaciones-límites. Estas últimas son las que *constituyen* la existencia misma: el hecho de que ella viva en situación, de que no pueda vivir sin lucha ni dolor, de que deba asumir responsabilidades últimas, de que deba morir, son ejemplos característicos de este tipo de situaciones. Esto da lugar a una "sistemática de las situaciones-límites" para cuya ordenación pueden servir las anteriormente mentadas, pues, desde luego, el primer estadio de toda sistemática está formado por el hecho de que "*yo, como existencia, estoy siempre en una determinada situación*" (*Philosophie*, II, 109 (trad. esp.: *Filosofía*, II [1959], págs. 65 y siguientes). Fundamental dentro de las situaciones es lo que Jaspers llama "situaciones-límites" (*Grenzsituationen*); en el curso de ellas llegamos a ser, dice Jaspers, "la posible existencia que hay en nosotros". Las situaciones-límites son posibilidades que afectan la existencia en su esencia misma. El "estar-en-el-mundo", de Heidegger, puede considerarse asimismo como ejemplo de un ser como situación. Y la situación como un "estar" radical es justamente lo que caracteriza el *Dasein* (VÉASE) en su *Da*, hasta el punto de que *Da* ha podido ser vertido por 'situación'. La diferencia entre el estar en su sitio de las cosas y el estar en situación del hombre aparece entonces claramente. Como dice Eduardo Nicol, mientras el cambio de lugar no afecta a ¡as cosas en sí mismas, al hombre le afecta fundamentalmente. El carácter único de cada situación para el hombre está religado, sin embargo, por el hecho más fundamental de que el hombre esté "en la situación de un ser

que vive una vida única" (*Psicología de las situaciones vitales*, 1941, pág. 125 [2ª ed., 1963]. Estar en situación —lo característico de la existencia humana— no es, por lo tanto, solamente ocupar un sitio —aunque sea un sitio "histórico"—, sino vivir *desde* una situación, que puede ser a la vez única o mostrenca, dada por el contorno o auténticamente forjada. Gabriel Marcel abunda en opiniones parecidas, sobre todo cuando al distinguir entre existencia y objetividad, considera la primera como el ámbito de toda "posición" que pueda ocupar la segunda. Por eso, como indica Zubiri, "la situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades" ("El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", 1942, en *Naturaleza, Historia, Dios,* 1944, pág. 404). Una distinción entre situación, circunstancia y horizonte (VÉASE), a veces considerados como equivalentes, se hace, pues, imprescindible. De ahí que, como precisa Julián Marías, el término 'situación' aluda a una realidad más restringida —y, a la vez, más precisa— que la circunstancia, pues "sólo mienta aquellos elementos de la circunstancia cuya variación define cada fase de la historia, que nos *sitúan* en un nivel histórico determinado", por lo cual pertenece a la situación también un ingrediente no circunstancial, que pertenece al ser "yo mismo" y que puede llamarse "la *pretensión* que me constituye y que me hace, primero, estar efectivamente en una situación y después salir de ella para pasar a otra" (*Introducción a la filosofía,* 1947, págs. 33-4).

Luis Cencillo (*La experiencia profunda del ser,* 1948) distingue entre "situación" (que es el "estar" del hombre en la realidad, considerada como conjunto de posibles valoraciones), "supra-situación" (dada en forma transpersonal), "subsituación" (o situación individual específica) y "trans-situación" (o posibilidad del paso de unas situaciones a otras en vista del carácter precario o insatisfactorio de las primeras).

La mayor parte de los conceptos de "situación" hasta aquí presentados proceden de filosofías de tipo "existendal", "vital", etc., o, en todo caso, de filosofías que han destacado los aspectos "ontológicos" del concepto de situación. Este concepto aparece, sin embargo, en otros tipos de pensamiento. Interesante a este respecto es John Dewey. En su *Logic. Theory of Inquiry* (1938) que, como el autor mismo indica, es un desarrollo de ideas ya presentadas en sus *Studies in Logical Theory* (1903), en *How to Think* (1910) y en *Essays in Experimental Logic* (1916), Dewey pone de manifiesto que, negativamente hablando, el término 'situación' no designa un solo objeto o acontecimiento o serie de objetos y acontecimientos, ya que nunca experimentamos o formamos juicios sobre objetos o acontecimientos aislados, sino únicamente dentro de un contexto. Ahora bien, este contexto o "todo contextual" (*contextual whole*) es lo que se llama "situación" (*Logic,* etc., pág. 66). La situación, sigue diciendo Dewey, es un todo en virtud de una cierta cualidad inmediata que lo penetra por entero. La cualidad une todos los elementos constitutivos en un todo, pero, además, da a este todo su carácter "único", formando una situación individual, "indivisible e induplicable" (*op. cit.,* pág. 68). Dewey reconoce que no se puede demostrar la existencia de situaciones como "universos de experiencia", pero puede "invitarse" a percatarse de ellas. A base del concepto de situación puede, además, ponerse en claro la serie de condiciones necesarias para la "investigación" o "pesquisa". En efecto, la "investigación" o "pesquisa" (*inquiry*) puede ser definida como "la transformación dirigida de una situación indeterminada en otra tan determinada en sus distinciones y relaciones constituyentes que convierta los elementos de la situación original en un todo unificado" (*op. cit.,* pág. 105). Puede verse con todo ello que aunque formalmente Dewey no presenta el concepto de situación dentro de una filosofía "existencial" o "vital", tiene en cuenta el carácter por lo menos "vital" de la situación; según Dewey, ningún problema puede plantearse, o siquiera adquirir sentido, si no es en forma "situacional".

Se ha hablado de una "ética de la situación" o de una "ética situacional". Por ella se entiende un tipo de ética que destaca la importancia, y hasta el carácter decisivo, de las situaciones o de las circunstancias en las decisiones morales. Los partidarios de tal tipo de ética rechazan las doctrinas morales demasiado formales (como, y especialmente, la kantiana) alegando que no tienen en cuenta el carácter irreductible, y posiblemente irrepetible, de las situaciones y que no permiten ni siquiera tomar ninguna decisión específica. Ejemplo de la ética de la situación es la basada en la elección y el compromiso tal como ha sido apuntada por Sartre en *L'existentialisme est un humanisme.*

Ciertos autores, que rechazan una ética meramente situacional, admiten, sin embargo, que hay que tener en cuenta las situaciones y las circunstancias en virtud del peso que ejercen en la elección dentro de la esfera moral, y sobre todo a causa de la necesidad que tiene lo moral de apoyarse en lo concreto. Así, por ejemplo, J. L. L. Aranguren, aunque considera que la ética pura de la situación se funda en la errónea concepción de que no hay normas anteriores a la situación, y de que el hombre es pura y nuda existencia, apunta que "de hecho, la moral, y no sólo la moral general, sino también la ética cristiana, tiende a hacerse cada vez más concreta en el sentido de dotar de contenido propio, sin merma, claro es, del esquema general de los preceptos a que todos sin excepción estamos sometidos, a la perfección de cada cual. No hay una perfección abstracta, sino que cada hombre tiene delante, pero no prefijada, sino prudencialmente determinable a través de tanteos y tal vez de equivocaciones, su propia posibilidad de perfección" (*Ética* [1958], Parte II, Cap. ix, págs. 278-9). Según Aranguren, la pura ética situacional debe distinguirse del casuismo (véase PROBABILISMO) —con el cual es a veces erróneamente equiparada—, por cuanto el casuismo "pretende prever todas las situaciones posibles y predeterminar lo que en cada una de ellas ha de hacerse u omitirse" (*op. cit.,* pág. 280), lo cual es, evidentemente, opuesto a una ética que no prevé ni puede en principio prever qué decisión habrá que tomar en vista de la índole imprevisible y única de cada situación.

Se ha hablado asimismo de "situación" en sentido "social" y hasta como un concepto sociológico básico

(E. Tierno Galván, S. Mañero Mañero; Cfr. bibliografía). En este caso la situación es considerada como lo que constituye la realidad del individuo en cuanto ser social. La dimensión social de la situación no ha sido siempre descartada en algunas de las concepciones de "situación" antes presentadas, pero no ha adquirido la importancia central que tiene en una noción específicamente sociológica de la situación.

Además de los escritos mencionados en el texto del artículo véase, acerca de Jaspers: Ludger Jaspers, *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers*, 1936 (Dis.). — Cesare Luporini, *Situazione e libertà nella esistenza umana*, 1942. — Otros escritos de Renato Lazzarini: "La dottrina degli 'status' nella filosofía medioevale e il concetto di situazione dell' esistenzialismo", en el volumen colectivo *Filosofia e Cristianesimo*, 1955, págs. 232-9, y *Situazione umana e il senso della storia e del tempo*, 1961.

Sobre conocimiento y situación: Carl August Emge, "Über den Unterscheid zwischen 'tugendhaftem', 'fortschrittlichem' und 'situationsgemässen' Denken, ein Trilemma der 'praktischen Vernunft'", en *Verhandlungen der Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, t. II, 5, págs. 445-500. — S. Mañero Mañero, "Situación y conocimiento", *Revista de Filosofía* [Madrid], XVI (1953), 489-524. — Íd., íd., "Situaciones-límites y crisis", *Las Ciencias*, XIX, 1 .— Pietro Prini, *Discorso e situazione*, 1961.

Sobre ética de las situaciones: Antonino Poppi, O.F.M., *La "morale di situazione". Esposizione e critica*, 1957. — Angelo Parego, *L'clica delle situazioni*, 1958.

Sobre la situación en sentido social: E. Tierno Galván, *Sociología y situación*, 1955. — S. Mañero Mañero, "Del concepto de 'situación' a la definición de 'lo social'", *Crisis*, V (1958), 219-28.

SITUS. Véase UBI.

SMITH (ADAM) (1723-1790) nació en Kirkcaldy (Fifeshire, Escocia), estudió en Glasgow y en el "Balliol College" de Oxford. En 1748 se dirigió a Edimburgo, donde dio conferencias y trabó estrecha amistad con Hume. En 1751 fue nombrado profesor de lógica en la Universidad de Glasgow, y en 1752 profesor también de filosofía moral en la misma Universidad. Dimitió de estos cargos en 1763 para acompañar en calidad de preceptor al joven Duque de Buccleugh en un viaje de año y medio por Francia y Suiza. Conoció entonces a varios significados economistas: François Quesnay (1694-1774), Jacques Necker (1732-1804), Arme Robert Jacques Turgot (1727-1781). De 1766 a 1776 residió en Kirkcaldy, trabajando en su obra sobre "la riqueza de las naciones". En 1778 fue nombrado delegado de Aduanas en Edimburgo, y en 1787 fue nombrado rector de la Universidad de Glasgow.

El pensamiento de Adam Smith, tanto en economía como en filosofía moral, se caracteriza por un constante esfuerzo de unir la doctrina con la "práctica", es decir, con la experiencia. Adam Smith es conocido sobre todo como economista y se le considera como uno de los más destacados representantes de la llamada "economía liberal". Ello es cierto en tanto que Smith aboga por la libertad de comercio, pero más importantes en Smith que sus conclusiones son las bases de su doctrina económica, la cual contribuyó grandemente a la formación de lo que se ha llamado "la economía clásica", muy influyente en prácticamente todos los economistas del siglo XIX, incluyendo Marx (véase MARXISMO). Smith investigó el desarrollo del comercio y de la industria en varias naciones europeas, estudiando la formación del capital, su inversión y su distribución.

Desde el punto de vista filosófico nos interesa aquí más la filosofía moral de Adam Smith, uno de los filósofos del "sentimiento moral" o "sentido moral", y uno de los que más sistemáticamente desarrollaron la llamada "moral de la simpatía" (VÉASE). La simpatía es, según Adam Smith, lo que determina la aprobación de las acciones ajenas, pues "la cuestión más importante en filosofía moral, después de la indagación acerca de la naturaleza de la virtud, es la relativa al principio aprobatorio, al poder o facultad mentales que hacen que ciertos caracteres nos resulten agradables o desagradables, nos obliguen a preferir determinada manera de comportamiento a otra manera distinta, nos conducen a calificar de buena a la una y de mala a la otra y nos llevan a considerar: a la primera como un objeto digno de aprobación, de honra y recompensa; de culpa, censura y castigo, a la segunda" (*Teoría de los sentimientos morales*, trad. esp., 1941, pág. 137). Pero la simpatía, por lo menos en su acepción moral, no es para él un movimiento de reacción instintiva dominada por la utilidad y por el egoísmo, sino el hecho de una comunidad de sentimiento con el prójimo, por medio de la cual se otorga a su acto un juicio totalmente imparcial y desinteresado. En su teoría económica Smith defiende la libertad completa de comercio; sólo la no intervención del Estado en la vida económica puede, según él, aumentar la riqueza de las naciones. Las teorías económico-políticas de Smith constituyen el fundamento del liberalismo económico que tan gran influencia ejerció, principalmente en Inglaterra, en el curso de los siglos XVIII y XIX.

Obras principales: *Theory of Moral Sentiments*, 1759 (trad. esp.: *Teoría de los sentimientos morales*, 1941). — *Inquiry into the Nature and into the Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (la trad. esp. más reciente: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1958). — *Essays on Philosophical Subjects, to which is prefixed an Account of the Life and Writings of the Author*, 1795, ed. Dugald Stewart. — *Posthumous Essays*, 1795, ed. Black y Hutton. — Edición de obras: *Works*, 5 vols., 1811-1812, ed. Dugald Stewart, reimp., 1962. — Véase M. Chevalier, *Étude sur A. S. et sur la fondation de la science économique*, 1874. — W. Paszkowsky, *A. S. als Moralphilosoph*, 1890. — A. Mayer, *Friedrich Karl Fulda. Ein Beitrag zu Geschichte der Smithschen Schule*, 1907 (Dis.). — A. W. Small, *A. S. and Modern Sociology*, 1909. — F. W. Koch, *Ueber den Zusammenhang von Philosophie und Theorie der Wirtschaft bei A. S.*, 1927 (Dis.). — Th. Pütz, *Nationalökonomisches Denken und Weltanschauung bei A. S.*, 1932. — W. A. Scott, *A. S. as Student and Professor*, 1937. — L. Bagolini, *La simpatia nella morale e nel diritto. Aspetti del pensiero di A. S.*, 1952. — Josep Cropsey, *Polity and Economy. An Interpretation of the Principles of A. S.*, 1958.

SOBRENATURAL. Según H. de Lubac (Cfr. obra en la bibliografía, especialmente Parte III, Caps. i y ii), el término *supernaturalis* fue usado como término teológico solamente en las traducciones del Pseudo-Dionisio efectuadas por Hilduino y Juan Duns Escoto, se extendió durante el siglo XIII, en particular a partir de Santo

Tomás, e ingresó en los textos eclesiásticos durante el siglo XVI (Bula de Pío V condenando a Bayo). Ello no significa que los problemas planteados por la noción de lo sobrenatural no hubiesen sido dilucidados antes de tales fechas, ni que no existiese una especie de "pre-historia" tanto del concepto como del vocablo. H. de Lubac ha estudiado cuidadosamente tal pre-historia y ha advertido que en los comienzos de ella se encuentra el uso de los términos ὑπερουράνιος y ὑπερκόσμιος como términos poseedores de un significado predominantemente cosmológico (o, si se quiere, supracosmológico). Tanto los neoplatónicos como los escritores cristianos de los primeros siglos emplearon abundantemente los citados vocablos. Con ellos se designaba un lugar supraceleste — con las correspondientes distintas concepciones de tal lugar según los autores. A dichos vocablos hay que agregar otros: el adjetivo ὑπερφυής y las expresiones ὑπὲρ φύσιν (a veces vertida por *supra naturam*) y παρὰ φύσιν (a veces vertida por *praeter naturam*). Especialmente ὑπὲρ φύσιν parece ser la expresión más cercana a lo que será luego el concepto teológico de *sobrenatural.*

Es opinión común entre los teólogos que el vocablo 'sobrenatural' designa un orden de realidad no sólo distinto del orden de la naturaleza —como lo puede ser el reino de la ley—, sino también superior al orden de la naturaleza. No designa, empero, exclusivamente un orden divino, pues hay que tener presente que dentro del orden humano se concibe la coexistencia de las facultades naturales con la gracia sobrenatural. Pero designa algo que tiene una fuente divina o, como escribe Blondel, algo que "procediendo de una condescendencia gratuita de Dios, eleva a la criatura inteligente a un estado que no puede ser ni realizado, ni merecido, ni siquiera concebido expresamente por ninguna otra fuerza *natural,* pues se trata de la comunicación de la íntima vida divina, *secretum Regis,* de una verdad impenetrable a toda visión filosófica, de un bien superior a toda aspiración de la voluntad" (Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire,* s.v. "Surnaturel", 8ª ed., 1960, pág. 1075, nota). Las dificultades surgidas a consecuencias de la radicación de lo sobrenatural en lo divino y en lo humano se solucionan mediante una serie de distinciones. Entre ellas destaca la que se propone entre don relativamente sobrenatural y don absolutamente sobrenatural. El primero es considerado como algo que aunque, a diferencia de lo natural, no es derivado necesariamente de una esencia, no va más allá del orden del conjunto de la naturaleza. El segundo es el que está por encima de toda naturaleza creada y supone una participación especial en la propia bondad divina. El don relativamente sobrenatural es llamado también don preternatural.

En el artículo "Surnaturel", del *Dictionnaire de théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann [tomo XIV, 2, col. 2849-2859), A. Michel propone la siguiente definición formal de 'sobrenatural': es "lo que con relación a la naturaleza trasciende de sus elementos esenciales, de sus actividades y pasividades naturales, de sus exigencias, de su mérito natural, pero no de su capacidad obediencial y perfectible". Por eso lo sobrenatural puede perfeccionar lo natural. Las divisiones que pueden establecerse en el concepto de sobrenatural son (de acuerdo con Garrigou-Lagrange) las siguientes: I. Lo sobrenatural substancial (increado, absoluto). II. Lo sobrenatural accidental (creado, participado). Dentro de este último se distinguen: (1) Lo sobrenatural *simpliciter* (o absoluto propiamente dicho) y (2) Lo sobrenatural *secundum quid,* es decir, por comparación, preternatural o sobrenatural relativo (como los dones de la justicia original: inmortalidad condicionada del cuerpo, lo maravilloso diabólico, etc.). A su vez, lo sobrenatural *secundum quid* se subdivide en (1a) sobrenatural *quoad substantiam* (influencia de la causa formal, como la gracia, los sacramentos, etc.) y (2a) sobrenatural *quoad modum* (influencia de las causas extrínsecas, que pueden ser: influencia de la causa final, como en los actos naturales producidos por la caridad; influencia de la causa eficiente, como en los milagros y profecías, etc.) (A. Michel, *loc. cit.,* col. 2853).

Muchos racionalistas y prácticamente todos los naturalistas (por ejemplo, John Dewey) rechazan la noción de sobrenatural, la cual, a su entender, no designa ninguna realidad. Otros autores entienden 'sobrenatural' en un sentido muy amplio, más cercano al sentido antiguo de lo supracósmico que al sentido teológico de *supernaturalis.* Entre los últimos figura Santayana, al usar el concepto de sobrenaturalismo como designando una cierta concepción del mundo distinta de la naturalista y de la romántica.

J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel,* 1904. — H. Ligeard, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel,* 1908. — A. Landgraf, "Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik", *Scholastik,* IV (1929). — L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* 1931. — J. Oman, *The Natural and the Supernatural,* 1931. — A. Verrière, *Le Surnaturel en nous et le peché originel,* 1934. — J. B. S. Haldane y Arnold Lunn, *Science and the Supernatural,* 1935. — Shirley Jackson Case, *The Origins of Christian Supernaturalism,* 1946. — H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques,* 1946. — J. Alfaro, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554),* 1952. — Giovanni de Crescenzo, *Naturalismo e ipotesi metafisica. Il ritorno del sovvranaturale,* 1962.

Un antiguo y vasto tratado sobre lo sobrenatural es el de Juan Martínez de Ripalda, S. J. (nac. Pamplona: 1594-1648), *De ente supernaturali,* 3 vols. (I. 1643; II. 1645; III. 1648), nueva ed., 6 vols., 1871-1872.

SOBRE-SER. Si hay algo que sea más allá de cuanto es, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, como decía Platón del Bien (*Rep.,* VI), este algo no será propiamente un "algo" ni tampoco una substancia o un ser, sino un sobre-ser, sobre-ente, ὑπερούσιος. Tal sucede, según Plotino, con Lo uno (VÉASE), el cual no es ninguno de los seres y es anterior a todos los seres (*Enn.,* III, viii, 9). Lo Uno trasciende todo ser, pues no es ninguno de los seres, ni tampoco los seres en conjunto. Gracias a ello, lo Uno puede ser principio de todos los seres; no podría serlo si fuera algo de lo principiado. La anterioridad radical de lo Uno hace que no haya ninguna unidad anterior a él. Lo Uno no es ni siquiera "plenitud de ser", κόρος; es anterior a esta plenitud y la trasciende, estando por encima de ella.

Análogamente, el Pseudo-Dionisio manifestaba que el nombre del "Ser"

trasciende a todo ser (*De div. nom.*, 816 B), y que la Causa trascendente de todo lo inteligible no tiene ella misma nada de inteligible (*Theol. myst.*, 1045 D). El Supremo Ser, lo Uno perfecto, Dios, es, en suma, "sobresente" y "sobresencial".

La idea del Ser absoluto, de lo Uno, de Dios, etc. como trascendiendo todo ser, es propia no solamente de la mística y de la llamada "teología negativa", sino, en rigor, de toda concepción de Dios como un verdadero absoluto (véase ABSOLUTO). En efecto, sólo a lo que está de algún modo religado a otra cosa, o depende de otra cosa, le corresponde el ser. Debe advertirse que no todas las filosofías en las cuales interviene la noción de absoluto están de acuerdo en que lo Absoluto trasciende todo ser. Sólo las filosofías, o las teologías, para las cuales lo Absoluto es un principio distinto de lo principiado e infinitamente superior a lo principiado, pueden afirmar que hay un "sobre-ser". El idealismo absoluto, que admite asimismo un Absoluto, no puede concebir a éste como un "sobre-ser" justamente porque lo Absoluto, lejos de estar desligado de todo, es la relación de todo con todo.

SOCINIANISMO. El hecho de que durante los siglos XVII y XVIII muchos deístas, librepensadores (VÉASE) y racionalistas —especialmente en Francia e Inglaterra— fueran acusados de socinianismo, nos lleva a decir unas palabras sobre las doctrinas fundamentales de esta tendencia.

Se trata de una tendencia religiosa fundada por dos reformadores italianos: Lelio Sozzini [Laelius Socinus] (1525-1562) y su sobrino Fausto Sozzini [Faustus Socinus] (1539-1604). Esta tendencia se difundió al principio especialmente en Polonia, pero con la expulsión de los socinianos de dicho país (1638) pasó al Occidente. Después de atravesar una serie de etapas y modificaciones, el socinianismo ofreció varias características definidas, las cuales se expresan principalmente en el llamado Catecismo de Racow, publicado en polaco en 1605 y en latín en 1609. Los socinianos admitían la revelación bíblica y aun interpretaban la Biblia literalmente. Pero como consideraban que esta interpretación era materia de juicio privado y no de la autoridad, surgieron muy pronto en ellos rasgos racionalistas que hicieron del socinianismo una peculiar combinación de reformismo luterano y humanismo renacentista y moderno. Desde el punto de vista dogmático, las tesis capitales de los socinianos eran las siguientes: negación del dogma de la Trinidad (por tanto, unitarismo); consiguiente negación de la divinidad de Jesús (considerado como un hombre deificado que sirvió de mediador a Dios), concepción del hombre como ser *naturalmente* bueno. Esta última concepción y la del rechazo de la interpretación de la Biblia por la autoridad eclesiástica influyeron sobre los rasgos optimistas y naturalistas del deísmo (v.) y del librepensamiento inglés del siglo XVII.

Obras de los socinianos en *Bibliotheca Fratrum polonorum quos unitarios vocant*, 5 vols., 1656 y sigs., ed. A. Wiazowaty. — Véase O. Fock, *Det Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes*, 2 vols., 1847. — H. J. McLachlam, *Socinianism in Seventeenth Century England*, 1951. — G. Pioli, *Fausto Socino*, 1952.

SOCIOLOGÍA. En la jerarquía de las ciencias propuesta por Comte (VÉASE; véase también CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]), la sociología —término introducido y propagado por el mencionado filósofo— ocupa la cima (de la "pirámide"), lo cual equivale a decir que es al mismo tiempo la ciencia superior y la menos perfecta, es decir, en la idea de Comte, la que, por ser más concretos sus objetos, ha llegado con más retraso que las otras a alcanzar el grado de la "positividad". La fase positiva de la Humanidad comienza con la conversión de la sociología en ciencia positiva y en esta conversión se halla expresado el grado culminante de la evolución intelectual. Pero la sociología no es, según Comte, más que una física social, lo cual no equivale a una reducción de la sociología a otras ciencias más fundamentales, pues la sociología considera sus objetos de un modo distinto, como totalidades orgánicas y no como elementos arbitrariamente desintegrables. El naturalismo de la sociología de Comte no impide el reconocimiento de la peculiaridad de una ciencia que tiene de común con las otras el carácter de lo positivo, pero que se diferencia de ellas por el método tanto como por constituir el paso a la religión de la Humanidad, fundada en una teoría del orden, en una estática social que investiga los fenómenos de la sociedad en su coexistencia y no, como la dinámica social, en su progreso, desenvolvimiento o sucesión. En el propósito de Comte, la sociología abarca, por consiguiente y en última instancia, el conjunto de las ciencias del espíritu e implica, en tanto que dinámica social o física social dinámica, una filosofía de la historia, que explica la progresiva positivización del saber y con él la Humanidad.

La fundación de la sociología por Comte no supone que no hubiera consideraciones sociológicas en filósofos anteriores, pero representa el reconocimiento de la peculiaridad de un objeto —la sociedad— que exige ser tratado según métodos apropiados. Dichas consideraciones se refieren sobre todo a las teorías del Derecho, del Estado y de la sociedad que se han sucedido principalmente a partir del Renacimiento y que han atendido a los hechos sociales en su origen, causas, formas y desenvolvimiento. Mas, como dice Simmel, "las exigencias que suele formular la ciencia de la sociología no son sino la prolongación y el reflejo teórico del poder práctico que han alcanzado en el siglo XIX las masas frente a los intereses del individuo", y por eso la sociología, en cuanto tal, existe solamente desde la época en que Comte forjó su nombre y sus postulados esenciales. El predominio de la naturaleza social sobre la individual ha hecho posible el afán de comprender esta naturaleza, tanto presente como pasada, desde el punto de vista de dicho predominio y, por lo tanto, ha hecho posible la sociología misma en cuanto ciencia.

La sociología es definida generalmente como la ciencia de la sociedad y de sus múltiples manifestaciones, pero semejante definición no puede agotar por su misma indeterminación y vaguedad el contenido total de esta ciencia. La sociedad es, en efecto, tratada por otras diversas disciplinas y, en general, toda ciencia del hombre tiene que habérselas como uno de sus objetos con el estudio de la naturaleza y de las formas sociales en cuanto maneras de manifestarse el hombre. Si se pretende, pues, otorgar autonomía a la sociología será pre-

ciso delimitar su objeto de un modo preciso y riguroso, de tal forma que, sin desconocer las esenciales conexiones que la unen con las demás ciencias, pueda ser considerada como una disciplina no susceptible de ser fácilmente sustituida por ninguna otra investigación.

La respuesta a la pregunta por la naturaleza de la sociología ha sido hasta el presente el resultado principal de las diversas tendencias sociológicas que han adoptado, desde Comte hasta el presente, numerosas formas al parecer mutuamente irreductibles. Prescindiendo de la multiplicidad de los matices y atendiendo solamente a sus rasgos más generales pueden reducirse a cuatro orientaciones: (1) La sociología naturalista que, al concebir la sociedad como un hecho natural, aspira a tratarla con los medios y los métodos propios de las ciencias de la naturaleza. (2) La sociología científico-espiritual, que atiende sobre todo al hecho de la sociedad como una forma del espíritu objetivo y que la investiga de acuerdo con los métodos de las ciencias del espíritu. (3) La sociología material, que estudia preferentemente la sociedad como contenido, es decir, la sociedad en sus elementos concretos. (4) La sociología formal, que atiende particular o totalmente a las formas de "socialización", que extrae de los contenidos de los hechos sociales las formas de la relación de los individuos entre sí, de los grupos sociales entre sí y de los individuos con respecto al grupo social.

Ahora bien, estas direcciones no se presentan casi nunca con toda su pureza. Por un lado, la sociología naturalista se combina frecuentemente con la consideración formal y la material; por otro, la sociología material o formal puede ser alternativamente científico-espiritual o naturalista. Finalmente, la sociología como ciencia del espíritu estudia tanto el aspecto material como el formal de la sociedad. Por otro lado, existen esfuerzos de síntesis entre estas corrientes opuestas, direcciones que procuran integrar el naturalismo con la consideración científico-espiritual o el estudio concreto con la investigación formal. Así, Scheler establece que el concepto genérico de sociología queda determinado mediante dos notas. En primer lugar, esta ciencia trata sólo de reglas, tipos y, en lo posible, de leyes. En segundo lugar, "analiza todo el inmenso contenido, subjetivo y objetivo, de la vida humana, y lo estudia tanto descriptiva como causalmente, pero exclusivamente desde el punto de vista de su determinación *efectiva*". La sociología puede dividirse, según Scheler, en dos estudios diferentes y a la vez complementarios: la sociología cultural, que estudia los hechos humanos en donde la intención se dirige hacia un fin ideal, y la sociología real, que estudia los hechos dirigidos hacia un fin real. La primera tiene como base una teoría del espíritu humano; la segunda, una teoría de los impulsos humanos. La sociología cultural se subdivide en una sociología del saber, que estudia las relaciones entre el saber y la sociedad y que se aplica a cada uno de los tipos fundamentales del saber (saber de salvación o sociología de la religión; saber culto o sociología de la filosofía y de la metafísica; saber de dominio o tecnológico, o sociología de la ciencia positiva y de la técnica). La sociología real, en cambio, se aplica a las infraestructuras de la vida humana.

Tal esfuerzo de síntesis de los diversos aspectos que puede abarcar la ciencia sociológica y que conduce, en última instancia, al establecimiento de una "suprema ley del orden de sucesión de la actuación de los factores ideales y reales determinantes del contenido de la vida total de los grupos humanos", procura integrar en su seno las orientaciones parciales apuntadas, tanto las que han atendido exclusivamente a los contenidos como las que se han fijado únicamente en lo formal, tanto las que se han propuesto reducir la sociología a una ciencia natural como las que, partiendo de bases científico-espirituales, han llegado finalmente a descuidar la base impulsiva de los hechos sociológicos. La sociología naturalista es defendida, sobre todo, con diversos matices en las derivaciones del positivismo, especialmente por Spencer y Durkheim, así como en parte en la sociología marxista, que basa el estudio sociológico en la constancia del factor real de la lucha de clases. En general, toda afirmación de un factor real (clase, raza, factores geográficos) como determinante de la historia entra dentro de la tendencia naturalista, que puede ser indistintamente mecánica u orgánica y que se vincula generalmente con la sociología real o concreta. Por el contrario, la sociología científico-espiritual se inclina casi siempre a la consideración formal. Esta última es representada con todas sus consecuencias por Simmel, quien, al pretender definir el objeto de la sociología, advierte que no puede ser pura y simplemente la sociedad, que es tratada por otras ciencias, y propone convertirla en un "estudio de las formas de socialización", de tal manera que la diferencia entre la sociología y las demás ciencias histórico-sociales no consista en su objeto, sino en el modo de considerarlo. La sociología sería respecto a la sociedad lo que la geometría respecto a los cuerpos, y determinaría, "como teoría del ser social en la humanidad", lo que es realmente sociedad, "como la geometría determina lo que constituye la espacialidad de las cosas espaciales". La sociología estaría entonces con las restantes ciencias sociales "en la relación en que está la geometría con las ciencias físico-químicas de la materia". En este sentido han investigado la sociología Leopold von Wiese y, en parte, Alfred Vierkandt. Sin embargo, la consideración formalista ha sido progresivamente abandonada por un estudio de la realidad social en cuanto tal realidad, aproximándose, por un lado, a la dirección científico-espiritual, y, por otro, a la integración realizada por Scheler. Dentro de estas nuevas tendencias se perfilan a su vez diversas orientaciones que tienden, como en Othmar Spann, a un "universalismo", es decir, a una acentuación del carácter orgánico de lo social en cuanto manifestación del espíritu, o que se inclinan a un nuevo individualismo que, sin negar lo orgánico, no pretende desconocer tampoco la importancia del factor individual en la formación de los hechos sociales.

Durante las últimas décadas se ha ido produciendo una división de la idea de la sociología sensiblemente parecida a la que ha experimentado la idea de la psicología (VÉASE). Por un lado, en efecto, se ha seguido desarrollando lo que podría llamarse la macrosociología, basada en un cierto sistema previo de ideas sociológicas dentro del cual procuran explicarse los hechos. Por otro lado, se ha des-

arrollado lo que puede llamarse la microsociologia, atenta al estudio de grupos sociales dados y generalmente limitados (la limitación puede referirse al tamaño de una comunidad o a una determinada clase o grupo social o a un período delimitado de un proceso histórico o a ciertos rasgos de comportamiento de una comunidad — comportamiento respecto a otro grupo, respecto al consumo económico, etc., etc.). La macrosociología suele adherirse a una de las grandes teorías antes señaladas (sociología naturalista, científico-espiritual) o a uno de los grandes sistemas conocidos (Max Weber, Gurvitch, Marx, etc., etc.). La microsociologia, en cambio, aspira a prescindir en lo posible de estructuras teóricas excesivamente amplias. Es común que la microsociologia —íntimamente relacionada con otras disciplinas, tales como la antropología cultural, la sociometría, etc.— utilice métodos que han probado su eficacia en otras ramas científicas (por ejemplo, la estadística), pero no puede decirse que son propiedad exclusiva suya, ya que la macrosociología puede asimismo valerse de tales métodos. La diferencia entre las dos tendencias es más bien una diferencia en el proceso de la teorización: sintético en la macrosociología y analítico en la microsociologia. La integración realizada en parte en las direcciones sociológicas mencionadas en los otros párrafos del presente artículo puede producirse también en lo que toca a los dos tipos de investigación sociológica que hemos mencionado en el presente párrafo.

Naturaleza de la sociología: Celestin Bouglé, *Qu'est-ce-que la Sociologie?*, 1907 (trad. esp.: *¿Qué es la sociología?*, 1945). — H. Oppenheimer, *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber*, 1925. — Alfredo Poviña, *Carácter de la sociología*, 1930. — L. von Wiese, *Philosophie und Soziologie*, 1959 [Erfahrung und Denken, 1]. — Sobre el problema de la naturaleza de la sociología tratan también, naturalmente, la mayor parte de las exposiciones generales luego mencionadas. — Método sociológico: E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologiquc*, 1895 (trad. esp.: *Las reglas del método sociológico*, 1912). — Félix Kaufmann, *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, 1936 (trad. esp.: *Metodología de Jas ciencias sociales*, 1946). — William P. McEwan, *The Problem of Social-Scientific Knowledge*, 1963. — Tratan también del método o métodos en la sociología y en las ciencias sociales algunos de los escritos de la sección siguiente. — Tratados y exposiciones generales de sociología pertenecientes a diversas direcciones (los textos de Comte y Spencer se hallan en las correspondientes bibliografías): Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, 2 vols., 1883. — Émile Durkheim, *Eléments de sociologie*, 1889. — Rene Worms, *Philosophie des sciences sociales* (I. *Object des sciences sociales*. II. *Méthode des sciences sociales*. III. *Conclusions des sciences sociales*), 1903-1907, 2ª ed., 1913-1920 (de este autor también: *La sociologie*, 1893; trad. esp.: *La sociología, su naturaleza, su contenido, sus agregados*, 1925). — Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908 (trad. esp.: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 6 vols., 1927). — Vilfredo Pareto, *Trattato di Soziologia générale*, 1916. — Íd. íd., *Compendio di Soziologia générale*, 1920. — Max Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* (3 vols.); *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftlehre*; *Gesammelte Aufsatze zur Sozial- und Wirtschaftslehre*; *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1921-1924.—Franz Oppenheimer, *System der Soziologie* (I, *Allgemeine Soziologie*. II. *Der Staat*. III. *Theorie der reinen und politischen Oekonomie*. IV. *Abriss einer Sozial- und Wirtschaftschichte Europas*), 7 vols., 1922-1925. — Leopold von Wiese, *Allgemeine Soziologie*, I, 1924; II, 1929. — Íd. íd., *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und sozialen Gebilden der Menschen*, 1933 (del mismo autor hay trad. esp. del libro *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme*, en el volumen *Sociología*, 1932). — Bouglé y Raffault, *Eléments de sociologie*, 2ª ed., 1929. — Adolfo G. Posada, *Principios de sociología*, 1929 (2ª ed., refundida, de los *Principios* de 1908). — Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930 (trad. esp.: *La sociología, ciencia de la realidad*, 1944). — íd. íd., *Einleitung in die Soziologie*, 1931. — Otto Neurath, *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie*, 1931. — Marcel Mauss, *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive*, 1934. — Morris Ginsberg, *Sociology*, 1934 (trad. esp.: *Manual de sociología*, 1942). — Armand Cuvillier, *Introduction à la sociologie*, 1937 (trad. esp.: *Introducción a la sociología*, 1939). — Íd. íd., *Manuel de Sociologie*, 2 vols., 1950. — Georges Gurvitch, *Essais de sociologie*, 1939 (trad. esp.: Las *formas de la sociabilidad*, 1941). — R. M. MacIver, *Foundations of Sociology*, 1939 (trad. esp.: *Sociología*, 1960). — George A. Lundberg, *Foundations of Sociology*, 1939. — José Medina Echavarría, *Sociología: teoría y técnica*, 1941. — Renato Treves, *Sociología y filosofía social*, 1941. — Gilberto Freyre, *Sociología*, 2 vols., 1945. — Alfredo Poviña, *Curso de sociología*, 1945. — Francisco Avala, *Tratado de sociología*, 3 vols., 1947 (I. *Historia de la sociología*. II. *Sistema de la sociología*. III. *Nomenclátor bio-bibliográfico de la sociología*), reimp. en 1 vol. [sin el "Nomenclátor"], 1959. — Íd., íd., *Introducción a las ciencias sociales*, 1952. — Pitirim Sorokin, *Society, Culture and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*, 1947. — Eugène Dupréel, *Sociologie générale*, 1948. — J. Leclerc, *Introduction a la Sociologie*, 1950. — Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie. Vers une sociologie différentielle*, 1950, 2» ed., 1957; 3ª ed., I, 1963. — T. de Athayde, *Introducción a la sociología*, 1951. — G. Berthoul, *Traite de sociologie*, 3 vols., 1949-1954. — P.-J. Bouman, *Soziologie. Bcgrippen en problemen*, 1946. — E. Tierno Galván, *Introducción a la sociología*, 1960. — Luis Recaséns Siches, *Tratado general de sociología*, 1963. — Véase también el *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. A. Vierkandt, 1931, el *Wörterbuch der Soziologie*, ed. W. Bersdorf y F. Bülow, 1955, *A Dictionary of Sociology*, 1944, ed. H. P. Fairchild (trad. esp. *Diccionario de sociología*, trad. y rev. por T. Muñoz, T. Medina Echavarría, j. Calvo, 1949, 2" ed., 1960), y *Handbuch der Soziologie*, I, 1955, ed. W. Hellpach, H. Maus *ct al.* — Para la relación entre sociología y filosofía: É. Durkheim, *Sociologie ct philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Sociología y filosofía*, 1951). — Para la sociología de la historia y de la cultura: P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. Einleitung und kritische Uebersicht*, 1897, 4» ed., 1922. — Alfred Wefer, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1925 (trad. esp.: *Historia de la cultura*, 1941). Hay 2ª ed. alemana ampliada, 1950. — Véase también la bibliografía de SPENGLER y TOYNBEE. — Crítica de la sociología: S. Landshut, *Kritik der Soziologie, Freiheit und Gleichheit als Ursprungproblem der Soziologie*, 1929. — Sobre la cantidad en sociología: S. C. Dudd. *Dimensions of Society. A Quantitative Systematics for the Social Sciences*,

1942. — Para la sociología del saber véase la bibliografía de los artículos IDEOLOGÍA y SABER. — Historia de la sociología, y especialmente sociología contemporánea: Varios autores, *La Sociologie au XXe siècle*, 2 vols., 1948, ed. Gurvith y W. E. Moore (I. *Les grands problèmes de la sociologie*. II. *Les études sociologiques dans les différents pays*). — Alfredo Poviña, *Historia y lógica de la sociología*, 1941. — Pitirim A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, 1928. — H. E. Barnes y H. Becker, *Historia del pensamiento social* (trad. esp., 1945, de la obra original aparecida en 1938). — José Medina Echavarría, *Panorama de la sociología contemporánea*, 1940. — Véase también el tomo I del mencionado *Tratado* de F. Ayala. — Sobre la sociedad, y la doctrina y filosofía de la sociedad véase: S. Jankélévitch, *Nature et Société*, 1906. — O. Spann, *Gesellschaftslehre*, 1923 (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad*, 1933). — A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, 1923 (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad y de la historia*, 1934). — R. Michels, *Soziologie als Gesellschaftswissenschaft*, 1926. — Henri Bergson, Les *deux sources de la morale et de la religión*, 1932 (trad. esp.: Las *dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, 1934 (trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad*, 1953). — Werner Ziegenfuss, *Versuch über das Wesen der Gesellschaft*, 1935. — José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 1939. — Id., íd., *El hombre y la gente*, 1957. — Hans Kelsen, *Society and Nature*, 1943 (trad. esp.: *Sociedad y Naturaleza*, 1945). — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*. I. *The Age of Plato*, II. *The High Tide of Prophecy, Hegel and Marx*, 1945, 3ª ed., 1957 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1958). — P. Chauchard, *Sociétés animales, société humaine*, 1956 (trad. esp.: *Sociedades animales, sociedades humanas*, 1960). — Richard Rudner, *Philosophy of Social Science*, 1964. — B. de Jouvenel, M. García Pelayo *et al.*, arts. sobre la noción de sociedad en las tradiciones francesa, anglo-americana, italiana, española, en *Revue Internationale de Philosophie*, XV (1961), 17-41. — También K. R. Popper, *op. cit. supra*. — Concepto de saciedad en distintos autores: Baxa: *Gessellschaftslehre von Pinto bis Nietzsche*, 1927. Paul Vogel, *Hegels Gesellschaftslehre und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx. Engels und Lasalle*, 1925 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 59-63). — Para sociología marxista, véase MARXISMO.

SÓCRATES (470/469-399 antes de J. C.) nac. en Atenas, fue hijo de un escultor, Sofronisco, y de una comadrona, Faenarete (Cfr. Diógenes Laercio, II, 18 sigs.). Este último hecho fue mencionado por Sócrates, según parece, numerosas veces, relacionándolo con su pretensión de ser el comadrón de las ideas, el especialista en la mayéutica, μαιευτική τέχνη, intelectual. Sirvió en varias guerras y se distinguió en las batallas de Potidea (432), Delio (424) y Anfípolis (422). Amigo de Aritias y de Alcibíades (amistad que fue muy criticada), reunió pronto una buena cantidad de fieles discípulos, entre los cuales se distinguieron Platón, Jenofonte, Antístenes, Arístipo y Euclides de Megara, varios de ellos fundadores de las llamadas escuelas socráticas. Otros discípulos y oyentes han sido mencionados en el artículo Socráticos (VÉASE). Considerado con frecuencia como uno de los sofistas (v.), y especialmente como interesado en sustituir los antiguos dioses oficiales por nuevos dioses, se atrajo pronto numerosos enemigos. Aristófanes lo caricaturizó en varias de sus comedias, en particular en *Las Nubes*, pero el poeta no fue ni mucho menos el más encarnizado de sus adversarios. Más se destacaron al respecto los que dieron estado oficial a los cargos murmurados contra Sócrates de corrupción de la juventud y de impiedad, ἀσέβεια —el grave, y frecuente, cargo que se hacía en la época—: Melito, Anito y Licón. En 399 Sócrates fue condenado a beber la cicuta. Aunque se le propuso huir de la prisión, no aceptó el ofrecimiento y prefirió hacer culminar con una muerte libremente aceptada una vida que había estado constantemente dirigida a dar a entender a los hombres que la filosofía no es una especulación sobre el mundo *añadida* a las otras actividades humanas, sino un modo de *ser* de la vida por el cual es preciso, cuando convenga, sacrificarla. Sócrates no escribió nada y, al revés de otros filósofos (como dice Diógenes Laercio), no se movió de su ciudad natal excepto para sus servicios como soldado. Su actividad constante consistió en charlar en las plazas de Atenas con cuantos quisieran buscarse a sí mismos y encontrar la fuente de la virtud. Su habilidad consistía en persuadir y disuadir (Diog. L., II, 29); su método no era la exposición, sino el diálogo y, sobre todo, la interrogación.

La figura de Sócrates es muy compleja; tanto ella como sus doctrinas han sido objeto de numerosos debates. Las diversas fuentes directas por las cuales conocemos a ambas (principalmente las de la comedia ática, de Platón y de Jenofonte) no permiten formarse una imagen completamente clara del filósofo. Lo que le ha sido añadido (especialmente por Platón) y lo que le ha sido quitado son asuntos aún muy discutidos; la figura de Sócrates sigue siendo, pues, como indica Olof Gigon, un problema para nosotros. Con el fin de no dejar escapar nada esencial de ella procederemos primero a presentar la personalidad y la obra de Sócrates en la forma más tradicional y que mayor influencia ha ejercido sobre las posteriores doctrinas e ideales de vida, y daremos luego una información esquemática sobre lo que se ha llamado *la cuestión socrática*. En esta última sección nos referiremos a *las* figuras de Sócrates. El propósito de la misma no es sólo el de aportar sobre Sócrates mayor información histórica, sino también el de equilibrar por la mención de los aspectos cuestionables el inevitable dogmatismo de la primera presentación.

Sócrates aparece ante todo no como un hombre que ofrece una nueva doctrina cosmológica al modo de los pensadores de Jonia, de Heráclito o de los pluralistas, o que se presta a debatir todas las materias, como los sofistas, sino como un hombre que ataca dondequiera toda doctrina que no tenga por objeto único examinar el bien y el mal. Las controversias con los cosmólogos y con los sofistas no constituyen, empero, un desprecio de la filosofía; representan una oposición a seguir filosofando dentro del engreimiento, la satisfacción y la suficiencia. La sabiduría se resume, ante todo, en una limitación; Sócrates se descubre, por boca del oráculo de Delfos, el más sabio de todos los hombres justamente porque es el único que sabe que no sabe nada. Los cosmólogos y los sofistas habían pretendido poseer muchos saberes; olvidaban, según Sócrates, que el único saber fundamental es el que sigue

el imperativo: "Conócete a ti mismo." Desde ese punto de vista es fácil establecer una clara línea divisoria entre el subjetivismo sofístico y el subjetivismo socrático. Según los sofistas, el sujeto humano es un espejo de la realidad; siendo ésta multiforme, el espejo lo es del mismo modo. Según Sócrates, el sujeto humano es el centro de toda inquisición; como ésta se reduce a una sola ingente cuestión —"conocer el bien"—, el sujeto tiene una sola realidad. Si se sigue hablando de saber, habrá, pues, que entender éste en otro *sentido;* con Sócrates cambia, en efecto, la *dirección* del pensamiento. Se trata de conocer ante todo qué debe conocer el hombre para conseguir la felicidad, la cual es primordialmente felicidad interior, no goce de las cosas externas, las cuales no son en principio eliminadas, sino, por así decirlo, suspendidas. En último término, puede preguntarse por la Naturaleza siempre que se tenga presente que este saber es vano si no va dirigido a iluminar la realidad del hombre. Y como la realidad del hombre es para Sócrates de carácter moral, la cuestión moral, y no la cosmológica o la epistemológica, se sitúa en el centro de la filosofía.

La irritación causada por Sócrates en muchos hombres de su tiempo podía ser debida a que veían en él el destructor de ciertas creencias tradicionales. Pero se debió sobre todo a que Sócrates intervenía en aquella zona donde los hombres más se resisten a la intervención: en su propia vida. Por medio de sus constantes interrogaciones Sócrates hacía surgir dondequiera lo que antes parecía no existir: un problema. De hecho, toda su obra se dirigió al descubrimiento de problemas más bien que a la busca de soluciones. El problema hacía desvanecerse los falsos saberes, las ignorancias encubiertas, las inauténticas satisfacciones. Mas para descubrir problemas se necesita hacer funcionar continuamente el razonamiento. Sócrates aceptó esta necesidad; más aun, la convirtió en una de sus máximas virtudes. Por este motivo, la virtud y la razón no son para Sócrates contradictorias. Todo lo contrario, uno de los rasgos más salientes de su doctrina es la equiparación del saber y de la virtud. La única condición que puede imponerse al primero es que sea auténtico; tan pronto como esta condición quede cumplida se descubrirá que el conocimiento conduce a la vida virtuosa y, viceversa, que ésta no es posible sin conocimiento. Cierto que esta racionalización socrática de la virtud y del bien no deja de ofrecer algunas dificultades. En algunos momentos decisivos de la vida de Sócrates no fue la razón la que lo guio, sino su demonio interior, el cual le indicaba, al modo de una conciencia moral (VÉASE), los límites de sus acciones. Pero en términos generales puede decirse que sin el constante razonar el descubrimiento de lo que es justo, bueno y virtuoso sería imposible. De ahí el papel fundamental que desempeña en Sócrates la definición (v.), de la cual es considerado como el inventor. Es un procedimiento que a veces consigue su objetivo — el de precisar lo que es aquello de que se trata. Pero es también un procedimiento que muestra con frecuencia lo difícil que es llevar a producir definiciones. Por lo tanto, más bien que de definición se trata muchas veces en Sócrates de empleo de la dialéctica (v.). Sin ésta no se podría confundir al adversario, pero sin confundir al adversario no podría hacerse con él lo que Sócrates ante todo se proponía: iluminarlo, extraer de su alma, por medio de preguntas, lo que el alma ya sabía, bien que con un saber oscuro e incierto. De este modo puede verdaderamente enseñarse la virtud; imponer la virtud mediante la ley, mostrarla mediante el ejemplo son cosas recomendables, y aun necesarias, pero no suficientes: la virtud debe aparecer como el resultado de una busca racional infatigable en el curso de la cual el hombre se va adentrando en sí mismo a medida que va desechando toda vana curiosidad.

Hemos indicado al comienzo que la imagen que se ha presentado de Sócrates no es siempre clara. Es el momento ahora de referirnos a las más importantes interpretaciones que se han dado acerca de su persona y su obra.

Ya las tres fuentes más directas que tenemos de Sócrates difieren en muchos respectos. La imagen que ofrece Platón en sus diálogos (especialmente en los primeros, donde parece haber reproducido con mayor fidelidad las conversaciones socráticas) es considerada por muchos como la más justa, pero se ha subrayado que en ciertas ocasiones es excesivamente idealizada. La imagen que ofrece Jenofonte (especialmente en los *Memorabilia*) contiene muchos elementos coincidentes con los de Platón, pero muchos otros distintos. Tal imagen sigue siendo la de un sabio enteramente volcado sobre la identificación de la virtud con el saber. Pero la figura de Sócrates que se desprende de ella es considerablemente menos atractiva que la platónica; hay en ella bastantes rasgos que pueden considerarse hasta vulgares. La imagen de Aristófanes es caricaturesca, pero se ha advertido que debe de haber alguna verdad en ella, pues de lo contrario los asistentes a las representaciones de *Las Nubes* no hubieran siquiera reconocido en ella a Sócrates. Se plantea, pues, un problema relativo al grado de veracidad que cabe atribuir a cada una de estas fuentes.

Las discusiones al respecto entre historiadores y filósofos han girado en la mayor parte de los casos en torno a las imágenes de Platón y Jenofonte. Las opiniones son muy variadas. Algunos autores (como A. Döring y en parte V. Brochard) se han inclinado por el Sócrates jenofóntico. Otros (como A. E. Taylor y J. Burnet) se han manifestado decididos partidarios del Sócrates platónico y han declarado que la imagen aristofánica es la caricatura de algo noble que sólo Platón captó adecuadamente. Con ello se deshace, al entender de dichos autores, la frecuente objeción de que ni Aristófanes ni Platón podían describir una completa falsedad sin correr el riesgo de perder su reputación literaria. Otros (como K. Joël) manifiestan que la imagen jenofóntica es de origen cínico, y que el ideal del sabio socrático pintado por Jenofonte es casi equivalente al ideal del sabio dado por Antístenes. Otros (como Antonio Tovar) señalan que hay verdad tanto en la imagen platónica como en la jenofóntica: Sócrates fue un genio en el cual se dieron las más violentas contradicciones. Otros (como A.-H. Chroust) consideran que el Sócrates literario (platónico y jenofóntico) es una figura legendaria creada en el cur-

so de abundantes discusiones, especialmente de carácter político. Es difícil decidirse por una interpretación determinada. Contribuye, además, a la confusión el hecho de que Sócrates haya podido dar origen a tan diversas formas de pensamiento como el platónico, el cínico y el megárico (por no hablar de las posteriores escuelas que reclamaron a Sócrates como antecesor suyo). Una de las grandes cuestiones debatidas es la mayor o menos proporción de intelectualismo y de racionalismo en la figura y en la doctrina de Sócrates. Esta proporción es escasa en la interpretación jencfóntica (donde Sócrates se acerca al tipo de hombre práctico y prudente) y máxima en la interpretación platónica (donde Sócrates aparece como un "intelectualista"). Observemos que algunos ataques modernos contra Sócrates se han basado en la interpretación segunda. Así, Nietzsche (el cual, por lo demás, sentía por Sócrates una innegable fascinación) consideró al filósofo como el "sepulturero" de una gran metafísica emprendida por los presocráticos, especialmente por Anaximandro y Anaxágoras. Con ello se convirtió Sócrates, según Nietzsche, en el racionalizador y, por consiguiente, en el destructor — el destructor del mito en favor de la razón.

Varios autores han defendido opiniones eclécticas: es el caso de H. Maier. Otros han mantenido tesis sugestivas, pero de muy difícil defensa. Entre ellos mencionamos, a modo de ejemplo, a A. D. Winspear y T. Silverberg. Según estos autores hay un "Sócrates humano y real" que ninguna de las fuentes clásicas reproduce exactamente. Tal "Sócrates auténtico" fue en sus primeros tiempos un partidario de la escuela de Anaxágoras y, por lo tanto, un amigo del "saber experimental". Pobre artesano perteneciente a las clases menos distinguidas de la sociedad ateniense, este Sócrates se fue elevando hasta hacerse amigo de los principales miembros de la oligarquía (se casó con una mujer de la familia patricia de Arístides; sirvió en el regimiento hoplita de Alcibíades, regimiento cuyo ingreso era limitado a las tres órdenes más ricas del Estado). Con ello se modificaron sus opiniones; de un escepticismo completo acerca de la sociedad tradicional pasó a un completo optimismo de que tal sociedad podía ser regenerada mediante la acentuación del valor de sus principales elementos. De ahí las tendencias antidemocráticas, su relación con la dictadura de los Treinta (uno de los cuales fue Critias, familiar de Platón), su defensa del "idealismo". Su condenación podría entonces explicarse como una consecuencia de tales relaciones políticas. Estas tesis, aunque tocan algunos aspectos reales de la cuestión socrática, tienen, empero, el inconveniente subrayado antes de que ofrecen el flanco a varios previsibles ataques; por ejemplo, el que consiste en preguntar qué conexión podría establecerse entonces entre el "Sócrates real y humano" y la influencia intelectual ejercida por el filósofo sobre tipos tan *diversos* de hombres.

Junto a las interpretaciones indicadas hay otras que se refieren a las actividades filosóficas de Sócrates. Según R. C. Lodge, estas actividades fueron tres, y cada una de ellas ha dado lugar a una distinta interpretación: la actividad crítica, según la cual Sócrates se limitó a preguntar y a analizar, sin pretender dar soluciones; la actividad ética, según la cual Sócrates se interesó primordialmente por la virtud; y la actividad epistemológica o metafísica, según la cual Sócrates fue el inventor de la definición y "el apóstol del conocimiento racional *a priori*". En los primeros diálogos de Platón predomina la descripción de las dos primeras actividades; en los últimos, la de la tercera. Pero todas ellas parecen estar presentes en todos los diálogos, revelando con ello en Platón la triple intención de describir el Sócrates histórico, idealizarlo y prolongarlo.

A. E. Chaignet, *La vie de Socrate*, 1868. — Antonio Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele*, 1871. — Alfred Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 vols., 1874. — Georges Sorel, *Le procés de Socrate*, 1889. — Karl Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 vols., 1893-1901. — C. Piat, *Socrate*, 1900. — P. Landormy, *Socrate*, 1900. — Giuseppe Zuccante, *Intorno alle fonti della dottrina di Socrate*, 1902. — Id. íd., *Intorno al principio informatore e al método della filosofia di Socrate*, 1902. — R. von Pöhlmann, "Sokratische Studien" (*Sitzungsberichte der bayr. Ak. der Wiss.*, 1906). — G. Chantillon, *Socrate*, 1907. — J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum*, 1908. — F. Lettich, *Cenni sulla filosofia di Socrate*, 1908. — A. Lasson, *Sokrates und die Sophisten*, 1909. — R. Richter, *Sokrates und die Sophisten* (en la colección *Grosse Denker*, ed. E. von Áster, t. I, 1911; trad. esp.: "Sócrates y los sofistas", Colección *Los grandes pensadores*, t. I, 1925). — A. E. Taylor, *Varia Socrática. First series*, 1911. — Victor Brochard, "L'oeuvre de Socrate" (en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. Delbos; trad. esp. en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940). — H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913. — A. Busse, *Sokrates*, 1914. — Eugéne Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platón*, 1922. — A. E. Taylor, *Sócrates*, 1933 (trad. esp., *El pensamiento de Sócrates*, 1961 [Breviarios, 161]). — Arthur Kenyon Rogers, *The Socratic Problem*, 1933. — Helmut Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1934. — A.-J. Festugière, *Socrate*, 1934 (trad. esp., *Sócrates*, 1943). — E. Edelstein, *Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*, 1935. — A. D. Winspear y T. Silverberg, *Who was Sócrates?*, 1939. — G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, 1939. — Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, 1942. — Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, 1945 (trad. esp.: *La muerte de Sócrates*, 1960). — Olof Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 1947. — Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, 1947, 2ª ed., 1955. — Nik Almber, *Kring Sokrates' Personlighet. En psychologisk Studie*, 1948. — V. de Magalhaes-Vilhena, *Le probléme de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platón*, 1952. — Id., íd., *Socrate et la légende platonicienne*, 1952 [ambos con abundante bibliografía]. — Jean Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, 1953. — G. Librizzi, *La morale di Socrate*, 1954. — R. Mondolfo, *Sócrates*, 1957, 2ª ed., 1959 [serie "Filósofos", Nº 1, ed. Vicente Fatone]. — Anton-Hermann Chroust, *Sócrates: Man and Myth*, 1957. — Micheline Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, 1957 (trad. esp.: *S. y la conciencia del hombre*, 1958). — Helmut Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1959. — B. Waldenfels, *Das sokratische Fragen (Aporia, Elenchos, Anamnesis)*, 1961. —

A. Vloemans, *Sokrates*, 1963 [Helden van de geest, 23].

Del *Grundriss*, de Zeller (v.) se ha traducido al esp. la parte relativa a Sócrates en el tomo: *Sócrates y los sofistas*, 1955. — Artículo de J. Stenzel sobre Sócrates (Sokrates) en Pauly-Wissowa.

Selección de textos sobre el "problema socrático" por H. Spiegelberg y B. Q. Morgan en el volumen titulado *The Socratic Enigma*, 1962.

SOCRÁTICOS. En un sentido muy amplio son considerados como socráticos los discípulos y muchos de los oyentes de Sócrates. En la lista dada por H. Maier (*Sokrates*, 1913, págs. 499-628), los socráticos en este sentido amplio son: Platón, Antístenes, Esquino, Jenofonte, Euclides, Arístipo, Fedón, Critón, Critóbulo, Simias, Jerefón, Carmides, Eutidemo, Menexeno, Teeteto, Glaucón, Apolodoro, Jerécrates, Aristodemo, Hermógenes, Teages, Ctesipo, Teodoto, Epigeno, Diodoro, Sócrates el joven, Alcibíades, Critias e Isócrates (algunos de estos socráticos, como es notorio, dan títulos a diálogos de Platón). En un sentido más estricto se llaman socráticos a los más fieles y más conocidos discípulos de Sócrates: Platón, Antístenes, Jenofonte, Euclides, Arístipo, Fedón, Critón, Carmides, Eutidemo, Teeteto, Critias — agregándole Alcibíades si consideramos la fascinación ejercida sobre él por el maestro a que Platón se refiere en *El Banquete.* En un sentido todavía más estricto se llaman socráticos a los que, basándose en las enseñanzas de Sócrates, y especialmente en la doctrina de la identificación de la virtud y el conocimiento, fundaron escuelas de filosofía, las llamadas *escuelas socráticas.* En este último sentido es usado generalmente el término 'socráticos' por los historiadores de la filosofía cuando hablan de las siguientes escuelas socráticas: los megáricos (v.) (incluyendo los élico-erétricos) los cínicos (v.) (por lo menos el antiguo cinismo), y los cirenaicos (v.). Esta última acepción tiene el inconveniente de dejar fuera del socratismo a filósofos que no pertenecieron a ninguna de las citadas escuelas: por ejemplo, a Platón o a Jenofonte. Esto se resuelve por lo común considerando a Platón como socrático en la primera fase de su pensamiento y como "un pensador independiente" en las fases posteriores, y a Jenofonte como uno de los llamados "socráticos en general" (Ueberweg). Algunos autores (O. Dittrich) agregan a las escuelas socráticas citadas la llamada *escuela popular-filosófica*, que está representada por Jenofonte, Critón, Critóbulo, Jerefón, Jerécrates, Euditemo, Teages y otros.

El problema de la extensión que quepa dar al vocablo 'socratismo' (aun referido exclusivamente al mundo griego clásico y principios del helenístico, y prescindiendo de expresiones tales como 'el socratismo de Kierkegaard', 'el socratismo cristiano de Gabriel Marcel') es sumamente complejo no sólo porque no tenemos todavía una imagen precisa del llamado Sócrates histórico, sino también porque no es fácil encontrar —excepto en la citada base de la identificación de la virtud con el conocimiento— muchos elementos comunes en las opiniones de los "socráticos". Por este motivo es más plausible considerar el socratismo como una "actitud" que implica tomar a Sócrates como modelo de sabio más bien que como autor de ciertas doctrinas filosóficas.

SOFISMA o falacia se llama a una refutación aparente, φαινομενὸς ἔλεγχος refutación sofística, σοφιστικὸς ἔλεγχος y también a un silogismo aparente, φαινομενος συλλογισμός o silogismo sofístico, σοφιστικος συλλογισμός, mediante los cuales se quiere defender algo falso y confundir al contrario. A veces se distingue entre sofisma y paralogismo; en el artículo sobre esta última noción nos hemos referido a varias distinciones propuestas. Lo usual, sin embargo, es usar los términos 'sofisma', 'paralogismo' y 'falacia' en el mismo sentido. Siguiendo esta última tendencia incluimos en el presente artículo todos los géneros de "argumentos aparentes".

Aristóteles fue el primero en presentar una lista de sofismas en su escrito *Sobre las refutaciones sofísticas* (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, *De Sophisticis elenchis*), el cual es considerado como un apéndice de los *Tópicos.* El Estagirita indica que hay dos clases de argumentos: unos verdaderos, y otros que no lo son aunque lo parecen. Estos últimos son los sofismas o refutaciones sofísticas. A su vez éstas se dividen en dos clases: las refutaciones sofísticas que dependen del lenguaje usado, οἱ παρὰ τὴν λέξιν, o *fallaciae in dictione, y* las refutaciones sofísticas que no dependen del lenguaje usado, οἱ ἔξω τῆς λέξεως, o *fallaciae extra dictionem (De Soph. El.*, 4, 165 b 23). Las primeras pueden llamarse también *lingüísticas;* las segundas, *extralingüísticas.*

Los sofismas lingüísticos tienen las causas siguientes: la homonomía o equivocación, ὁμωνυμία, la anfibolía, ἀμφιβολία, la falsa conjunción, σύνθεσις, la falsa disyunción o separación, διαίρεσις, la falsa acentuación, προσῳδία y la falsa forma de expresión, σχῆμα λέξεως. Las definiremos brevemente. La *homonomía* o *equivocación* equivale a la ambigüedad de un término. Por ejemplo: "Los males son bienes, pues las cosas que deben ser son bienes, y los males deben ser", donde hay ambigüedad en el uso de 'deber ser'. De la *anfibolía* hemos tratado ya en otro lugar. La *falsa conjunción* (llamada también *composición*) es la reunión errónea de términos, la cual depende a veces de los signos de puntuación. Ejemplo: "Un hombre puede andar cuando está sentado" en vez de "Un hombre puede andar, cuando está sentado". La *falsa disyunción* (llamada también *división* o *separación*) es la separación errónea de términos. Ejemplo: "Cinco es dos y es tres" en vez de "Cinco es dos y tres". La falsa acentuación es la errónea acentuación de términos. Ejemplo: "Tomo cerveza" en vez de "Tomó cerveza" o viceversa. La *falsa forma de expresión* (o *figura de dicción*) es la expresión de algo distinto por la misma forma. Ejemplo: "cortante" usado como sustantivo por analogía con "amante", que *puede* ser usado como sustantivo.

Los sofismas extralingüísticos tienen las causas siguientes: falsa ecuación del sujeto y el accidente; confusión de lo relativo con lo absoluto; ignorancia del argumento; ignorancia del consecuente; petición de principio; confusión de la causa con lo que no es causa, y reunión de varias cuestiones en una. Los definiremos también brevemente. La *falsa ecuación,* llamada también *sofisma del accidente* es la adscripción del atributo de una cosa a cada uno de los accidentes de esta cosa. Ejemplo: "Si Coriseo es otra cosa que un hombre,

es otra cosa que él mismo, pues es un hombre". La confusión de lo relativo con lo absoluto, llamada usualmente A *dicto secundum quid ad dictum simpliciter* es el empleo de una expresión en sentido absoluto a partir de un sentido relativo. Ejemplo: "Si el no ser es objeto de opinión, el no ser es". La *ignorancia del argumento* o *Ignoratio elenchi* se produce cuando no se define lo que es la prueba o la refutación y se deja escapar algo en su definición. Ejemplo: "La misma cosa es a la vez doble y no doble, porque dos es el doble de uno y no es el doble de tres". La *ignorancia del consecuente* es la conversión falsa del consecuente. Ejemplo: dado que se supone "Si A es, B necesariamente es", se afirma "Si B es, A necesariamente es". Este sofisma surge con frecuencia a consecuencia de inferencias erróneas de la percepción sensible. La *petición de principio* o *petitio principii* tiene varias formas, que han sido estudiadas por Aristóteles en otras partes del *Organon.* Así, en *An. Pr.*, II 16, 64 a 28 sigs. indica que tal sofisma surge cuando se quiere probar lo que no es evidente por sí mismo mediante ello mismo; hay que distinguir, pues, entre la petición de principio y la construcción de silogismos en los cuales la premisa es menos conocida o igualmente conocida que la conclusión y en los cuales se establece el antecedente por medio del consecuente. En *Top.*, VIH 13, 162 b y 31 sigs. Aristóteles considera los cinco casos siguientes de petición de principio: (1) la postulación de lo mismo que se quiere demostrar; (2) la postulación umversalmente de lo que debe demostrarse particularmente; (3) la postulación particularmente de lo que se quiere demostrar umversalmente; (4) la postulación de un problema después de haberlo dividido en partes, y (5) la postulación de una de dos proposiciones que se implican mutuamente. Todas estas formas son muy corrientes y casi todas se basan en la pretensión de probar una proposición a base de premisas que deberían ser probadas mediante la misma proposición. La *confusión de la causa con lo que no es causa,* más conocida con los nombres de Non *causa pro causa y Post hoc propter hoc,* consiste en tomar como causa un antecedente. Ejemplo: "El alma y la vida no son la misma cosa. Pues si la generación es contraria a la corrupción, una forma particular de generación será contraria a una forma particular de corrupción. Pero la muerte es una forma particular de corrupción y la muerte es contraria a la vida. Por consiguiente, la vida es una generación. Y como esto es imposible, alma y vida no son la misma cosa." La *reunión de varias cuestiones en una sola* equivale a dar una sola respuesta a lo que exige más de una. Ejemplo: "¿Son todas las cosas buenas o malas?", cuestión sofística, pues hay cosas buenas y cosas malas.

Aristóteles señala que muchos de los sofismas apuntados pueden reducirse a la *ignoratio elenchi (De Soph. El,* 6, 168 a 18). Por otro lado, la anterior clasificación no es —ni pretende ser— exhaustiva, pues el propio Aristóteles ha mencionado otros argumentos aparentes en diversas partes de sus obras. Para completar la información sobre este punto, mencionaremos a continuación otros cinco sofismas muy usuales.

El *cambio de noción* o *transposición a otro género,* más conocido bajo la transcripción griega *metabasis eis allo genos,* μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Consiste fundamentalmente en lo que en el lenguaje ordinario se llama "hablar de otra cosa", y se produce cuando, consciente o inconscientemente, se toma un término en un significado distinto por pertenecer a una clase diferente de aquella en que se había entendido primariamente.

El *sofisma del cuarto término o quaternio terminorum,* que consiste en usar el término medio en la premisa mayor de un silogismo con una significación distinta de la que tiene el mismo término en la premisa menor o viceversa. En este silogismo se desobedece, pues, la regla de que debe haber un solo término medio.

El *sorites,* de que ya hemos hablado en el artículo a él dedicado.

El *sofisma de negar el antecedente* de un condicional. Ejemplo: "Si Ivan es ruso, entonces Ivan es inteligente. Ivan no es ruso. Ivan no es inteligente".

El *sofisma de afirmar el consecuente de un condicional.* Ejemplo: "Si Ivan es ruso, entonces Ivan es inteligente. Ivan es inteligente. Ivan es ruso."

Para el sofisma llamado de la "razón perezosa", véase RAZÓN (Tipos DE).

Casi todos los textos de lógica tratan de la noción de sofisma (o falacia) y de diversas clases de sofismas. — Véase los artículos ARGUMENTO y RAZONAMIENTO; además: W. Ward Fearnside y W. B. Holther, *Fallacy; the Counterfeit of Argument,* 1959. — Para el uso y significación de 'sofisma' en Platón: Rosamond K. Sprague, *Plato's Use of Fallacy: A Study of the* Euthydemus *and Some other Dialogues,* 1962.

SOFISTAS. *I. Concepto y problema.* La sofística puede entenderse de dos modos: como un particular movimiento intelectual que surgió primeramente en Grecia en el siglo V antes de J. C., y como una constante posible en la historia y en la vida humanas. En el primer caso, la sofística tiene características bien precisas: los sofistas eran los sabios, los "maestros del saber" que, en virtud de una crisis del espíritu griego —la primera crisis de la filosofía—, aparecieron y proliferaron en Grecia, convirtiendo, según el clásico esquema de Windelband, el período cosmológico en antropológico. Cierto es que, según el propio Windelband reconoce, "la investigación de la filosofía natural había preparado tal viraje, por cuanto en parte abandonó, después de su evolución inicial y creadora, los temas generales de la cosmología para desembocar en una serie de problemas de carácter especial". Pero la aparición de los sofistas tiene otras causas además de la evolución interna del pensamiento helénico. Ante todo, "causas históricas": se descubre un nuevo mundo en Oriente, se forma una conciencia 'nacional" o "común", irrumpen las masas en la vida pública. Esta irrupción condiciona el predominio de ciertos saberes —estudio del hombre, de la sociedad, de la educación— que de vagas intuiciones se convierten en ciencias precisas. De ahí la necesidad de convencer y especialmente de refutar, necesidad que acaba sobreponiéndose al afán de verdad y al deseo de forjar racionalmente un universo armónico. Antes de la sofística, la filosofía era especulación solitaria e inclusive desdeñosa; el intelectual era el hombre en soledad, que monologaba o a lo sumo dialogaba. Con la sofística aparece el filó-

sofo como hombre en sociedad, que en vez de meditar o de dialogar, discute. No quiere esto decir ni mucho menos que haya de darse a la sofística un carácter exclusivamente peyorativo; la sofística descubre realidades que sin la crisis hubiesen permanecido ocultas. Lo que encuentra el hombre ante sí no es tanto el universo como la realidad humana, pero una realidad inestable y por ello problemática. Esta seriedad de la sofística vale sobre todo para aquellos sofistas que han sido auténticamente "creadores" — Protágoras, Pródico, Hipias, tal vez Gorgias; si no hubiera habido gravedad en su discusión no habría sido posible la continua polémica que Sócrates y Platón sostuvieron contra ellos. La sofística coincidió así por lo menos con los demás caracteres de esta crisis histórica y espiritual: el desvío de lo heroico y la tendencia a lo humano que la evolución de la tragedia nos conserva; la aparición de la comedia y del realismo antiheroico; un conservadurismo opuesto a toda novedad y, a la vez, un desmedido afán de utopía. La ciencia y la filosofía se hicieron entonces lo que nunca habían sido hasta entonces: populares. Mas esta popularidad era muy distinta de la que adquirió la filosofía cuando en otra crisis histórica —la del final del mundo antiguo— se hizo paulatinamente —en los estoicos y en los neoplatónicos sobre todo— una religión. La popularidad de la sofística era, más que la popularidad de la ciencia misma, la del que la poseía: el intelectual se convirtió de este modo en una fuerza social. De ahí se derivaba el uso y el abuso de la retórica, de la elocuencia y de la enseñanza de estas artes por encima de los saberes propiamente dichos. El sofista hacía, además, algo escandaloso para su época: enseñar por remuneración. El hecho de que la sofística sea la expresión de una crisis más bien que el resultado de la evolución interna de un pensamiento se revela cuando se considera que, más que el problema de la esencia del ser, se planteaba el problema de un conocimiento válido de la Naturaleza, de una verdad en la que pudiera confiar el hombre. Y este problema se transformó bien pronto: a la pregunta por un saber universalmente válido se sobrepuso inmediatamente la pregunta por una ley umversalmente válida. El hombre desconfiaba de la eternidad de la ley; advertía que la ley es cosa humana; por lo tanto, precaria y transitoria. La sofística ha nacido, en suma, de una desconfianza moral.

Si luego la sofística ha degenerado, si de ella se ha derivado inclusive la acepción del sofisma como un razonamiento incorrecto, formulado *con conciencia de su falsedad,* es porque se ha olvidado la gravedad de la crisis por la cual surgió y el hecho de que fuera, como ocurre siempre, un decidido intento de superar esta crisis. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la sofística pertenece a la época mencionada; retóricos como Dion de Prusa y Flavio Filóstrato, del siglo II después de J. C., que se limitaron a mostrar una preocupación retórica y a defender el "aticismo" frente al "orientalismo" no puede decirse, sin muchas reservas, que pertenecen al movimiento sofístico. Con esto ponemos de relieve que los términos 'sofistas' y 'sofística' deben ser empleados primariamente en un sentido "histórico", es decir, debe circunscribirse su significación a momentos determinados en la historia intelectual de Occidente, y en particular a un cierto momento determinado en la historia de la cultura griega.

Secundariamente, sin embargo, los términos en cuestión pueden emplearse —siempre que se advierta previamente al lector acerca de tal uso como designación de una "constante" (VÉASE) en el curso del pensamiento humano. Este es el significado que Spengler ha dado a 'sofística' al proponer una comparación entre los sofistas griegos del siglo V antes de J. C. y los enciclopedistas franceses del siglo XVIII. Por lo demás, no es menester adoptar la específica morfología cultural que propone Spengler con el fin de tratar la sofística como una constante cultural. Basta traer a colación otros ejemplos en la historia (y no sólo la de "Occidente") en los cuales se manifiesta una tendencia marcada a anteponer argumentos a las doctrinas sobre las cuales se argumenta. En este sentido, 'sofística' designa la actitud de quienes buscan ante todo el triunfo dialéctico sobre el interlocutor, o el adversario, sin cuidarse de si, al alcanzar semejante triunfo, han defendido o no una tesis que se supone "verdadera" o "plausible". Uno de tales ejemplos se halla en la historia de la filosofía china, con la escuela llamada a veces "los dialécticos" (Hui Shi y Kung-Sun Lung en particular) o también "la escuela de los Nombres" (*Ming chia*) y "la escuela de las Formas y de los Nombres" (*Hsing Ming Chia*). De esta escuela sabemos principalmente por el contenido del capítulo 33 de Chuang tse (VÉASE). Los miembros de la misma presentaban tesis tales como "Hay plumas en un huevo", "El ojo no ve", "La sombra de un pájaro que vuela, no vuela", etc., etc. Interesantes son especialmente tesis como "Un perro habría podido ser llamado 'un cordero' " (donde se manifiesta un nominalismo lingüístico) y 'Si se saca de un bastón cada día la mitad de él, no desaparecerá en una miríada de años" (que recuerda las paradojas de Zenón). Según se indica en Chuang tse, era característico de "los dialécticos" considerar como la mayor victoria la derrota del contrincante, ganándole la partida por medio de argucias. Naturalmente, Chuang tse (o el autor del citado capítulo 33) se oponía a este modo de pensar, diciendo que es comparable a la incesante actividad del mosquito, pero que no conduce a ninguna parte. "Es como silenciar un eco mediante un grito, o emprender una carrera con la sombra" (véase lista de "paradojas" y "sofismas" de la "Escuela de los Nombres" en Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy,* trad. D. Bodge, t. I, 1952, págs. 192-220).

II. El nombre 'sofista'. Aun en la época considerada como clásica de la sofística, el vocablo 'sofista' (σοφιστής) no fue siempre usado con el significado que hoy le atribuimos: Esto se desprende de los textos que se refieren a los sofistas (Cfr. Platón, *Ap.,* 19-29; *Meno,* 76 A sigs.; *Prot.,* 317 B — 328 B; *Gorgias* 482 E sigs.; *Rep.,* I 336 B sigs.; *Theait,* 151 S — 152 A. 166 D sigs.; *Soph.,* 231 D; *Leg.,* 889 E; Aristóteles, *Met.,* Γ 1007 b 18; *Rhet.,* III 24, 1402 a 23; *Soph.* El., 34, 183 b 36; Diog. Laerc., IX, 50 sigs.; Aristides, *Orat.,* 46; Plutarco, *Tem.,2;* Jenofonte, *Mem.,* I, 1,11; Filóstrato, *Vita Soph.,* V, 19; Sexto Emp., *Pyrr. Hyp.,* I, 216 sigs. y *Adv. Math.,* VII, 65, 69, 389, entre otros). En Aristides se dice explícitamente que Solón, Pi-

tágoras, Sócrates, los erísticos, los dialécticos y hasta el propio Platón fueron llamados *sofistas,* sin contar con que Androción, discípulo de Isócrates, es autor de un escrito titulado *Sócrates, sofista.* Por eso Arístides planteó el problema de cómo habría que llamar a los sofistas si Sócrates es calificado de sofista. Esto se debe —indica— a que 'sofista' fue durante mucho tiempo un "nombre común" o "genérico". Sólo en Platón parece haberse dado, pues, un sentido claramente peyorativo del término, sentido reforzado por Aristóteles al escribir que la sofística es una sabiduría aparente, φαινομενὴ σοφία. Ahora bien, esta significación es más "filosófica" que "general". Desde el punto de vista "general" parece razonable atenerse a la significación que dio Plutarco a 'sofista' al afirmar que fueron llamados *sofistas* los que mezclaron la doctrina de la habilidad política con el arte de la elocuencia, y trasladaron su profesión —o "praxis"— del ejercicio al discurso.

Ahora bien, tanto el punto de vista general como el estrictamente filosófico constituyen dos extremos entre los cuales tiene lugar una efectiva evolución histórica de los significados de 'sofista'. Así lo ha reconocido Mario Untersteiner en la "Nota sulla parola 'Sofista'" publicada como introducción a su edición y traducción de textos sofísticos (Cfr. bibliografía). Seguiremos en este párrafo al mencionado autor, que ha proporcionado al respecto datos muy iluminanativos. Según el mismo, los momentos principales de la evolución en la significación de 'sofistas' dentro de la historia de la cultura griega son los cuatro siguientes. (1) Surge ante todo el concepto de sabio o "sapiente" como una afirmación de la individualidad, especialmente acusada en la época de la colonización. (2) Tiene lugar luego el tránsito del concepto de sabio como hombre de experiencia y recursos al concepto de sabio como personalidad dotada de riqueza espiritual y no sólo de capacidades determinadas para resolver ciertas situaciones. De ello arranca el carácter excepcional del saber propiamente dicho a que se ha referido W. Jaeger en *Paideia* (tomo I). (3) Dentro de este contexto se inserta el término σοφιστής en tanto que hombre que σοφίζεσθαι, es decir, que ejerce la actividad de un σοφιστής. La voz media (usada en forma pasiva por Hesiodo, 649, pues la forma activa —dice Untersteiner— fue usada sólo en la época helenística) se halla en Teognis, 19, significando tanto comunicación como posesión de la sabiduría (según hizo observar oportunamente Bertini en su artículo "Della varia fortuna della parola 'sofista'", en *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino,* IX [1873-1874], págs. 850-66). En todo caso, el término adquiere cada vez más el significado de 'poseedor de un saber universal', y se aplica con particular justeza a Pitágoras y a los pitagóricos. (4) En el *Symp.,* 208 C, de Platón, σοφιστής designa literalmente el sabio, el conocedor de lo universal (Cfr., en cambio, además de los textos antes aducidos, *Rep.,* VI para una significación claramente peyorativa). Constituye un problema a la vez histórico, filosófico y semántico el determinar de qué modo el significado laudatorio de 'sofista' pasó a un significado peyorativo, especialmente en la obra de Platón. Untersteiner advierte que la evolución de 'sofista' hacia un significado claramente peyorativo tiene varias causas y no solamente la que es aducida por lo común en las historias de la filosofía (la reacción socrático-platónica contra el movimiento sofístico). Entre estas causas pueden mencionarse distinciones que en los comienzos tenían un aspecto aparentemente sólo literario — como la distinción, propuesta por Damasio (un contemporáneo de Gorgias), entre el poeta y el sofista en su obra Περί ποιητῶν καὶ σοφιστῶν , equivalente a una distinción entre el poeta y el prosista. Por la misma época Diógenes de Apolonia llamaba σοφισταί a los jónicos, a diferencia de los φιλόσοφοι. A ello se agregó la contraposición entre el sano sentido común y la artificiosidad, entre la busca seria de la verdad y el juego intelectual. Los primeros rasgos fueron considerados propios de los sabios; los segundos, de los sofistas.

Agreguemos que, no obstante el sentido peyorativo del nombre 'sofista' derivado de Platón y Aristóteles, el sentido de dicho nombre como maestro o sabio persistió hasta el final del mundo antiguo, especialmente dentro de las escuelas filosóficas organizadas para la enseñanza. Según F. Henry (*apud* Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter,* 1948, XI, 3), en el siglo IV de nuestra era se daba el título de σοφιστής al jefe de una escuela, dándose el nombre de ῥήτωρ *(orator)* a los que seguían al jefe.

III. Grupos de sofistas y tipos de sofística. La mayor parte de las definiciones de [I] se refieren a los sofistas que hoy son considerados como principales representantes de la tendencia: Protágoras, Pródico, Hipias, Gorgias, Trasímaco, Calicles, Antifón, Polo, Critias, de los cuales suelen destacarse siempre los cuatro primeros. Sin embargo, no siempre los historiadores y filósofos han colocado a los sofistas conocidos en un grupo único. Schleiermacher (*Geschichte der Philosophie,* 1839, ed. Ritter, págs. 71 sigs.) habló de dos tipos de sofistica: la heracliteana y la pitagórica. Ritter *(Geschichte,* Libro IV) incluyó entre los sofistas a Leucipo y a Demócrito; ambos —argüía el historiador— se opusieron —como el resto de los sofistas— al "verdadero espíritu de la filosofía". Hermann *(apud* Zeller, I, 2ª ed., 799) distribuyó la sofística en tres grupos: la eleática, la heraclítea y la abderita. Los historiadores de principios del XIX tendieron, por lo general, a considerar la sofística en un sentido muy amplio. Esta tendencia fue ya rechazada por Zeller *(loc. cit.),* quien consideró a los sofistas como formando un grupo único bien determinado y excluyó de ellos (como hacemos nosotros) al resto de los presocráticos. La orientación de Zeller ha sido continuada por la mayor parte de los historiadores. Pero dentro de esta concepción más restringida de la sofística se han propuesto varias agrupaciones. Así, Ueberweg habla de las diferencias entre "sofistas anteriores" (Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico y los llamados *sofistas creadores) y* los "sofistas posteriores" (que comprenden las figuras menores: Polo, Trasímaco, Calicles, Antifón). Th. Gomperz *(Geschichte,* I, cap. V) no establece propiamente una clasificación, pero trata a Protágoras y a Gorgias separadamente, como "figuras principales", de modo que el resto puede ser considerado como "grupo secundario". M. C. Nahm (*Selectionsfrom Early Greek Philosophy,* 1950, 3ª ed.,

págs. 220 y sigs.) divide a los sofistas en "sofistas de la cultura" (Protágoras, Gorgias) y "sofistas de la erística" (Trasímaco, Calicles, Critias). Algunos autores distinguen entre "sofistas educadores" y "sofistas retóricos". Eugène Dupréel (Cfr. libro citado en la bibliografía) ha negado que los cuatro grandes sofistas (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias) puedan tratarse como un grupo único; al entender de dicho autor, cada uno de ellos posee una doctrina original, irreductible a la de los demás sofistas.

Hermann Roller, *Die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Platons Zeit und ihr Einfluss auf Beredsamkeit und Philosophie*, 1832. — W. G. F. Roscher, *De historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis*, 1838. — Valat, "Essai historique sur les sophistes grecs" (*L'Investigateur*, Setiembre, Noviembre, Diciembre de 1859). — Theodor Gomperz, "Die griechischen Sophisten" *Deutsches Jahrbuch*, VII (1863). — H. Sidgwick, "The Sophists", *Journal of Philology*, IV (1872), 288-307; V (1873), 66-80. — W. Bethe, *Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst*, 1873. — E. Schnippel, *Die Hauptepochen in der Entwicklung des Erkenntnisproblems. I. Die Widerlegung der sophistischen Erkenntnistheorie im Platonischen Theätet*, 1874. — Th. Funk-Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, 1879. — A. Chiapelli, "Per la storia délia sofistica greca" *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III (1890), 1-21. — A. Lasson, *Sokrates und die Sophisten*, 1909. — Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik, das Bildungsideal des ε λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhundertes*, 1912. — G. Saitta, *L'illuminismo délia sofisticagreca*, 1938. — Del *Grundriss* de Zeller (VÉASE) se ha trad. al esp. la parte relativa a los sofistas en el tomo: *Sócrates y los sofistas*, 1955. — Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithèse im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, 1945 [Cuaderno 1 de los "Schwerizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft", bajo la dirección de Bernard Wyss y otros]. — Véase también la bibliografía de los artículos GORGIAS, HIPPIAS, PRÓDICO, PROTÁGORAS. — Para ediciones críticas de textos (aparte Diels-Kranz), véase Eugène Dupréel, *Les sophistes (Protágoras, Gorgias, Prodicus, Hippias)*, 1947. — M. Untersteiner, *I sofisti. Testimonianze e Frammenti*, 2 vols., 1949.

SOLGER (KARL WILHELM FERDINAND) (1780-1819) nac. en Schwedt (Uckermart), profesor desde 1809 en la Universidad de Frankfurt (Oder) y desde 1811 en la Universidad de Berlín (de la cual fue rector durante los años 1814-1815), representó en su estética las concepciones fundamentales del idealismo postkantiano. Ahora bien, frente a la insistencia de algunos autores idealistas en la unidad de todo en el seno del Absoluto, Solger destacó de continuo el incesante juego entre lo limitado y lo ilimitado, entre las formas visibles y el mundo inteligible. Este juego da varios resultados. Por un lado, pone de relieve la insuficiencia e insignificancia de lo visible frente a lo inteligible. Por otro lado, destaca que la contemplación estética, aunque permite una visión de la Idea, es ilusoria. De ahí la necesidad de comprender dos conceptos que desempeñan un papel fundamental en la estética de Solger: el de tragedia y el de ironía. La tragedia se hace patente en el reconocimiento del dualismo de los dos reinos; la ironía (que es ironía trágica) se manifiesta desde el instante en que el hombre reconoce que la comprensión de todo es equivalente a la destrucción de todo. La ironía no es, empero, para Solger, el fundamento de la imaginación: es la base del reconocimiento de la realidad.

Obras: *Sophokles' Tragödien*, 1808. — *De explicatione ellipsium in lingua graeca*, 1811. — *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, •2 vols., 1815, reed. R. Kurtz, 1907 *(E. Cuatro conversaciones sobre lo helio y el arte)*. — *Philosophische Gespräche*, 1817 *(Conversaciones filosóficas)*.— Obras postumas: *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. L. Tieck y F. von Raumer, 2 vols., 1826. — *Vorlesungen über Aesthetik*, ed. K. W. L. Heyse, 1829 *(Lecciones sobre estética)*. — Correspondencia con Tieck, ed. Matenko, 1932. — Véase J. Heller, *Solgers Philosophie der ironischen Dialektik*, 1928 (Dis.). — W. Linden, *Solger und Hegel*, 1938 (Dis.).

SOLIPSISMO. El idealismo subjetivo gnoseológico, que reduce todos los objetos, como objetos de conocimiento, a contenidos de conciencia, y el idealismo metafísico, que niega la existencia o, mejor dicho, la subsistencia, del mundo externo, conducen al solipsismo. Éste puede definirse como la radicalización del subjetivismo, como la teoría —a la vez gnoseológica y metafísica— según la cual la conciencia a la que se reduce todo lo existente es la conciencia propia, mi "yo solo" (*solus ipse*). Lo usual es distinguir, sin embargo, entre el solipsismo gnoseológico, llamado a veces metodológico, y el solipsismo metafísico. El primero es simplemente un momento —lógico— en un proceso que tiene por finalidad principal asentar en un suelo seguro las verdades que deben ser consideradas como principios. En este sentido se dice de la duda metódica de Descartes y, en general, de todo el idealismo gnoseológico moderno, que está fundado en un solipsismo. Sin embargo, no todo lo que R. B. Perry llama la postulación egocéntrica puede ser considerado como de índole solipsista. En rigor, la significación propia de este término comprende casi exclusivamente el solipsismo metafísico, derivado o no del gnoseológico. Este solipsismo puede darse, además, bajo dos formas: o el *ipse* de que se trata es estrictamente individual; o es interindividual o, mejor dicho, universal. Ahora bien, como la interindividualidad o la universalidad del yo no destacan de modo suficiente ese *solus ipse* en que el solipsismo se basa, una nueva reducción de su significado para llegar a un concepto más propio obligan a encuadrar todo solipsismo dentro del solipsismo metafísico basado en la individualidad del yo. Debe advertirse, con todo, que no se puede en modo alguno considerar como solipsista la radicación de toda realidad en "mi vida" en el sentido de Ortega o en el *je mêmes* en el sentido de Heidegger, que son precisamente intentos de absorber, superándolas, las dos posiciones insuficientes del realismo y del idealismo. Así, el solipsismo *stricto sensu* es aquel que queda encerrado en los límites del *solus ipse* sin *posibilidad* de salida al exterior. Por eso el solipsismo es una doctrina aun más radical que el idealismo berkeleyano, el cual salva la existencia de las conciencias singulares en su singularidad y es, en el fondo, un inmaterialismo. El solipsismo extremo y consecuente se halla, por lo tanto, en quienes, como Schuppe y, sobre todo, como Schubert-Soldern, pretenden atenerse de tal modo a la positividad de lo

dado, que lo dado sólo puede serlo a una conciencia, esto es, a la propia. Por lo demás, Schubert-Soldern defendió explícitamente la posición solipsista, por cuanto ésta era, a su entender, la única forma de evitar la afirmación metafísica de la trascendencia.

En otros dos sentidos se ha hablado en el pensamiento contemporáneo de solipsismo. En primer lugar, se ha considerado solipsista cierto momento de la filosofía de Husserl. Aunque éste intenta precisamente superar esta posición, parece que ella es por lo menos un instante necesario en la reducción a la conciencia trascendental. Como señala Joaquin Xirau, aunque "no es posible ya decir *esse est percipi*, dando a la percepción el sentido de la sensación", resulta que "seguimos encerrados en nosotros mismos", y que "la ciencia absoluta constituida en mí y por mí vale sólo para mí" (*La filosofía de Husserl*, 1941, pág. 199). Ahora bien, Husserl soluciona este primer encierro de la conciencia por medio de su teoría de la intersubjetividad monadológica, según la cual la conciencia aparece como algo esencialmente "abierto", y de consiguiente, como algo esencialmente conectado con los demás yoes y con el mundo en una "comunidad trascendental" (véase INTERSUBJETIVO). En segundo lugar, se ha calificado asimismo de solipsista cierto momento en la evolución del pensamiento de Wittgenstein y de algunos de los partidarios del positivismo lógico. En el caso de Wittgenstein se trata de un "solipsismo lingüístico". La solución de este solipsismo ha sido propuesta por varias doctrinas: una de ellas es el fisicalismo (VÉASE); otra es el empleo del modo formal de hablar, en vez del modo material (véase VERIFICACIÓN), lo que hace que las sentencias puedan ser intersubjetivas *desde el comienzo y* pueda traducirse todo enunciado protocolario a un lenguaje intersubjetivo, pero no trascendental.

El solipsismo es entendido también a veces en un sentido moral, como manifestación del egoísmo — y por ello el solipsismo es calificado a veces de egoísmo metafísico. Kant señala que "todas las inclinaciones (que pueden ser reunidas en un sistema tolerable, y cuyo apaciguamiento recibe el nombre de felicidad propia) constituyen el amor a sí mismo (*Selbstsucht: solipsismus*)". Éste se manifiesta en un amor a sí mismo que adopta la forma de la suficiencia (*philautia*) o bien la forma de la arrogancia (*arrogantia*) (Cfr. *K. p. V.*, 129).

Wilhelm Schuppe, *Der Solipsismus*, 1898. — A. Krzesiński, *Une nouvelle philosophie de l'immanence. Exposé et critique de ses postulats*, 1931 [sobre Schuppe y H. Rickert]. — Annibale Pastore, *Il solipsismo*, 1924. — Enrico Castelli, *Idealismo e solipsismo. Saggi critici*, 1933. — E. Castelli, L. Lavelle, M. Heidegger, *et al*, Il *solipsismo. Alterità e comunicazione*, 1950 [de Archivio di filosofia, ed. E. Castelli]. — Andreas Konrad, *Der erkenntnistheoretische Subjektivismus. Geschichte und Kritik. Vol. I: Über die Grenzen der erkenntnistheoretischen Subjektivierung*, 1962. Sobre el llamado solipsismo lingüístico: J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1959).

SOLOVIEV (VLADIMIR), en nuestra transcripción: Solov'év (1853-1900) nació en Moscú y estudió filosofía y ciencias en la Universidad de la misma ciudad. Las conferencias que dio en Moscú como "docente privado" alcanzaron gran resonancia, considerándosele como hombre inspirado y profético. Después de un breve viaje a Egipto, Soloviev regresó a Rusia, enseñando en Moscú y en San Petersburgo hasta 1881, cuando experimentó dificultades por su actitud de clemencia hacia los asesinos del Zar Alejandro II. Gran parte de la actividad de Soloviev fue consagrada a los problemas religiosos y eclesiásticos de la Iglesia ortodoxa rusa en relación con otras Iglesias, especialmente con la de Roma.

Muy influido durante su juventud por el positivismo y luego por el idealismo alemán; situado en la encrucijada del gran debate entre el eslavofilismo y el occidentalismo, Soloviev pasó por cuatro períodos en el curso de su evolución vital y filosófica. El primer período, que podría llamarse *crítico*, se caracteriza por un análisis del empirismo y del racionalismo de Occidente, los cuales rechaza en nombre de una tradición que tiene sus raíces en el eslavofilismo, pero no simplemente para aniquilarlos, sino para sumirlos en una unidad superior, de acuerdo con un esquema dialéctico tripartito que, análogo al de Hegel, es aplicado por Soloviev a toda realidad histórica. El segundo período, considerado como *teosófico*, aspira a una realización de la Sofía o Sabiduría que integre en su seno todos los elementos de las tradiciones anteriores y que sustituya la orientación primitiva hacia las fuerzas personificadas y la orientación racionalista atomizadora, por una tendencia mística "unitotalista". El tercer período, el *teocrático*, esencialmente práctico, es el consagrado a la unión de las dos Iglesias, la ortodoxa y la católica —así como del judaísmo— con vistas a una teocracia universal y libre que sea al mismo tiempo la síntesis de los momentos opuestos de la historia de Occidente. Esta teocracia puede ser organizada bajo la égida del pueblo ruso, pero la "tercera Roma" a que daría lugar semejante organización no debe ser considerada, según Soloviev, como un imperialismo paneslavo, sino simplemente como la inyección de nueva sangre a la historia de Occidente que, a su vez, contribuiría a la unión con toda su tradición histórica. El cuarto período, llamado *apocalíptico*, se caracteriza por una acentuación de la aspiración mística a la unitotalidad, por un esfuerzo destinado a mostrar que ha llegado la época en la cual la Sofía va a encarnar en la humanidad divinizada. Desde el punto de vista más propiamente filosófico, el pensamiento de Soloviev se opone, en todo caso, continuamente tanto al empirismo como al racionalismo de Occidente, a los cuales acusa de disolver, en última instancia, toda verdad. La verdad radica, según Soloviev, en la realidad absoluta, la cual condiciona la verdad del objeto tal como se ofrece al pensamiento y, por consiguiente, la verdad del pensamiento mismo. Mas la captación de semejante verdad no debe buscarse en la abstracción, como el racionalismo propugna, ni en la experiencia externa, como propugna el positivismo y el empirismo, sino en la experiencia interna, que revela a la vez lo absoluto y lo concreto del ser verdaderamente existente. Sólo la aprehensión de esta absoluta verdad puede justificar y fundamentar a la vez la especulación ideal y la ciencia de la realidad del mundo externo. La filosofía de Soloviev, que en muchos

puntos se aproximaba al último período de Schelling, tendía, en el fondo, a una conciliación de las verdades particulares no sólo de la ciencia y de la metafísica, sino también del panteísmo y el teísmo especulativo. Así, Soloviev llegó a considerar la realidad total como un organismo que evoluciona también según un esquema dialéctico que va de la unidad sin contenido ni contradicción a la unidad que supera las contradicciones tras un período de diferenciación y de descomposición. Esto esquema puede aplicarse asimismo a la historia y al individuo, pues en la primera aparece la sucesión del paganismo antiguo, sucedido por el cristianismo que se va disolviendo hasta la Revolución Francesa y que se supera por la nueva teocracia libre del futuro, y en el segundo surge como la ingenuidad de la vida, superada por la contradicción y ésta a su vez por la madurez integral del ser humano. Finalmente, la verdad total es la conseguida cuando el conocimiento integral o absoluto, es decir, la teosofía libre, substituye, integrándolos, los conocimientos unilaterales proporcionados por la religión, la filosofía y la ciencia, del mismo modo que la ética es la que puede unir los términos parciales de la lógica y de la metafísica en un Absoluto al cual puede llamarse propiamente la Humanidad divina.

Obras principales: *Filosofskié natchala tséllnovo znaniá*, 1877 (*Los principios filosóficos del conocimiento integral*). — *Krizis zapadnoy filosofii*, 1874 (*La crisis de la filosofía occidental*). — *Kritika otvlétchénnïj natchal*, 1877 (*Crítica de los principios abstractos*). — *Isíoriá i byduchtschnost' téokratii*, I, 1887 (*Historia y futuro de la teocracia*). — *Russkaá idéá*, 1909 (publicada antes en francés: *L'idée russe*, 1888). — *Opravdanié dobra*, 1897 (*La justificación del bien*). — *Téoretitchéskoi filosofii*, 1S97-1899 (*Filosofía teórica*). — *Povést' ob Antijrísté*, 1900 (*Historias del Anticristo*). — Edición de obras completas: *Sotchinéniá*, 10 vols., 1901-1903 (en trad. esp., *Rusia y la Iglesia espiritual*, 1953). — Véase A. Tumarkin, *Wladimir Solowjew als Philosoph*, 1905. — L. Apostolow, *W. Solovieff*, 1909. — F. Steppuhn, *W. Solovief*, 1910 (Dis.). — Mgr. Michel d'Herbigny, *Un Newman Russe. W. Solovief*, 1911 (trad. esp.: *V. S. El Newman ruso*, 1945). — J. B. Séverac, *W. Solovief*, 1911 (introducción y antología). — E. Trubetskoy, *Mirosozertsanié, V. Solov'éva*, 2 vols., 1913. — E. Radlow, *Solovief*, 1913. — G. Sacke, *Solowjews Geschichtsphilosophie*, 1929. — W. Szylkarski, *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, 1932. — D. Strémooukhoff, *V. Solovieff et son œuvre messianique*, 1935. — Peter P. Zouboff, *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of V. Solovyev*, 1944 (tesis). — P. Muckermann, S. T., W, S., *Zur Begegnung zwischen Russland und abendland*, 1945. — E. Munzer, *Solovyev: Prophet of Russian-Western Unity*, 1956. — Ludolf Müller, *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*, 1956 [Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie, 1].

SOMBART (WERNER) (1863-1941) nació en Ermsleben (Harz, Sajonia). De 1890 a 1906 fue "profesor extraordinario" en Breslau, de 1906 a 1917 profesor en la Escuela Superior de Comercio de Berlín, y desde 1917 a 1931, profesor en la Universidad de Berlín.

Sombart se destacó por sus trabajos sociológicos e históricos, especialmente por sus estudios sobre la evolución del capitalismo. Aunque partió del marxismo, sometió luego éste a crítica desde el punto de vista de la idea de la función económica como "disposición económica". Esta "disposición" es de índole cultural y espiritual, de modo que los desarrollos económicos son fases en la historia de disposiciones espirituales de carácter social. Para Sombart, la sociedad es la unidad de sus propios productos espirituales, manifestados en el Estado, el Derecho, la economía, las creencias religiosas, etc. El estudio de la sociedad se lleva a cabo mediante un método que Sombart ha llamado "nooso-ciológico", similar al "método científico-espiritual".

Los trabajos sociológicos y "nooso-ciológicos" de Sombart culminaron en una antropología filosófica como ciencia del espíritu. Según Sombart, el hombre es un productor espiritual *sui generis*. El hombre no se agota en lo instintivo y en lo natural; su característica es la acción libre en cuanto ser social. Sombart elaboró una serie de tipologías con el fin de determinar las condiciones generales dentro de las cuales puede procederse al estudio de los hechos históricos y como fundamento histórico-cultural.

Escritos principales: *Römische Campagna*, 1888 (*La campiña romana*). — F. *Engels*, 1895. — *Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert*, 1896, 10ª ed. con el título: *Der proletarische Sozialismus (Marxismus)*, 2 vols., 1924, 9» ed., 1920 (*Socialismo y movimiento social en el siglo XIX - El socialismo proletario [Marxismo]*). — *Technik und Wirtschaft*, 1901 (*Técnica y economía*). — *Der moderne Kapitalismus*, 1902, 7» ed., 1928. — *Wirtschaft und Mode*, 1902. — *Das Lebenswerk von K. Marx*, 1909. — *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 1911, 15ª ed., 1924 (*Los judíos y la vida económica*). — *Der Bourgeois*, 1913 (trad. esp.: *El burgués*, 1953). — *Luxus und Kapitalismus*, 1913, 2ª ed., 1922 (trad. esp.: *Lujo y capitalismo*, 1926). — *Die Ordnung des Wirtschaftslebens*, 1924, 2ª ed., 1928 (*El orden de la vida económica*). — *Die drei Nationalökonomien*, 1960. — *Die Zukunft des Kapitalismus*, 1932 (*El futuro del capitalismo*). — *Deutscher Sozialismus*, 1934. — *Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft*, 1938 (*Concepción del mundo, ciencia y economía*). — *Vom Menschen. Versuch einer geiteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938 (*Del hombre. Ensayo de antropología filosófica*).

Véase Arthur Nitsch, *Sombarts Stellung zum Sozialismus*, 1931. — G. A. Gross, *Die wirtschaftstheoretischen Grundlagen des "Modernen Kapitalismus" von S.*, 1931. — W. Engel, *Max Webers und W. Sombarts Lehre von den Wirtschaftsgesetzen*, 1933. — A. Sapori, *W. S. (1863-1941)*, 1944.

SOMNIUM SCIPIONIS. Véase MACROBIO; SUEÑO DE ESCIPIÓN.

SOÑAR, SUEÑO. Entendiendo ahora el soñar y el sueño como el tener sueños mientras se duerme, consideraremos brevemente varios modos de concebir e interpretar el soñar, especialmente en la medida en que el sueño ha planteado problemas a la filosofía.

Con frecuencia se ha considerado el soñar como una "segunda vida" distinta de la vida en estado de vigilia, pero relacionada con ésta de varios modos: como revelación de lo que no se alcanza fuera del sueño, como preanuncio de acontecimientos futuros, etc. De ahí la "interpretación de los sueños" en cuantos sueños proféticos. Desde este punto de vista puede considerarse, por ejemplo, el famoso Sueño de Escipión (VÉASE) o *Somnium Scipionis*.

A veces se ha tomado el sueño como argumento para la duda (VÉASE). El caso más conocido es el de Desear-

tes, cuando utiliza el sueño para poner de relieve que nada puede aceptarse como absolutamente cierto excepto el *Cogito* (véase COGITO, ERGO SUM). En efecto, lo que podemos pensar que es real, podría ser simplemente soñado. Descartes reconoce que las imágenes que se tienen durante el sueño son menos vividas que las que se tienen durante el estado de vigilia. Ello podría establecer una distinción entre la "realidad" y el "mero sueño", pero Descartes manifiesta que no hay indicios suficientes para establecer una clara separación entre lo "real" y lo "soñado", ya que puedo haber sido engañado durante el sueño no menos que durante la vigilia. En cambio, algunos autores, como Hume, que destacan la diferencia en el carácter vivido entre distintas clases de impresiones, no pueden aceptar que las impresiones "meramente soñadas" no puedan distinguirse de las recibidas en el estado de vigilia.

En ocasiones el sueño ha sido considerado como expresión de la vida misma (es el fumoso tema de la "vida es sueño", de Calderón, que tiene muchas manifestaciones en la literatura, tales como el "estar nuestra vida hecha de la sustancia de los sueños", de Shakespeare, etc.). Ello puede entenderse de varios modos. Por una parte, como afirmación de que lo que consideramos real podría muy bien ser un sueño. Por otra parte, como intuición de que la brevedad de la vida hace de ella una sombra, un sueño, una ficción, en contraste con la realidad plena de la "vida perdurable". Luego, como idea de que los hombres son los sueños de Dios en un sentido parecido a como los personajes de ficción son "sueños de los hombres" (Unamuno).

Uno de los problemas que se han suscitado con respecto al sueño en su relación con el estado de vigilia es el de si es posible que haya en el sueño (o los sueños) una continuidad semejante a la que existe, o parece existir, en la vida real. En tal caso se darían "dos vidas" en la misma persona: la de la vigilia y la del sueño, siendo imposible distinguir cuál es la vida "real".

El sueño ha sido investigado por filósofos, psicólogos, fisiólogos, de muy distintas maneras. Entre las modernas teorías sobre el sueño se ha destacado la psicoanalítica, según la cual, *grosso modo*, el sueño es un modo de descargarse de pensamientos y emociones inconscientes reprimidas durante el estado de vigilia. Por eso puede procederse a una "interpretación de los sueños" como la propugnada y practicada por Freud. Recientemente se ha descubierto que hay la posibilidad de que el sueño sea el esfuerzo ejecutado por el cuerpo para liberarse de un tóxico producido por el sistema nervioso central, pero aun en este caso no se elimina totalmente la teoría psicoanalítica o, en general, psicológica del sueño, pues cualquier teoría do este carácter puede muy bien apoyarse en datos fisiológicos o neurofisiológicos e indicar, por ejemplo, que la iniciación química del proceso del sueño es usada como una de las fases en la manifestación de emociones reprimidas.

Una de las posibles teorías sobre el sueño es la de que en el curso del soñar la conciencia queda libre de lo que Bergson (que ha propuesto una de tales teorías) llamaba "la atención a la vida". Por eso en el estado del sueño las actividades psíquicas no están, por decirlo así, "canalizadas" y pueden manifestarse con una libertad que permite combinaciones inconcebibles durante el estado de vigilia.

Se ha investigado también el sueño por medio de un análisis lingüístico de lo que se quiere decir al usar expresiones tales como 'Yo sueño', 'Sé que sueño', etc. Norman Malcolm, que ha consagrado una obra especial al soñar, ha manifestado que no se puede saber que uno está soñando; solamente se puede saber que uno "ha soñado". Nadie, en suma, puede saber que sueña mientras está soñando, de modo que el recordar que uno ha tenido un sueño no puede reducirse a saber que uno ha tenido un sueño, porque previamente sabía que lo ha tenido. En suma, enunciados como 'Soñé esto o lo otro' son siempre, dice Malcolm, "de naturaleza inferencial" (*Dreaming*, 1959, pág. 65).

Historia: L. Binswanger, *Wandlungen in der Auffassung und der Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart,* 1928. — C. von König-Fachsenfeld, *Wandlungen des Traumproblems von der Romantik bis zur Gegenwart,* 1935. — Pedro Meseguer, S. J., *El secreto de los sueños,* 1956. — Obras diversas: Sigmund Freud, *Die Traumdeutung,* 1900. — W. Stekel, *Die Sprache des Traumes,* 1922. — G. Schmied, *Die seelische Innenwelt des Traumlebens,* 1937. — Albert Béguin, *L'âme romantique et le rêve,* 1939. — A. Teillard, *Traumsymbolik. Ein Traumbuch auf tiegenpsychologischer Grundlage,* 1944. — E. Canciellieri, *Psioanalisi del sogno,* 1948. — *Problèmes du reve,* 1958 (Bull. Soc. Franc. de Phil. 51 [1958]: Exposición de Roger Caillois. Discusión de G. Berger, J. d'Ormesson *et al.*). — Norman Colman, *Op., cit., Supra.*

SOREL (GEORGES) (1847-1922) nació en Cherburgo (Manche, Normandía). Estudió la carrera de ingeniero de puentes y caminos y ejerció la profesión durante algunos años. Estuvo empleado asimismo en la "École des Hautes Études", en París, y consagró gran actividad a las cuestiones sociales y políticas. En 1895 fundó la revista *Devenir social,* que se publicó hasta 1897, y colaboró activamente en revistas de tendencia socialista y democrática.

Influido por Nietzsche, en parte por Marx, y luego por Bergson, Sorel negó sucesivamente todas las posiciones políticas y filosóficas a las que se había adherido, al hilo de una crítica de la cultura que, sin embargo, coincidían en gran medida con todas ellas. Ante todo, se dirigió contra el intelectualismo, al cual acusó de hipócrita y burgués, contra la pretensión de llegar a verdades absolutas. No hay, según él, verdad absoluta, pues toda "verdad" es mero instrumento para realizar la acción propuesta, y ello no sólo en la ciencia, sino también y muy especialmente en la moral y en la historia. Las "verdades" son, en realidad, para Sorel, "mitos", pero mitos con los cuales la realidad es doblegada, forzada y conformada. Al mito del intelectualismo burgués opone el mito del sindicalismo revolucionario del proletariado, el mito de la huelga, de la acción directa y de la violencia. Sólo estos mitos son para él auténticos, pues se hallan desprovistos de hipocresía; además, la realización de los mismos permite, según Sorel, conquistar la libertad humana, ahogada por el moralismo y el intelectualismo burgueses. Hay que advertir, de todos modos, que a pesar del combate de Sorel contra lo que Nietzsche llamaba "moralina", resuenan en la obra del pensador francés no pocos acentos "morales" — especialmente si entendemos por éstos el tipo de reflexión

moral de ciertos escritores franceses (por ejemplo, Vauvenargues). Las reflexiones de Sorel ejercieron gran influencia en ciertos movimientos político-sociales de la época, en particular en el fascismo italiano y en una parte del sindicalismo revolucionario.

Obras: *Le procès de Socrate*, 1889. — *La ruine du monde antique*, 1901 (trad. esp.: *La ruina del mundo antiguo*, s/f.). — *Introduction à l'économie moderne*, 1903. — *Réflexions sur la violence*, 1906 (trad. esp.: *Reflexiones sobre la violencia*, 1915). — *Le système historique de Renan*, 1906. — *La décomposition du marxisme*, 1907. — *Les illusions du progrès*, 1908 (trad. esp.: *Las ilusiones del progreso*, s/f. [aprox., 1909]). — *La révolution dreyfusienne*, 1909. — *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, 1919. — Véase M. Ascoli, *G. Sorel*, 1921. — P. Perrin, *Les idées sociales de G. Sorel*, 1925. — Gaëtan Pirou, *G. Sorel (1847-1922)*, 1927. — Michael Freund, *G. Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, 1932. — G. Santonastaso, *G. Sorel*, 1932. — Pierre Ángel, *Essais sur G. Sorel. De la notion de classe à la doctrine de la violence*), 1936. — F. Rossignol, *La pensée de G. Sorel*, 1948. — R. Humphrey, *G. Sorel. Prophet without Honor. A Study in Anti-Intellectualism*, 1951. — J. H. Meisel, *The Génesis of G. Sorel. An Account of His Formative Period followed by a Study of His Influence*, 1951. — Irving Louis Horowitz, *Radicalism and the Revolt against Reason: The Social Théories of G. S.*, 1961. — Georges Goriely, *Le pluralisme dramatique de G. S.*, 1962.

SORITES es: (1) un razonamiento sofístico en el cual se pregunta si un montón, σωρός, de objetos sigue siendo un montón cuando se ha quitado un objeto; al contestarse afirmativamente se quita otro objeto y se formula la misma pregunta hasta llegar a un solo objeto, que no es evidentemente un montón. El problema se reduce entonces a preguntar con cuántos objetos se forma un montón (o, en los sofismas análogos presentados por los megáricos y escépticos, cuántos pelos constituyen una cola de caballo o cuántos cabellos deben quitarse para decir de alguien que es calvo). En el sorites no se tiene en cuenta que el término 'montón' sólo tiene en el lenguaje ordinario una significación vaga (o convencional) a la cual no va unida ninguna determinación cuantitativa.

(2) Asimismo se llama sorites a un polisilogismo abreviado en el cual el atributo de cada proposición componente es el sujeto de la proposición siguiente, siendo idénticos los sujetos de la premisa mayor y de la conclusión. El tipo más corriente de sorites es el expresado en el esquema: A es B; B es C; C es D; luego, A es D. También se define como un polisilogismo abreviado en el cual está sobreentendida la conclusión de cada silogismo, con excepción de la del último. Así, por ejemplo: A es B; C es A; D es *C; E* es *D;* luego, *E* es B.

SORLEY (WILLIAM RITCHIE). Véase HEGELIANISMO.

SOTO (DOMINGO DE) (1494-1560) nac. en Segovia, estudió en las Universidades de Alcalá y París, y profesó durante algún tiempo en la primera de ellas. En 1524 ingresó en la Orden de los Predicadores y en 1532 obtuvo la cátedra de *vísperas* de teología en la Universidad de Salamanca. Desde 1545 hasta 1547 intervino en las deliberaciones del Concilio de Trento. Después de haber sido confesor de Carlos V, regresó a Salamanca en 1550, donde ocupó la cátedra de *prima* de teología. Domingo de Soto escribió numerosas obras: de exégesis bíblica, de teología, de filosofía, y de Derecho. La más influyente de estas obras fue su tratado sobre la justicia y el Derecho, compuesto bajo la inspiración de Santo Tomás de Aquino y alentado por un espíritu análogo al que se encuentra en las conferencias sobre Derecho de Francisco de Vitoria (VÉASE). Entre las obras filosóficas figuran comentarios a las *Summulae* de Pedro Hispano, y a escritos lógicos y físicos del Estagirita. Aunque la orientación general de estos comentarios es tomista, Domingo de Soto se separa, empero, varias veces de la doctrina del Aquinate, en particular respecto a la posición que ocupan ciertos problemas metafísicos. Así ocurre, por ejemplo, con la cuestión de la distinción (VÉASE) real entre la esencia y la existencia, distinción que Soto no estima, como otros tomistas, la base ontológica fundamental del pensamiento del autor de las *Summas*. Entre sus trabajos teológicos destacan las doctrinas de Soto sobre la naturaleza y la gracia; como otros tomistas, Soto afirma la necesidad de que las causas segundas sean movidas por Dios para actuar, pues de lo contrario habría que aceptar la existencia de movimientos surgidos de otras fuentes que la divina, pero ello no quiere decir que Dios sea el autor del mal.

Se destaca hoy la contribución de Domingo de Soto a las cuestiones físicas. En sus comentarios sobre la *Physica* aristotélica Domingo de Soto mostró poseer un conocimiento amplio de la cinemática de los mertonianos (VÉASE), y en particular de los trabajos de Tomás Bradwardine, Guillermo de Heytesbury, y de los trabajos de Pablo de Venecia y de Alberto de Sajonia. Según M. Clagett (véase obra citada en bibliografía), se hallan en las *Quaestiones* de Domingo de Soto "el primer enunciado de la caída libre [de los cuerpos], con aplicación explícita de las implicaciones infinitesimales de las discusiones de los mertonianos". En efecto, Domingo de Soto estableció, siguiendo a los mertonianos, que un movimiento uniformemente acelerado se mide con respecto al espacio atravesado en un tiempo dado por su velocidad media. Ejemplo de ello es un cuerpo que cae durante una hora acelerando uniformemente su velocidad de O a 8. Este cuerpo atraviesa el mismo espacio que otro cuerpo que se mueva uniformemente durante una hora α la velocidad 4. Clagett indica que Domingo de Soto no fue probablemente el primero que aplicó la regla dada por los mertonianos para determinar la distancia en un movimiento uniformemente acelerado, pero "su obra sigue siendo la primera referencia a tal aplicación de que tenemos noticia, y, desde luego, anticipa en más de un siglo el uso por Calileo de la fórmula medieval".

Los resultados obtenidos por Domingo de Soto se hallan en particular en las páginas de las *Quaestiones* dedicadas al examen de "si la velocidad de movimiento con relación al efecto es medida por la cantidad de espacio atravesado" (*Utrum velocitas motus ab effectu attendatur penes quantitatem spatii, quod transitur*).

De las obras de Domingo de Soto destacamos: *Ad Sanctum Concilium Tridentinum De natura et gratia libri tres*, 1549, reimp., 1964. — Comentarios a las *Summulae* (1529), a las *Sentencias* [IV] (1561-1572), a lo» escritos lógicos (1544), de Aristóteles.

Las *Quaestiones* físicas a que nos referimos en el texto son las *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (1555). — *De iustitio et iure, libri decem* (1553). — Véase V. D. Carro, Los *colaboradores de Vitoria: Domingo de Soto y el Derecho de gentes,* 1930. — Id., íd., Domingo *de Soto y su doctrina jurídica. Estudio teológico-jurídico e histórico,* 1944 [Biblioteca de teólogos españoles, XII]. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* 1941, págs. 91-130. — A. Z. Vergara, *La filosofía de la ley según Domingo de Soto,* 1946. — M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4], especialmente pág. 555 y págs. 658 y sigs. — Jaime Brufau Prats, *El pensamiento político de D. de S. y su concepción del poder,* 1960 [Acta Salmanticensia. Ser. Derecho. t. IV, 3].

SPAIER (ALBERT) (1883-1934) sometió ante todo a una rigurosa crítica el concepto meyersoniano de la razón como operación identificadora. Tal concepto conduce, según Spaier, a una paralela y no menos extrema concepción de la sensibilidad como algo pura y absolutamente irracional, como una pura presencia a la que ni siquiera le corresponde el nombre del ser "dada". En rigor, piensa Spaier, la pura identidad de la razón y la pura pluralidad de la sensación son meros esquemas; mejor todavía, simples límites inalcanzables. Lo que en la realidad ocurre es la aprehensión de algo por medio de las operaciones judicativas, en las cuales se forma un pensamiento al cual cabe calificar de "pensamiento concreto". Se trata, en otros términos, de un pensar no opuesto ni a la razón ni a la intuición, de un pensar para el cual razonar e intuir son operaciones igualmente indispensables. Una unidad de lo racional y de lo sensible no efectuada por medio de una síntesis, sino determinada por el examen de sus condiciones previas es, pues, el rasgo principal de la doctrina de Spaier. En él se basa el examen que Spaier efectúa del pensamiento y de la cantidad, o, mejor dicho, de las relaciones entre cantidad y cualidad a la luz del pensar concreto. A la inversa de la concepción habitual, Spaier no admite la disolución de la cualidad por la cantidad; no supone que cuantificar equivalga a descualificar y a desrealizar. Y ello no porque haya identificado previamente realidad con cantidad, sino a la inversa: porque Spaier no admite que la cantidad, y la medición mediante la cantidad, alcance jamás a suprimir la cualidad. Ahora bien, irreductibilidad de cualidad a cantidad no quiere decir imposibilidad ontológica de medir. De hecho, la medida es también una determinación de lo real, pero una determinación que nos conduce de nuevo a la cualidad en vez de suprimirla, pues la medida señala el grado de magnitud, el valor numérico dentro del cual se da cada forma de cualidad.

Obras principales: *La Pensée concrete. Essai sur le symbolisme intellectual,* 1927. — *La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs,* 1927.

SPANN (OTHMAR) (1878-1950) nació en Viena, estudió en Viena, Zürich y Tübunga; de 1909 a 1911 fue "Privatdozent", de 1901 a 1911 "profesor extraordinario" y de 1911 *a* 1919 profesor titular en la "Escuela Superior Técnica alemana" de Brünn. De 1919 a 1949 fue profesor titular en la Universidad de Viena.

Othmar Spann defendió una doctrina llamada "universalista" que, aunque arrancaba de consideraciones sociológicas, abarcaba el todo de la filosofía. La influencia del aristotelismo y de la mística alemana, lo mismo que la del idealismo postkantiano contribuyeron, en diversos grados, a perfilar sus rasgos principales. En todo caso, ya desde muy pronto Spann se opuso al mecanicismo, atomismo y matematicismo sociológicos y pareció adherirse a un organicismo como el propugnado sobre todo por Albert Schäffle, cuya *Estructura y vida del cuerpo social* (*Bau und Leben des sozialen Körpers,* 4 vols. (1875-1878) seguía una tendencia declaradamente antiatomista. Ahora bien, el organicismo de Spann, inclusive el sociológico, era mucho más radical que el de Schäffle. En efecto, Spann procuró ante todo construir las categorías propias de todo lo orgánico-social, categorías según él funcionales y no genéticas. Sobre ellas, y sólo sobre ellas, es posible, según el autor, fundar filosóficamente el organicismo sociológico y el universalismo metafísico. Así, una teoría categorial es lo primero que impone la consideración de la realidad desde el punto de vista universalista. Esta teoría es, propiamente, una ontología en la cual aparece el todo no sólo como distinto de sus elementos y no sólo como contrapuesto a ellos, sino como lo único verdaderamente real y ontológicamente subsistente. En verdad, el todo es lo único que hay, y el todo excluye como tal toda causalidad en sentido genético, toda relación en el sentido de combinación y enlace de cosas entre sí, todo ser en sí estático e inmutable. La noción de totalidad que constituye el fundamento de la doctrina universalista no parece, pues, poder traducirse intelectualmente más que con una forma tautológica: la totalidad es, en último término, sólo y exclusivamente la totalidad. Sin embargo una derivación a partir de ella de las categorías del ser —incluyendo los modos aparentes del ser— no es imposible, sino, por el contrario, forzosa. Esto es lo que ha intentado realizar Spann por medio de una especie de dialéctica de la relación entre el todo y sus partes o, mejor dicho, entre el todo y sus miembros. En verdad, el todo mismo no posee realidad —en sentido existencial—, sino "solamente" ser en sentido ontológico; por eso los miembros surgen en el curso de un proceso que realiza el todo, esto es, que el todo produce y que, al mismo tiempo, lleva a este todo de la potencia al acto. Una dialéctica de las especies de articulación del ser está, desde luego, ligada a esta ontología. Con lo cual el todo aparece como la posibilidad ontológica de todo ente como tal ente. Una doctrina de los grados del ser y de la sociedad corona este universalismo, que, por lo demás, es, según Spann, la doctrina propia de las épocas de ascenso vital y de plenitud, tal como se manifiestan en los períodos creadores de la historia: en la época clásica griega, en la Edad Media, en el romanticismo idealista moderno. El universalismo se opone, pues, siempre radicalmente al individualismo atomista, surgido en las épocas de descenso vital, de depresión y envejecimiento, en el curso de las cuales se adopta el empirismo en la ciencia, el utilitarismo en la ética, el ateísmo en la religión, el escepticismo, el determinismo y el racionalismo mecanicista en la concepción del

mundo. El individualismo es, pues, para Spann, una desrealízación, mientras el universalismo es la expresión del espíritu creador que se manifiesta en todo lo verdaderamente real y que culmina en esa pura actualidad fundamentante de organismos que llamamos "Dios".

Obras principales: *Zur Logik der sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung,* 1905 *(Para la lógica de la concepción científico-social).* — *Zur Kritik des Gesellschaftsbegriffesder modernen Soziologie,* 1905 *(Para la crítica del concepto de sociedad de la sociología moderna),* — *Untersuchungen über den Gesellschaftsbegriff zur Einleitung in die Gesellschaftslehre. 1. Wirtschaft und Gesellschaft,* 1907 *(Investigaciones sobre el concepto de sociedad con vistas a una introducción a la teoría de la sociedad. I. Economía y Sociedad).* — *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf dogmengeschichtlichen Grundlage,* 1911 *(Las teorías capitales de la economía política sobre base histórico-dogmática).* — *Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre,* 1914 *(Breve sistema de teoría de la sociedad).* — *Fundament der Volkswirtschaftslehre,* 1918 *(Fundamento de economía política).* — *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft,* 1921 *(El verdadero Estado. Lecciones sobre la desintegración y la reconstrucción de la sociedad).* — *Tote und lebendige Wissenschaft. Abhandlungen zur Auseinandersetzung mit Individualismus und Marxismus,* 1921 *(Ciencia muerta y ciencia viva. Ensayos con vistas a una discusión con el individualismo y él marxismo).* — *Kategorienlehre,* 1924. — *Der Schöpfungsgang des Geistes. Die Wiederherstellung des Idealismus auf alien Gcbiclen der Philosophie,* 1928 *(La marcha creadora del espíritu. Restablecimiento del idealismo en todas las esferas de la filosofía).*— *Gesellschaftsphilosophie,* 1928 (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad,* 1933). — *Die Krisis in der Volkswirtschaftslehre,* 1930 *(La crisis en la ciencia de la economía política).* — *Geschichtsphilosophie,* 1932 *(Filosofía de la historia).* — *Philosophenspiegel. Die Hauptlehren der Philosophie begrifflichund lehrgeschichtlich dargestellt,* 1933 *(Espejo de los filósofos. Las principales doctrinas de la filosofía expuestas en sus conceptos y doctrinas).* — *Kämpfende Wissenschaft, Gesammelte Abhandlungen zur Volkswirtschaftslehre, Gesellschaftlehre und Philosophie,* 1934 *(Ciencia en lucha. Ensayos reunidos sobre economía política, teoría de la sociedad y filosofía).* — *Erkenne Dich selbst! Eine Geistesphilosophie als Lehre vom Menschen und seine Weltstellung,* 1935 *(¡Conócete a ti mismo! Una filosofía del espíritu como doctrina del hombre y de su puesto en el mundo).* — *Naturphilosophie,* 1937. — *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage,* 1947 *(Filosofía de la religión sobre base histórica).* — *Meister Eckharts mystische Philosophie,* 1949 *(La filosofía mística del Maestro Eckhart).* — *Gazheitliche Logik (Lógica totalista),* ed. de obras postumas por Walter Heinrich, 1958; también en 5 fascículos: I *(Grundlegung),* 1957; II *(Die Lehre vom Begriffe),*1957; III *(Die Lehre vom Urteil),* 1958; IV *(Die Lehre vom Schlusse),* 1958; V *(Verfahrenlehre),* 1958. — *Gesamtausgabe,* ed. W. Heinrich, H. Riehl, R. Spann, F. A. Wetsphalen, 1958.

Véase K. Dunkmann, *Der Kampf um O. Spann,* 1928. — G. Barón Wrangel, *Das universalistische System von O. Spann,* 1929. — Gottlieb Leibbrand, *Umbruch durch O. Spann,* 1933, 2ª ed., 1934. — Karl Gerber, *Der Universalismus bei O. Spann in Hinblick auf seine Religionsphilosophie,* 1934 (Dis.). — H. Räber, O. *Spanns Philosophie des Universalismus. Darstellung und Kritik,* 1937, reimp., 1962. — H. Riehl, Introducción a su selección de trabajos de Spann, *Das philosophische Gesamtwerk im Auswahl,* 1950. — R. Amtmann, *Die Geisteslehre O. Spanns,* 1960.

SPAVENTA (BERTRANDO) (1817-1883) nació en Bomba (Chieti, Italia). Ordenado sacerdote, vivió durante unos años en Ñapóles, pasó luego a Florencia y a Turín, donde abandonó los hábitos y se consagró al estudio de la filosofía y a la actividad periodística política. Fue luego profesor de historia de la filosofía en Bolonia y, finalmente, en Ñapóles.

Spaventa estimó que la filosofía de Hegel —por la que entendía fundamentalmente la *Fenomenología del Espíritu*— era la filosofía italiana del siglo XVI que volvía, a través de Alemania, para afincarse de nuevo en Italia. Dicha filosofía era para Spaventa la filosofía que toma su punto de partida en el espíritu absoluto, el cual fue concebido, además, por Spaventa, como idéntico a la síntesis kantiana *a priori.* El sujeto absoluto es la unidad sintética fundamental. La filosofía no empieza, pues, con algo contradictorio que luego será "sintetizado", sino con la unidad de la síntesis. Esta unidad no es, sin embargo, la unidad puramente abstracta, sino una unidad activa e incesantemente productiva. El punto de partida de la filosofía o, mejor dicho, de la metafísica es la unidad de la conciencia concreta como auto-conciencia, la cual incluye el objeto, pues la conciencia en cuestión es a la vez conciencia de sí y de lo otro. El ser no se contrapone al pensar, sino que es en cuanto es pensado. El punto de partida es, pues, el pensar en cuanto piensa el ser, no el ser mismo, que es una simple abstracción. El proceso dialéctico es un proceso de la conciencia concreta pensante, que no se afirma y queda detenida en el pensarse a sí misma y por eso tiene que constituirse mediante un devenir.

Obras principales: *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secólo XVI,* 1852. — *La filosofia de Kant e la sua relazione con la filosofia italiana,* 1856. — *La filosofia del Gioberti, I,* 1863, 2» ed., 1886. — "Le prime categorie della Lógica di Hegel", en *Atti della Reale Accademia di scienze morali e politiche,* de Ñapóles (1864). — *Saggi di critica filosófica, politica e religiosa,* 1867, nueva ed. con el título *Rinascimento, Riforma e Controriforma,* 1928 [incluye artículos publicados desde aproximadamente 1854]. — *Principí di filosofia,* 1867, nueva ed. con el título: *Lógica e metafisica,* 1911, ed. G. Gentile. — "Studi sull'etica di Hegel", en *Atti,* etc. (1869), reimp.: *Principi di etica,* 1904, ed. G. Gentile. — *Kant e l'empirismo,* 1880. — *Esperienza e metafisica,* 1888, ed. D. Jaja. — *Scritti filosofici,* 1900, ed. G. Gentile. — *Da Socrate ad Hegel,* 1905. — *La filosofiaitaliana nelle sue relazioni con la filosofia europea,* 1908, 3» ed., 1926, nueva ed., 1955.

Véase G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporánea in Italia,* t. III, 1923. — C. Curcio, *Il pensiero politico di B. S.,* 1924. — Enrico Vigorita, *B. S.,* 1938. — S. Pellegrini, *Nazionalità e universalità della filosofia nel pensiero di B. S.,* 1939.

SPECIES. Véase ESPECIE.

SPENCER (HERBERT) (1820-1903) nació en Derby. Spencer no asistió a escuelas, públicas o privadas, y recibió la educación en su casa paterna. Interesado en la mecánica, trabajó como ingeniero en los ferrocarriles ("London and Birmingham Railway") de 1837 a 1846. Luego se consagró al estudio de la geología y la biología. De 1848 a 1853 trabajó de ayudante del director del *Econo·*

mist. de Londres, comenzando luego su larga serie de trabajos y publicaciones.

Un año antes de abandonar su puesto en el *Economist*, Spencer comenzó a publicar unos *Principios de Psicología*, posteriormente incorporados a su sistema, en los que, con anterioridad a la formulación por Darwin de su doctrina de la selección natural (1859), concibió la idea de una interpretación general de la realidad a base del principio de evolución. Esta idea tomó cuerpo en un programa de 1860, que Spencer realizó casi íntegramente en los siguientes treinta años de su vida con tenacidad extraordinaria. El conjunto de la doctrina fue llamado por su autor *Sistema de filosofía sintética y* comprendió, además de los *Primeros principios* (1862), los *Principios de biología* (1864-1867), los *Principios de psicología* (1876-1896) y los *Principios de ética* (1879-1892). Sus ideas sobre la evolución en la naturaleza inorgánica, así como sobre política, educación y particularmente sobre la clasificación de las ciencias, donde combatió resueltamente a Comte, fueron publicadas en una serie de trabajos menores: *La clasificación de las ciencias* (1864), *El estudio de la sociología* (1873), *La educación intelectual, moral y física* (1861), etc. La filosofía tiene por misión, según Spencer, el conocimiento de la evolución en todos los aspectos de la realidad dada, que de ninguna manera es igual a la realidad absoluta. Lo dado es la sucesión de los fenómenos, la evolución universal como manifestación de un Ser inconcebible, de un absoluto último que Spencer designa alternativamente con los nombres de Incognoscible o Fuerza. En este reconocimiento de un Absoluto, pero a la vez en esta limitación de la ciencia a lo relativo, que es lo único positivo, radica la posibilidad de una conciliación entre la religión y la ciencia. La evolución es la ley universal que rige todos los fenómenos en tanto que manifestaciones de lo Incognoscible. No es sólo una ley de la Naturaleza, sino también una ley del espíritu, pues éste no es más que la parte interna de la misma realidad y justamente aquella parte cuya evolución consiste en adaptarse a lo externo, en ser formado por él. Lo Incognoscible, que se ha comparado con el *noúmeno* de Kant, no es, por consiguiente, una realidad material o una realidad espiritual; es algo de lo cual no puede enunciarse nada más que su inconcebibilidad y el hecho de ser el fondo último de la realidad universal. Limitada a esta tarea, la ciencia, como conocimiento parcial de la evolución, y la filosofía, como conocimiento total y sintético de la misma, deben ser enteramente positivas; lo que la ciencia y la filosofía pretenden es sólo el examen de una realidad no trascendente, pero de una realidad sometida a una ley universal que proporciona los primeros principios del saber científico. Esta ley es la evolución, definida como "la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente". El supuesto implícito de la evolución es, por consiguiente, la conservación de la materia y la conservación de la energía. Sólo porque la fuerza y la energía se conservan puede el aspecto interno, esto es, el espíritu, entrar dentro de la órbita de la ciencia y ser regido por la evolución. Spencer aplica consecuentemente la ley fundamental a todos los dominios de la realidad, y particularmente a la biología, psicología y sociología, las partes más ampliamente dilucidadas de su sistema. La evolución se muestra sobre todo al considerar la formación del sistema solar, donde la fórmula mencionada aparece realizada clara e inequívocamente. En la biología, la evolución se manifiesta en el proceso de adaptación de lo interno a lo externo, en la progresiva diferenciación de los seres vivos que conduce de la homogeneidad a la heterogeneidad. Con esta concepción se enlaza la integración del darwinismo como doctrina biológica en el sistema spenceriano: la supervivencia del más apto es un ejemplo de la mencionada adaptación, en el curso de la cual aparecen formas vivas cada vez más complejas y perfectas. Esta evolución se realiza, por otro lado, de una manera puramente mecánica; toda noción de finalidad queda descartada por el principio de la conservación de la energía que no solamente implica el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, sino el proceso inverso, el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo, la disgregación de la materia con la absorción de la energía. En la evolución no hay ningún punto final; todo equilibrio es sólo el punto de partida de una nueva desintegración y por eso el universo entero se halla sometido a un ritmo constante y eterno, a un perpetuo cambio, a la disolución de todo supuesto finalismo en un simple movimiento de compensación y equilibrio. La psicología, que se divide en objetiva y subjetiva, trata en su primera parte de la adaptación de la conciencia (como aspecto interno) a los procesos fisiológicos (como aspecto externo de la misma realidad), en tanto que en su segunda parte se examina "la ciencia subjetiva del espíritu" que, en oposición a Comte, es considerada como posible, pues lo que la psicología analiza no es una realidad incognoscible, sino una serie de elementos primarios, un conjunto de hechos mentales cuya integración y desintegración, sometidas a la misma ley de evolución que rige para todas las esferas, permite comprender la formación de las llamadas facultades superiores como conjuntos heterogéneos de los elementos primitivos. Y, finalmente, la evolución es la ley fundamental de la sociología y de la ética. También aquí se muestra la progresiva adaptación del hombre al medio con la consiguiente diferenciación de las funciones y capacidades con vistas a una mejor adecuación a las necesidades del ambiente. Por eso la evolución culmina en un individualismo que, defendido vigorosamente por Spencer en sus concepciones políticas, muestra al ser humano en la mayor perfección posible de sus reacciones frente al medio que le rodea hasta llegar a la adecuación justa, definida como la verdadera cualidad moral. Pero la perfección absoluta no es posible, porque representaría el final de la evolución y con ello la aniquilación de la conciencia humana, la cual adquiere su sentido en el perpetuo esfuerzo de adaptación al medio. Por eso la moralidad es siempre, en última instancia, una aspiración y un esfuerzo, el intento de servir a la colectividad humana y la justificación del individuo por esta tendencia al perfeccionamiento de la sociedad.

Obras: *The Proper Sphere of Government,* 1843 (publicado antes en *The Nonconformist,* 1842). — *Social Statics, or the Conditions Essential to Human Happiness, Specified and the First of them Developed,* 1850 (edición refundida, 1892). — *A System of Synthetic Philosophy* (según el programa publicado en 1860): I. *First Principies,* 1862; II y III. *Principies of Biology,* 1864-1867 (edición refundida, 1898); IV y V. *Principies of Psychology,* 1855, 2* edición, 2 vols., 1870-1872; VI, VII y VIII. *Principles of Sociology* (VI, 1876; VII: *Ceremonial Institutions,* 1879, y *Political Institutions,* 1882; VIII: *Ecclesiastical Institutions,* parte I del volumen aparecido en 1885; el volumen completo, en 1896); IX y X. *Principies of Morality,* 1892-1893 (Parte I: *Data of Ethics,* 1879; Parte IV: *Justice,* 1891; Partes II y III, 1892; Parte V, 1893). — *Essays, Scientific, Political and Speculative,* 2 vols., 1858-1863 (comprenden diversos artículos publicados antes en revistas; tales como "The Development Hypothesis" [1852]; "Manners and Fashion" [1854]; "The Génesis of Science" [1854]; "Progress: Its Law and Cause" [1857]. — *Education, Intellectual, Moral, and Physical,* 1861. — *The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte,* 1864. — *The Study of Sociology,* 1873. — *The Man Versus the State,* 1884. — *The Factors of Organic Evolution,* 1887. — *The Inadequacy of Natural Selection,* 1893. — *A Rejoinder to Professor Weismann,* 1893. — *Weismannism Once More,* 1894. — *Various Fragments,* 1897. — *Facts and Comments,* 1902. — *An Autobiography,* 2 vols., 1904. — *Essays on Education and Kindred Subjects,* 1911. — Epítome de la filosofía sintética por F. Howard Collins, An *Epitome of the Synthetic Philosophy,* 1889. — Hay traducción al esp. de los escritos principales de Spencer, entre ellos los *Primeros Principios,* los *Principios de psicología,* la *Clasificación de las ciencias,* los *Principios de sociología,* los *Ensayos sobre educación, El individuo contra el Estado, Ensayos científicos,* etc., etc. (Unamuno tradujo varios textos de Spencer: *El progreso; Ética de las prisiones; La justicia,* etc.). Abreviatura de los *Principios de sociología,* Madrid, 1947. — Véase B. P. Bowne, *The Philosophy of H. Spencer,* 1874. — W. D. Ground, An *Examination of the Structural Principies of Mr. H. Spencer's Philosophy,* 1884. — W. H. Hudson, *The Philosophy of H. Spencer,* 1894. Id., íd., An *Introduction to the Philosophy of H. Spencer,* 1895. — John Watson, *Mill, Comte, and* Spencer. An *Outline of Philosophy,* 1895. — F. H. Collins, *Philosophy of H. Spencer,* 1897. — Otto Gaup, *Spencer,* 1897 (trad. esp., 1930). — J. Royce, *H. Spencer. An Estimate and Review, with a Chapter on Personal Reminiscences by /. Collier,* 1904. — J. Dillari, *Il pensiero filosófico di Spencer,* 1905. — E. Thouverez, *H. Spencer,* 1905. — A. Stadler, *H. Spencer,* 1907. — P. Háberlin, *H. Spencers Grundlagen der Philosophie,* 1908. — K. Schwarze, H. *Spencer,* 1909. — E. Parisot, *H. Spencer,* 1911. — C. Lloyd Morgan, *H. Spencer's Philosophy of Science,* 1913. — Hugh Elliot, *H. Spencer,* 1917. — J. Rumney, *Herbert Spencer's Sociology,* 1934 (trad. esp.: *La sociología de H. Spencer,* 1944). — E. Diaconide, *Étude critique sur la sociologie de H. Spencer,* 1938. — R. C. Ensor, *Some Reflections on H. Spencer's Philosophy,* 1946. — Para la biografía, véase especialmente David Duncan, *The Life and Letters of H. Spencer,* 1912.

SPENGLER (OSWALD) (1880-1936) nació en Blankenburg (Harz), estudió en Munich y Berlín, donde presentó su tesis sobre Heráclito. Después de enseñar matemáticas en el "Gimnasio" de Munich se retiró para consagrarse enteramente a la actividad literaria.

Influido sobre todo, según propia confesión, por Nietzsche y Goethe; seguidor de las corrientes irracionalistas, biologistas, pragmatistas y naturalistas, Spengler concibió la historia o, mejor dicho, las diferentes culturas en ella insertadas, como organismos biológicos, sometidos por propio desgaste interno a una consunción y decadencia. Las bases de lo que Spengler llamó "una filosofía alemana" se encuentran en lo que concibió como la única filosofía posible en esta época decadente: la filosofía que, al separar radicalmente lo que se hace de lo hecho, el devenir de lo devenido, encuentra en la intuición el órgano apropiado para el conocimiento de lo viviente, en oposición a la inteligencia, confinada al análisis de lo rígido y de lo muerto, de las cenizas que deja, después de arder, la llama de la vitalidad. Esta filosofía, que debe aplicarse exclusivamente a una morfología de la historia universal destinada a "abarcar por segunda vez todas las formas y todos los movimientos del universo en su última y más íntima significación", es, en realidad, una interpretación naturalista y relativista de la historia y de la cultura. Según Spengler, el Occidente ha llegado a su período de decadencia, a la fase de la "civilización" como última y caduca etapa de la cultura. Esta decadencia equivale morfológicamente a otras decadencias análogas habidas en el pasado, pues cada fase histórica tiene con otras homologas una correspondencia formal. De ahí la creación de una teoría de las "cuatro edades de la cultura" examinadas por Spengler en Oriente, en la Antigüedad, en el mundo árabe y en Occidente, Estas fases comprenden sucesivamente el mito, el período mítico-místico (primavera); la reforma o rebeldía contra las formas del pasado, los comienzos de una consideración filosófica, la formación de una nueva matemática, el empobrecimiento racionalista-místico de lo religioso (verano); la época de las luces o la confianza en la omnipotencia de la razón (otoño) y, finalmente, las concepciones materialistas, escépticas, pragmatistas, alejandrinistas (invierno). La independencia mutua de cada cultura, independencia que Spengler ha dilucidado con particular detalle en el caso de las llamadas alma apolínea o griega, mágica o árabe y fáustica u occidental, no impide en ningún caso el reconocimiento de su identidad morfológica, del hecho de que, por ser todas en el fondo organismos análogos, hayan de pasar por las mismas fases. Estos "universos-historias" se hallan, pues, sometidos a un destino ineludible; de ahí la posibilidad de predecir el futuro, posibilidad que Spengler aprovecha para anunciar la decadencia de Occidente. Pero su "filosofía alemana", en contradicción parcial con sus propias tesis políticas, ha inducido posteriormente a Spengler a atenuar su predicción y a anunciar para el futuro un *Imperium mundi* regido por Alemania. Este imperio mundial debe ser, a su entender, el producto necesario de un triunfo del "realismo escéptico" sobre el racionalismo optimista y el romanticismo, la victoria final del que, consciente del destino del mundo y de su propio pueblo, se propone, por la visión fría y escéptica del futuro su salvación.

Obras: *Heraklitische Studie über die energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, 1904 (Dis.) (trad. esp.: *Heráclito*, 1947). — *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vols., 1918-1922 (*I. Gestalt und Wirklichkeit; II. Welthistorische Perspektiven*) (trad. esp.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 4 vols., 4ª ed., 1934). — *Preussentum und Sozialismus*, 1920 (*Prusianismo y socialismo*). — *Pessimismus?*, 1921. — *Der Mensch und die Technik*, 1931 (trad. esp.: *El hombre y la técnica*, 1932). — *Politische Schriften*, 1933. — *Jahre der Entscheidung*, I, 1933 (trad. esp.: Años *decisivos*, 1934). — *Reden und Aufsätze*, 1937 (*Discursos y artículos*): comprende el primer trabajo sobre Heráclito y un bosquejo de lo que luego fue *La decadencia de Occidente*. — Véase G. Briefs, *Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit O. Splenger*, 1920. — Heinrich Scholz, *Zum "Untergang des Abendlandes". Eine Auseinandersetzung mit O. S.*, 1920, 2ª ed., 1921 [monog.]. — August Messer, *Oswald Splenger*, 1924. — M. Schroeter, *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker*, 1922 (2ª ed.: *Metaphysik des Untergang. Eine kulturkritische Studie über O. Spengler*, 1949). — A. Fauconnet, *O. Spengler*, 1925. — L. Giusso *Spengler*, 1936. — E. Gauhe, *Spengler und die Romantik*, 1937. — H. S. Hughes, *O. Spengler. A Critical Estimate*, 1952. — Ernst Stutz, *O. S. als politischer Denker*, 1958 (Dis.). — Armando González Rodríguez, *Filosofía política de S.*, 1960.

SPINOZA (BENEDICTUS, BENITO O BARUCH DE) (1632-1677), nació en Amsterdam, de una familia judía, procedente de Espinosa de los Monteros, en tierra castellana de Burgos, trasladada a Portugal y emigrada luego a Holanda a causa de la persecución religiosa. Educado en la comunidad hebrea de Amsterdam, siguió Spinoza las enseñanzas tradicionales del talmudismo y adquirió amplio conocimiento de la Cabala y de la filosofía judía medieval, así como de la escolástica cristiana, de las tendencias platónicas renacentistas y de las nuevas ciencias, con inclusión del cartesianismo. Pero acusado por sus correligionarios de blasfemo fue expulsado de la sinagoga en 1656, residiendo desde entonces en diversos puntos de Holanda en relación con el círculo de los colegiantes y con notables personalidades de la época, entre ellas el estadista Juan de Witt.

El sistema de Spinoza tiene un carácter totalmente peculiar en la línea del pensamiento moderno después de Descartes. Spinoza se propone, ante todo, buscar en la filosofía el bien supremo que temple el ánimo y proporcione una serena y eterna bienaventuranza. Este bien supremo es producto del conocimiento de Dios como unidad del conjunto del universo. No se trata, sin embargo, de una identificación mística con un principio supremo al modo neoplatónico o místico, sino de un conocimiento racional, que debe comenzar por eliminar todo motivo de error, toda representación confusa y vaga. De ahí el punto de partida cartesiano en el método y la primacía del pensar matemático. Spinoza describe cuatro tipos de representaciones: aquellas que son producidas por la mera transmisión verbal; las que nacen por experiencia vaga; las originadas por la relación de un efecto con su causa, y las que proporcionan un conocimiento intuitivo y directo de la naturaleza simple examinada, tales como se realizan en el conocimiento de las verdades matemáticas. Este último tipo de representación es, según Spinoza, el único conocimiento cierto y auténtico. El método debe, por lo tanto, basarse en la definición en tanto que construcción de las notas constitutivas del objeto, de un modo análogo a la definición de las figuras geométricas. Ahora bien, la efectividad de un conocimiento de esta índole es posibilitada por el supuesto de que, dada la correspondencia de los atributos, el orden y conexión de las ideas, entendidas como elementos simples e irreductibles, es igual al orden y conexión de las cosas. Conocer es así contemplar directa e intuitivamente estas ideas simples. Por este motivo debe comenzarse con las definiciones fundamentales que, al señalar las notas constitutivas de los principios supremos, nos permitirán pasar por deducción rigurosa al conocimiento de los principios subordinados. De acuerdo con ello, las nociones de los *Principios do la filosofía cartesiana y* de la *Ética* están *more geometrico demonstratae*, demostradas al modo geométrico. Se parte de definiciones (algunas de las cuales pueden requerir una "Explicación"), se sigue con axiomas, y se procede a proposiciones. Estas proposiciones son demostradas de varias maneras: algunas son patentes en virtud de las definiciones; otras se deducen de axiomas — o bien se demuestran *ad absurdum*, es decir, porque una proposición contradictoria a una dada es contradictoria de uno a varios axiomas; otras derivan de proposiciones ya admitidas como verdaderas y probadas, ya sea de las solas proposiciones ya admitidas o de ellas más uno a varios axiomas. De las proposiciones pueden deducirse corolarios que, en casos determinados, sirven también para la demostración. A algunas de las demostraciones de proposiciones siguen escolios — y se ha dicho a veces que en ellos se encuentra lo más interesante de la doctrina de Spinoza, lo cual puede muy bien ser cierto, pero en todo caso los escolios no serían posibles sino como escolios *de demostraciones*. En suma, la demostración al modo geométrico procede según el sistema deductivo. La filosofía de Spinoza puede haberse engendrado en el ánimo del autor por medio de la experiencia, pero no es una filosofía racionalmente fundada en la experiencia, ni, por lo demás, necesita serlo.

En las definiciones de la Parte I de la *Ética* se introducen algunas nociones tales como "causa de sí mismo", "substancia", "atributo", "modo", etc. En los artículos correspondientes nos hemos referido a las opiniones de Spinoza al respecto. Recordemos que la primera definición se refiere a la Realidad misma, que es la única Realidad: la causa de sí misma, que es aquella cuya esencia envuelve su existencia, es decir, aquello que no puede concebirse si no es existiendo. Esta Realidad es Substancia, y no sólo ella lo es — y sólo la Substancia como Substancia infinita es la Realidad. Spinoza llama a esta Realidad Dios y Naturaleza o, más exactamente, "Dios o Naturaleza", *Dius sive Natura* — la piedra de escándalo del sistema de Spinoza, tantas veces denunciado como panteísta. Se trata de un ser absolutamente infinito, que contiene infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. La Realidad de que habla Spinoza es, así, una realidad eminentemente positiva: es esencia necesariamente existente, es infinita, es eterna, etc. El hecho de que a veces haya

que usar términos de índole negativa (como 'in-finito', lo que *no* es finito) para caracterizar tal Realidad se debe, como Spinoza apuntó ya en el *Tratado*, a la insuficiencia del lenguaje. Pero, se hable o no de ella "negativamente", la Realidad es positiva. Es, además, "plena" y ello por lo menos en dos sentidos: en que "ocupa" todo lo que es, y en que no puede estar limitada — el primer sentido, como sentido positivo, es el fundamento del segundo. Por eso los atributos de la Substancia son infinitos. No es menester decir que tal Realidad es perfecta, porque decir 'Realidad' —Substancia infinita; Dios o Naturaleza— es lo mismo que decir 'Perfección'.

De los atributos de la Realidad solamente conocemos dos: el pensamiento y la extensión. Son los dos vínicos atributos que podemos conocer de un modo perfectamente claro y distinto. Los atributos se expresan, por así decirlo (y al decirlo así falseamos ya el pensamiento de Spinoza) por medio de modos. Los modos pueden ser infinitos o finitos. Los modos infinitos pueden ser inmediatos o mediatos. Los modos infinitos inmediatos son aquellos que caen inmediatamente bajo los atributos de la Substancia. Así, para los dos atributos conocidos, pensamiento y extensión, tenemos dos modos infinitos e inmediatos: el modo "material" y el modo "mental" (o "pensante"). El modo infinito inmediato material puede ser descrito como la extensión en su modo de ser extensión. El modo infinito inmediato mental o pensante puede ser descrito como el pensamiento en su modo de ser pensamiento. Ahora bien, a cada modo infinito inmediato corresponde un modo infinito mediato; se trata entonces del conjunto de las realidades correspondientes vistas como unidas. Así, el mundo físico es el modo infinito mediato extenso, y el mundo pensante es el modo infinito mediato pensante. Puede verse que en cada caso lo que se va "expresando" o "manifestando" es una unidad menos completa y perfecta que la unidad que la precede lógica y metafísicamente. Así, por ejemplo, la Naturaleza considerada como un sistema de cuerpos es una unidad —el modo infinito mediato de la extensión—, pero es una unidad fundada en otra — la del modo infinito inmediato extenso, o la de lo extenso *qua* extenso.

Cuando de lo infinito pasamos a lo finito tenemos los modos finitos. Puesto que solamente conocemos los atributos de la extensión y del pensamiento, conocemos aquí también solamente modos finitos tales como los cuerpos finitos y las mentes finitas. No hay que pensar, sin embargo, que estos cuerpos y mentes sean ontológicamente independientes; son "modos" y, por tanto, dependen, lógica, causal y metafísicamente de los atributos infinitos de la única Substancia o la Realidad. Se ha planteado al respecto el problema de hasta qué punto el sistema de Spinoza es un emanatismo. Comparado con un sistema según el cual lo finito es creado por lo Infinito, el de Spinoza es más emanatista que otra cosa. Pero no se trata de un emanatismo completo, por cuanto, en rigor, nada "emana" de la Substancia — todo queda, por decirlo así, *en* ella. Por eso no es necesaria ninguna procesión (v.) y ninguna conversión (v.). La *Natura naturans* no se manifiesta en la *Natura naturata* (véase NATURA NATURANS y NATURA NATURATA), porque esta última existe en la primera como una de sus "caras".

A base de lo dicho anteriormente pueden comprenderse algunos de los rasgos más salientes del sistema de Spinoza. Por lo pronto, puede comprenderse que este sistema esté dominado por la idea de la necesidad — una necesidad que es, por lo demás libertad, pues la libertad consiste para Spinoza en ser justamente lo que se es y no otra cosa. Es, pues, un sistema determinista. Luego, puede comprenderse que los entes finitos puedan ser contingentes y a la vez determinados. En efecto, son contingentes, porque de no serlo su esencia envolvería su existencia, y ello sucede únicamente con la Substancia. Pero son determinados, porque ningún ser finito subsiste por sí mismo. Finalmente, y sobre todo, puede entenderse la solución dada por Spinoza al famoso problema de cómo el cuerpo y el alma (o el pensamiento) se hallan relacionados. La solución consiste, últimamente, en no admitir que haya, propiamente hablando, ninguna relación. Descartes, y sobre todo los ocasionalistas, tuvieron que postular una realidad que interviniera "con ocasión" de los movimientos del cuerpo o del alma. Para Spinoza ninguna realidad externa al cuerpo o al alma interviene, pues si tal ocurriera habría que admitir que hay una realidad que trasciende las almas y los cuerpos. Pero si no hay, en rigor, relación entre cuerpos y almas —entre modos finitos de extensión y modos finitos de pensamiento— es sencillamente porque lo que llamamos un pensamiento es la idea de un cuerpo. Así, el hombre es el cuerpo humano y es el alma humana en cuanto que cuerpo y alma son dos modos finitos. Pero ni el cuerpo ni el alma son, desde luego, substancias; por eso no se plantea el problema de cómo una actúa sobre la otra. Y lo que se dice de los cuerpos y almas humanos puede decirse *a fortiori* de cualesquiera de los citados modos: un ente dado es un cuerpo y la idea del cuerpo, siendo la idea del cuerpo el cuerpo como idea. Por eso también no hay problema en la cuestión de cómo las "ideas" se relacionan con las "cosas": el orden de las primeras es el mismo que el de las segundas, y la conexión de las primeras es la misma que la de las segundas.

En suma: el objeto de la idea que constituye el alma humana —o el espíritu humano— es el cuerpo (o modo de la extensión). Por eso el hombre consiste en espíritu y cuerpo en tanto que dos modos (finitos) de los modos infinitos del pensamiento y de la extensión. A su vez, el cuerpo humano se compone de un número muy grande de individuos distintos, los cuales contribuyen a la constante regeneración del cuerpo. El espíritu humano conoce el cuerpo humano por medio de las ideas de las afecciones que afectan este cuerpo, de modo que el espíritu humano no percibe solamente las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones. Pero el espíritu se conoce a sí mismo sólo en tanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. Ello significa que la "composición" del hombre mediante cuerpo y espíritu no equivale a la "unión" externa de dos modos de la substancia, sino a su articulación "interna", que hace de cuerpo y espíritu dos lados de la misma realidad modal.

La doctrina spinoziana sobre el hombre incluye una teoría del conocimiento según la cual todas las ideas, en tanto que referidas a Dios, son ideas verdaderas. La verdad de las ideas es su adecuación y perfec-

ción; la falsedad de las ideas es su mutilación y su confusión. Si el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, es porque no hay separación estricta entre una cosa y la idea perfecta y adecuada de ella, esto es, porque la cosa no se concibe sin su idea perfecta y adecuada y la idea perfecta y adecuada es la cosa misma en tanto que conocida perfectamente. Mientras la imaginación concibe las cosas como contingentes, la razón debe concebirlas como necesarias. De ahí la famosa afirmación de que pertenece a la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad *(sub quaedam aeternitatis specie)*. Ello no significa contraponer el entendimiento a la voluntad; por el contrario, entendimiento y voluntad son la misma cosa. Pero considerar al hombre desde el punto de vista de su posesión de ideas adecuadas es insuficiente, el hombre tiene pasiones, que dependen de las ideas inadecuadas (y sólo de ellas), y por eso las pasiones se refieren al espíritu "en tanto que posee algo que envuelve una negación", es decir, en tanto que es una parte de la Naturaleza "que no puede ser percibida clara y distintamente por sí misma y hecha abstracción de las demás".

Así puede formarse una doctrina de las pasiones, que, basada en el principio de que, siendo propio de toda cosa el perseverar en su ser, hay que considerar como afecto principal del hombre el del apetito o deseo (*cupiditas*). De él nacen la alegría *(laetitia)* como idea del aumento de perfección, y la tristeza *(tristitia)* como idea de disminución de la misma. Por combinación de estos afectos surgen los restantes: el amor como "alegría unida a la idea de la causa externa"; el odio como "tristeza unida a la idea de la causa externa"; la esperanza como representación de algo futuro unido a la alegría; el temor como representación de algo futuro unido a la tristeza, etc. El bien es lo que favorece la tendencia a perseverar en su ser; el mal es, por el contrario, lo que se opone a dicha tendencia. Así, no hay otra virtud que la de conformarse con la naturaleza, lo que equivale a conformarse con la razón. El riguroso determinismo del sistema de Spinoza, el encadenamiento causal de todas las cosas en el seno de la substancia infinita, encuentra, empero, su puerta de escape en la idea del aumento de la potencia del entendimiento como ideal propio del sabio y del hombre libre, "que piensa en todo menos en la muerte" y cuya sabiduría "es una meditación de la vida". En la contemplación de la substancia infinita nace el afecto activo en el cual se perfila la autonomía del hombre libre, una autonomía que es, por otro lado, una coincidencia con el curso eterno de las cosas. Por cuanto la razón conoce el determinismo necesario de todo y contempla las causas de las pasiones, puede desligarse de éstas y ser, dentro de su sumisión, independiente. Cuando esto acontece, el alma consigue la serena alegría eterna, el conocimiento de Dios que es amor intelectual a Dios *(amor Dci intellectualis)*, culminación de la metafísica y de la ética spinozistas.

Derivada del ideal expresado en la *Ética*, la filosofía política de Spinoza es una defensa de la tolerancia religiosa e ideológica dentro del Estado, cuya misión es la realización de la justicia y la protección de sus miembros contra las propias pasiones de acuerdo con los dictados racionales. Las opiniones políticas y político-religiosas de Spinoza, así como su defensa de la libre interpretación y crítica de las Escrituras, fueron violentamente combatidas, juntamente con su sistema, al que se calificó frecuentemente de ateo e impío. Aparte las críticas de Bayle, Spinoza fue atacado por Leibniz y por los cartesianos. Sus doctrinas se mantuvieron en parte como secta religiosa en Holanda hasta que con la polémica despertada por la obra de Jacobi, *sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Moisés Mendelssohn* (1785), y con el auge del romanticismo alemán, volvió a ser estimada y ensalzada su figura, entre otros por Goethe, Herder, Schelling, Hegel y Schleiermacher. La filosofía de Spinoza vale, en parte, como la expresión de un racionalismo y determinismo absolutos, como la mayor construcción sistemática en la época de los sistemas, pero es también la manifestación de una actitud intelectual y moral que arraiga en fundamentos más profundos que en los del unilateral intelectualismo.

Durante la vida de Spinoza sólo se publicaron dos obras suyas: la exposición de los *Principios de la filosofía cartesiana* (junto con los *Pensamientos metafísicos*) y el *Tratado teológico-político*. La exposición apareció con el siguiente título: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geométrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensen, acceserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus dijiciliores, quae Metaphysiccs tam parte generali quam speciali circa ens eiusque affeciiones, Deum eiusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur* (1663). El *Tratado* apareció con el título: *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed candem nisi cum pace republicae ipsaque pietate tolli non posse* (1070). Después de la muerte de Spinoza apareció un volumen de *Opera posthuma* que contenía la *Ética*, el *Tratado político*, el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, varias *Cartas* al autor con respuestas, y un *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (1677): *Ethica, ordine geométrico demonstrata, et in quinqué partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentís; III. de origine et natura affectuum; IV. de servitute humana; V. de potentia intcllectus, seu de libértate humana.* — *Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat.* — *Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.* — *Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de Spinoza et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes.* — *Compendium grammaticae linguae Hebreae.* — En el siglo XIX se publicó por vez primera el *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate* (anotaciones al *Tratado teológico-político*), descubierto por Böhmer (1852) y J. van Vloten (1862). De las ediciones de obras completas del filósofo, mencionamos: la edición de H. E. G. Paulus (Jena, 2 vols., 1802-1803), la de A. Gförer (Stuttgart, 1830); la de C. H. Bruder (Leipzig, 1843-1846: *editio stereotypica* frecuentemente reimpresa); la de Hugo Gingsberg (Heldelberg, 1875-1882), y, sobre todo, las de J. van Vloten y

J. P. N. Land, 2 vols (La Haya, I, 1882; II, 1883), 3 vols., 1895 y 4 vols., 1914; ed. crítica. C. Gebhardt (4 vols., 1925). — Hay trads. al español de la *Ética* (véase especialmente la de Osear Cohan, 1958), del *Tratado teológico-político,* del *Tratado de la reforma del entendimiento* y del *Epistolario.* — Las dos más antiguas biografías de Spinoza son la de J. Colerus (en holandés, 1705) y la obra *La vie et l'esprit de M. Benoít de Spinosa* (1719), cuyo probable autor es el médico Lucas, de La Haya. Los escritos en pro y, sobre todo, en contra de Spinoza fueron muy numerosos a fines del XVII y comienzos del XVIII (Cfr., por ejemplo, el *Dictionnaire* de Bayle y el *De tribus impostoribus* [Herbert de Cherbury, Hobbes y Spinoza] de Ch. Kortholt. Véanse en el texto del artículo algunos datos sobre la polémica suscitada por Jacobi en 1785). — Sobre Spinoza, destacamos de las obras publicadas, en los últimos decenios: M. Joël, *Spinozas Theologischpolitische Tractatus auf seine Quellen geprüft,* 1870. — Íd., íd., *Zur Génesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktats "Von Gott, des Menschen und dessen Glückseligkeit",* 1871. — Johannes Volkelt, *Pantheismus und Individualismus im System Spinozas,* 1872. — J. P. N. Land, *Ter gedachtenis van Spinoza,* 1877. — B. Worms, *La morale de Spinoza,* 1891. — C. Schmalz, *Die Grundbegriffe der Ethik Spinozas,* 1892 (Dis.). — L. Brunschvicg, *Spinoza, sa philosophie,* 1894, 3ª ed., con el título: *Spinoza et ses contemporains,* 1923). — R. Wrzecionko, *Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza,* 1894. — G. S. Fullerton, Spmoza, 1894. — Elmer E. Powell, *Spinozas Gottesbegriff,* 1899 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 12]. — R. Wahle, *Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie* 1899. — J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden,* etc., 1899. — Íd., íd., *Spinoza, sein Leben und seine Lehre,* I, 1904. — Erich Becher, *Der Begriff des Attributs bei Spinoza in seiner Entwicklung und* semen *Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus,* 1509 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 191. — C. Gebhardt, Spinozas *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung,* I, 1905 (Gebhardt, que ha tenido a su cargo el *Chronicum Spinozanum,* cuyo primer volumen se publicó en 1921, y es uno de los mejores investigadores de Spinoza, es autor de muchos otros escritos sobre el filósofo: uno de ellos, exposición breve de su vida y filosofía, publicado en 1927, ha sido traducido al esp.: 1940). — Fritz Mauthner, *Spinoza,* 1906. — A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza,* 1906. — J. A. Picton, *A Handbook to the Ethics,* 1907. — A. Wenzl, *Die Weltanschauung Spinozas. I. Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge,* 1907. — Anna Tumarkin, *Spinoza,* 1908. — A. Léon, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste,* 1909. — H. Alberti, *Die Grundlagen des Systems Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie und der modernen Mathematik,* 1910 (Dis.). — Ph. Borrell, *Spinoza,* 1911. — F. Pollock, *Spinoza, His Life and Philosophy,* 1912. — J. Alexander Gunn, *Spinoza,* 1925. — V. Delbos, Spmoza *et le spinozisme,* 1926 [de un curso de 1912-1913]. — L. Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik,* 1928. — H. F. Hallett, *Aeternitas. A Spinozistic Study,* 1930. — Íd., íd., *B. de Spinoza,* 1957. — Íd., íd., *Creation, Emanation, and Salvation. A Spinozistic Study,* 1962. — Paul Siwek, *L'âme et le corps d'aprés Spinoza,* 1930. — Íd., íd., Spinoza *et le panthéisme religieux,* 1933, nueva ed., 1950. — Íd., íd., *La religión sans dogmes dans la philosophie spinoziste,* 1935. — Íd., íd., *Áu coeur du spinozisme,* 1952. — J. Segond, *La vie de Benoít Spinoza,* 1933. — Stanislaus von Dunin-Borkowski, S. J., *Spinoza. I. Der junge De Spinoza,* 1910, 2ª ed., 1933; II, III, IV. *Aus den Tagen Spinozas,* 1933, 1935, 1936. — Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza Unfolding the Latent Processes of His Reasoning,* 2 vols., 1934. — H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de Intellectus emendatione. A Commentary,* ed. E. Joachim, 1940. — León Dujovne, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia,* 4 vols. (I, 1941; II, 1942; III, 1943; IV, 1945). — André Darbon, *Études spinozistes,* 1946. — Stuart Hampshire, *Spinoza,* 1951. — Ruth Lydia Saw, *The Vindication of Metaphysics; a Study in the Philosophy of Spinoza,* 1951. — C. Semerari, *Il problemi dello spinozismo,* 1952. — Piero di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza (I: L'ordinamento delle scienza filosofiche. La Ratio, Il concetto di Ente),* 1960.

SPIR (AFRICAN) [Afrikan Aléksandrovitch] (1837-1890) nació en Elisabetgrado (Ucrania), de profesión oficial de la Marina, residente largos años en Alemania y Suiza, propuso de un modo parecido a Herbart buscar bajo el aspecto de lo contradictorio lo que está exento de contradicciones. Sólo por la adquisición del conocimiento no contradictorio de las cosas y de la acción destinada a suprimir y a aniquilar toda oposición y toda multiplicidad puede el hombre avanzar por el camino que conduce a un verdadero saber del mundo, a una fundamentación no sólo de la ciencia, sino también y muy especialmente de la moral. La tendencia al pensar libre de contradicciones no significa una negación de la efectiva existencia de lo contradictorio, pero sostiene que éste es anormal; el pensamiento debe, pues, operar sobre la realidad por medio de una eliminación de estas anormalidades, de las notas contradictorias que las cosas poseen. De un modo análogo debe la vida moral y religiosa tender a la eliminación de lo aparente e ilusorio, a la renuncia de la individualidad hasta llegar a la identificación con lo verdaderamente real, con lo Uno idéntico a sí mismo, con lo que constituye la raíz del mundo y su único valor.

Obras: *Die Wahrheit,* 1867 *(La verdad).* — *Andeutungen zu einem widerspruchlosen Denken,* 1868 *(Indicaciones para un pensar sin contradicciones).* — *Forschungen nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit,* 1868 *(Investigaciones en torno a la certidumbre en el conocimiento de la realidad).* — *Kurze Darstellung der Grundzüge einer philosophischen Anschauungsweise,* 1869 *(Breve exposición de los fundamentos de un modo de intuición filosófica).* — *Erörterung einer philosophischen Grundansicht,* 1869 *(Discusión de una concepción fundamental filosófica).* — *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie,* 1873 *(Pensamiento y realidad. Ensayo de una renovación de la filosofía crítica).* — *Moralität und Religión,* 1874. — Empine *und Philosophie,* 1876. — *Vier Grundfragen,* 1880 *(Cuatro cuestiones fundamentales).* — *Studien,* 1883. — En francés: *Esquisses de philosophie critique,* 1877. — *Nouvelles esquisses de philosophie critique,* 1899. — Obras reunidas: *Gesammelte Schriften,* 4 vols., 1883-1885; reed., *Gesammelte Werke,* 2 vols., 1908. — Th. Lessing, *African Spirs Erkenntnistheorie,* 1901 (Dis.). — Andreas Zacharoff, Spirs *theoretische Philosophie dargestellt und erläu-*

tert, 1910 (Dis.). — G. Huan, *Essai sur le dualisme de Spir*, 1913. — H. Claparède-Spir, *Un précurseur: A Spir*, 1920. — J. Lapchine, "African Spir, sa vie, sa doctrine", *Bulletin Ass. Russe pour recherches scientifiques*, Praga, VII, págs. 37-116. — Véase también el tomo de correspondencia: *Lettres inédites au professeur Penjon*, con introducción de É. Bréhier, 1948.

SPIRITO (UGO) nació (1896) en Arezzo (Italia). Fue profesor de economía y política en la Universidad de Pisa (1932-1935), de filosofía en la Universidad de Messina (1935-1936), Genova (1936-1945) y Roma.

Spirito partió del actualismo de Gentile, el cual considera como la culminación de una larga y dramática dialéctica del pensamiento. En efecto, éste se caracteriza por buscar en lo infinito una superación de las limitaciones de lo finito, pero a la vez por encontrar, tras esta busca, una dualidad que necesita ser también superada. Una buena parte de la historia del pensamiento filosófico no es, en último término, según Spirito, más que la solución de este conflicto. Atenerse sólo a lo finito o exclusivamente a lo infinito deja al pensamiento sin término de comparación, pero duplicar el mundo hace a la vez al pensamiento imposible. Por eso es necesario superar la contraposición mediante una concepción dinámica de lo finito y de lo infinito, por medio de la cual ambos aparezcan como realizándose por su contrario. Las antinomias entre la conciencia empírica y la conciencia religiosa sólo pueden ser apaciguadas por medio de una tal dialéctica. Lo mismo sucede con las antinomias entre la inmanencia y la trascendencia, Ahora bien, el actualismo gentiliano, que ha podido, según Spirito, "concebir la relación entre lo finito y lo infinito sin imitarlo y, por tal motivo, sin salir fuera de él y definirlo objetivamente" y que, por consiguiente, ha logrado introducir dentro del devenir la misma definición del devenir, no ha conseguido "dar un contenido no ilusorio al paso de la lógica de lo abstracto a la de lo concreto". Spirito propuso por ello reafirmar la problematicidad completa del mismo pensamiento actualista y, con ello, de toda la experiencia. De ahí la nueva doctrina que hemos expuesto en el artículo problematicismo (VÉASE) y que describe la fase actual de la filosofía de Ugo Spirito y, con ella, una de las situaciones típicas del pensamiento filosófico contemporáneo.

Obras principales: *Il pragmatismo nella filosofia contemporánea*, 1921 (trad. esp.: *El pragmatismo en la filosofía contemporánea*, 1945). — *Storia del diritto pénale italiano*, 1925, 2* ed., 1932. — *Il nuovo diritto pénale*, 1929. — *L'idealismo italiano e i suoi critici*, 1930. — *La crítica dell'economia liberale*, 1930. — *I fondamenti dell'economia corporativa*, 1932. — *Scienza e filosofia*, 1933, 2ª ed., 1950. — *Capitalismo e corporativismo nacionalsocialista*, 1934. — *Il piano De Man e l'economia mista*, 1935. — *La vita come ricerca*, 1937. — *Dall'economia libérale al corporativismo*, 1939. — *La vita come arte*, 1941, 2» ed., 1943. — *Il problematicismo*, 1948. — *La vita come amore*, 1952. — *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, 1954 (tres ensayos). — *Significato del nostro tempo*, 1955. — *La riforma della scuola*, 1956. — *Inizio di una nuova época*, 1961.

Véase Gustavo Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, 1946. — íd., íd., *Il tramonto della civiltà cristiana nel pensiero di U. S.*, 1953. — R. Giordani, *La vita come amore di U. S.*, 1953.

SPRANGER (EDUARD) (1882-1963) nac. en Gross-Lichterfelde, en las proximidades de Berlín, fue profesor desde 1912 en Leipzig, desde 1919 en Berlín y a partir de 1946 en la Universidad de Tubinga. Discípulo de Dilthey y adscrito a la corriente de la filosofía de la vida y de la psicología científico-espiritual, Spranger completó y sistematizó los trabajos de Dilthey, especialmente en lo que se refiere al estudio de la noción de comprensión y a la determinación de las relaciones existentes entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo, lo que le llevó a una dilucidación del problema de las concepciones del mundo basada en el establecimiento de una tipología. Comprender es para Spranger descubrir el sentido de las formas del espíritu objetivo, formas tanto más reveladoras de la individualidad cuanto que existe entre ésta y aquél una relación que en modo alguno puede compararse a la existente entre el espíritu subjetivo y el mundo físico. Pero la comprensión sólo es objetiva cuando se refiere a valores objetivos, cuando la objetividad del valor fundamenta la objetividad de la comprensión. La psicología científico-espiritual no debe limitarse, por lo tanto, a un análisis de los actos espirituales, sino que debe comprender en una unidad indisoluble los actos y el mundo envuelto en ellos, la inevitable referencia en que los actos se hallan con respecto al mundo al cual apuntan. La comprensión es posible porque lo comprendido tiene un sentido, una dirección hacia una totalidad estructural cuya suprema expresión reside en el sistema de los valores objetivos. El sentido se encuentra simultáneamente en los actos espirituales y en los contenidos espirituales, pero la psicología, convertida en hermenéutica del espíritu, no se limita a una de estas esferas, sino que busca justamente el enlace que las vincula mediante una tipología que, al determinar los tipos ideales posibles, permita comprender mejor los tipos mixtos efectivamente existentes. Esos tipos son las formas de vida, representantes de un sector cultural que no excluye el resto, pero que actúa sobre él en sentido predominante. Las formas de vida estudiadas por Spranger comprenden el hombre teórico, el hombre económico, el hombre estético, el hombre social, el hombre político o del poder (*Machtmensch*) y el hombre religioso. Estos tipos puros representan la tensión llevada hasta el extremo del predominio de un conjunto de actos espirituales y, consiguientemente, del predominio de un valor. La tipología pura debe completarse de este modo con una tipología aplicada, con un estudio de las formas mixtas e intermedias que aparecen en la vida humana y que explican no sólo la estructura interna de cada uno de los tipos, sino también la estructura del espíritu objetivo que representa cada uno de ellos. La tipología científico-espiritual se convierte así en el prolegómeno indispensable para una investigación de las concepciones del mundo que, sin negar la absoluta objetividad de los valores, muestre en los actos de preferencia y en el resultado de ellos las diversas formas culturales que han tenido lugar en el curso de la historia humana.

Obras principales: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, 1905 (Dis.) (*Los fundamentos de la ciencia histórica*). — *Rousseaus Kulturideale*, 1908 (*Los ideales culturales de R.*). — *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, 1909, 2ª ed., 1928 (*W. e. H. y la idea de la Humanidad*). — *Wil-*

helm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens, 1910 (*W. v. H. y la reforma de la educación*). — *Philosophie und Weltanschauung,* 1910 (*Filosofía y concepción del mundo*). — *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit,* 1914, 8ª ed., 1950 (trad. esp.: *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad,* 1935). — *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsatze,* 1919 (trad. esp.: *Cultura y educación,* 2 vols., 1948). — *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule,* 1922 (trad. esp.: *Las ciencias del espíritu y la escuela,* 1935). — *Psychologie des Jugendlaters,* 1924 (trad. esp.: *Psicología de la edad juvenil,* 1935, 5ª ed., 1960). — "Die wissenschaftliche Grundlagen der Schulverfassungslehre und Schulpolitik", en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1928) (trad. esp.: Los *fundamentos científicos de la teoría de la constitución y de la política escolares,* 1931). — *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer fíelcuchtung,* 1928 (*El ideal educativo alemán del presente a la luz de la historia de la filosofía*).— *Volk, Staat und Erziehung. Gesammelte Reden und Aufsatze,* 1932 (*Comunidad nacional, Estado y educación. Colección de discursos y artículos*). — *Die Probleme der Kulturmorphologie,* 1936 (trad. esp. en el volumen: *Ensayos sobre la cultura,* 1947, que comprende también la traducción del estudio titulado *Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls,* 1926). — *Weltfrömmigkeit,* 1914. — *Der Philosoph von Sans Souci,* 1942, 2ª ed., 1962.—*Goethes Weltanschauung,* 1946. — *Pestalozzis Denkformen,* 1947. — *Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele,* 1947 (*La magia del alma. Preámbulos filosófico-religiosos*). — *Lebenserfahrung* (trad. esp., *La experiencia de la vida,* 1949, que comprende también *Kulturpathologie, Patología de la cultura*). — Theodor Neu, *Bibliographie E. S.,* 1958. — Véase: E. Croner, *E. Spranger, Persönlichkeit und Werk,* 1933. — Emilie Bosshart, *Die systematischen Grundlagen der Pädagogik E. Sprangers,* 1935 [con bibliografía de Spranger por Adolf Weser]. — J. Roura-Parella, *Educación y Ciencia,* 1940. — Íd., íd., S. *y las ciencias del espíritu,* 1944. — F. Patka, O *structuralismo de E. Spranger,* 1953. — *Erziehung zur Menschlichkeit. Die Bildung im ümbruch der Zeit. Festschrift für E. Spranger zura 75. Geburtstag,* 1957, ed. H. W. Báhr, T. Litt, N. Louvaris, H. Wenke.

STAHL (FRIEDRICH JULIUS) (1802-1861), nac. en Munich, profesor desde 1832 en Würzburgo, desde 1835 en Erlangen y desde 1840 en Berlín, concibió el Derecho natural como algo que conduce necesariamente a la revolución y opuso a él el Derecho positivo, tal como se halla representado en las instituciones históricas. Pero estas instituciones son para Stahl las establecidas por el conservadurismo prusiano, estimado como el verdadero representante del poder divino, fundamento del Estado y de su poder universal frente al individuo y las agrupaciones particulares. El Estado se justifica por ser órgano de Dios e instrumento del mantenimiento del orden moral; de un modo semejante a De Bonald, pero desde un punto de vista protestante, Stahl sostiene que todas las teorías opuestas a esta penetración religioso-conservadora en el Estado constituyen un conjunto indivisible, en el que se hallan incluidos como notas más destacadas el liberalismo político, el racionalismo filosófico y el libre examen religioso. El pensamiento jurídico y filosófico de Stahl se edificaba de este modo al hilo de una constante polémica contra la "vaciedad" del racionalismo hegeliano, contra el panteísmo romántico, a los cuales oponía la experiencia, pero una experiencia de carácter, por así decirlo, "tradicional", como la aceptación inevitable de las instituciones que la tradición ha legado.

Obras: *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (*I. Geschichte der Rechtsphilosophie,* 1830; *II. Rechts- und Staatslehre auf die Grundlage christlicher Weltanschauung,* 1937, 4ª ed., 2 vols., 1870-1890, reimp. 1962) (*La filosofía del Derecho en perspectiva histórica. I. Historia de la filosofía del Derecho. II. Doctrina del Derecho y del Estado fundada en la concepción cristiana del mundo*). — *Das monarchische Prinzip,* 1845. — *Der christliche Staat,* 1847 (*El Estado cristiano*). — *Reden,* 1850 (*Discursos*). — *Was ist die Revolution?,* 1852. — *Der Protestantismus als politisches Prinzip,* 1853. — Postumas: *Siebzehn parlamentarische Reden und drei Vorträge,* 1862 (*Dieciséis discursos parlamentarios y tres conferencias*). — *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche,* 1863 (Los *Partidos actuales en el Estado y en la Iglesia*). — Trad. esp. del primer volumen de la *Filosofía del Derecho: Historia de la Filosofía del Derecho,* 1895. — Véase H. Schmidt, *S. über die deutsche Nationalstaatsidee,* 1914. — G. Masur, *F. J. S. Geschichte seines Lebens. Aufstieg und Entfaltung: 1802-1840,* 1930. — P. Drucker, *F. J. S.: Konservative Staatslehre und geschichtliche Entwicklung,* 1933. — O. Volz, *Christentum und Positivismus. Die Grundlage der Rechts- und Staatsauffassung F. J. Stahls,* 1951.

STAMMLER (RUDOLF) (1856-1938), nac. en Alsfeld (Hessen), fue profesor desde 1882 en Marburgo, desde 1884 en Giessen, desde 1885 en Halle y desde 1916 a 1923 en Berlín. Partidario del neokantismo de la Escuela de Marburgo, Stammler desarrolló una filosofía del Derecho de tendencia formalista. A su entender, el Derecho no puede estar vinculado a contenidos empíricos determinados, pues entonces sus normas carecerían de validez universal. Ello no significa que el Derecho sea independiente de la sociedad. Pero su relación con ella es análoga a la relación que mantiene la matemática con la realidad empírica: el Derecho es, para Stammler, la condición lógica de la ciencia social. Esta universalidad y formalidad del Derecho se hace patente especialmente en lo que Stammler llama "el Derecho justo", esto es, aquel Derecho que posee propiedades objetivas no basadas en condiciones históricas dadas o en propósitos que tiene una comunidad con respecto al futuro. Según Stammler, dicha idea del Derecho es la única que puede hacer posible la unidad jurídica de una comunidad y aun la visión de todas las comunidades sociales como un todo sometido a normas objetivamente válidas.

Obras: *Wirtschaftund Recht nach der materialistischer Geschichtsauffassung,* 1896, 5ª ed., 1921 (*La economía y el Derecho según la concepción materialista de la historia*). — *Die Lehre vom richtigen Recht,* 1902, 2* ed., 1926 (*La teoría del Derecho justo*). — *Theorie der Rechtswissenschaft,* 1911 (*Teoría de la ciencia del Derecho*). — *Die Gerechtigkeit in der Geschichte,* 1915 (*La justicia en la historia*). — *Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit,* 1917, 2ª ed., 1925 (*Teorías del Derecho y del Estado en la época moderna*). — *Die materialistische Geschichtsauffassung,*1921 (*La concepción materialista de la historia*). — *Lehrbuch der Rechtsphilosophie,* 1922, 2» ed., 1928 (*Manual de filoso-*

fía del Derecho). — *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge*, 2 vols., 1925 *(Conferencias y ensayos sobre filosofía del Derecho).* — Stammler dirigió a partir de 1913 la *Zeitschrift für Rechtsphilosophie.* — Véase J. Binder, *Rechtsbegriff und Rechtsidee. Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Rudolf Stammlers,* 1915. — E. Kränzlein, *Die Naturrechtsphilosophie Stammlers,* 1935 (Dis.). — VV. Gornickel, *Der Rechtsbegriff bei R. S.,* 1943 (Dis.).

STATUS. Véase SITUACIÓN.

STEBBING (L[IZZIE] S[USAN]) (1885-1943) nació en Londres. De 1913 a 1915 profesó en el "King's College" de la Universidad de Londres; desde 1915, en "Bedford College" de la misma Universidad, siendo nombrada profesor titular en 1933. L. S. Stebbing fue durante largo tiempo uno de los animadores del movimiento analítico en Inglaterra (véase ANÁLISIS), aproximándose en algunos puntos al positivismo lógico, el cual dio a conocer en su país. L. S. Stebbing difundió asimismo la nueva lógica (véase LOGÍSTICA), aun cuando en sus exposiciones de la lógica tendiera a incluir no sólo los problemas formales, sino algunas de las cuestiones metodológicas y epistemológicas. L. S. Stebbing se distinguió asimismo por su análisis de los conceptos usados por ciertos físicos de tendencia filosófica (especialmente Eddington), mostrando que en muchos casos tales conceptos adolecen de ambigüedades y que no es legítimo emplearlos sin una previa purificación de sus significados.

Obras: *Pragmatism and French Voluntarism, with special referencc to the Notion of Truth in the Development of French Philosophy from Maine de Biran to Professor Bergson,* 1914 (Dis. M. A.). — *A Modern Introduction to Logic,* 1931, 2ª ed., rev., 1933. — *Logical Positivism and Analysis,* 1933 [monografía]. — *Logic in Practice,* 1934. — *Philosophy and the Physicists,* 1937. — *Ideáis and Illusions,* 1941. — *A Modern Elementary Logic,* 1943 (trad. esp.: *Lógica elemental moderna,* en prep.).

STEFANINI (LUIGI) (1891-1956) nació en Treviso y fue profesor en la Universidad de Mesina (1936-1940) y en la de Padua (1940-1956). En 1956, año de su fallecimiento, fundó la *Rivista di estética.*

Además de sus escritos históricos (en los que destaca su interpretación de Platón) y de sus estudios críticos de varios aspectos del pensamiento contemporáneo (en particular, Blondel y el existencialismo), Stefanini desarrolló un pensamiento filosófico sistemático orientado en lo que él mismo llamó "idealismo cristiano". Se trata de un esplritualismo y un personalismo fuertemente arraigados en la tradición agustiniana y bonaventuriana. Stefanini destaca el carácter activo y, como él indica, "re-creador", del espíritu humano, el cual se recrea a sí mismo después de haber sido creado y como consecuencia de haber sido creado como espíritu. En la "recreación" el espíritu se conoce a sí mismo como actividad. Ello no quiere decir que el espíritu se baste a s! mismo. El espíritu crea el objeto al recrearse, pero crea el objeto en tanto que reconoce la realidad de un ser trascendente. Pensar esta realidad es pensar lo absoluto y sólo en este pensamiento se hace el espíritu algo a su vez absoluto.

Fundamental es en el pensamiento de Stefanini la noción de imaginación. La imagen expresa algo distinto de sí mismo, de modo que el imaginismo no es producción arbitraria de la realidad; es más bien la apertura del espíritu a las posibilidades reales. La imaginación destaca el carácter *in fieri* de la actividad espiritual, y este carácter es a su vez una expresión de la realidad de la persona. También es fundamental en el pensamiento de Stefanini la idea de relación como proceso que permite afirmar la trascendencia sin por ello sostener que hay un abismo entre la trascendencia absoluta y la actividad personal finita.

Obras principales: *L'azione. Saggio critico sulla filosofia di M. Blondel,* 1915. — *L'idealismo cristiano,* 1931. — *Platone,* 2 vols., 1932-1935, 2» ed., 1948. — *L'immaginismo come problema filosófico,* 1936. — *Inquietudine e tranquillità metafisica,* 1937. — *II momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo,* 1938, reed. con el título: *Il dramma filosófico della Germania,* 1948. — *Problemi attuali d'arte,* 1939. — *Arte e critica,* 1942. — *L'esistenzialismo di Heidegger,* 1942. — *La Chiesa cattolica,* 1944, 2ª ed., 1951. — *Metafisica della forma,* 1949. — *Metafisica della persona,* 1950. — *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico,* 1952. — *Il problema della storia,* 1953. — *Estética,* 1953. — *Personalismo educativo,* 1954. — *Trattato di estética,* 1955. — Autoexposición: "Spiritualismo cristiano" en *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 385-93, y también artículo en *La mia prospettiva filosofica,* 1950.

Véase A. Caracciolo, L. Pareyson *et al., Ommagio a L. S. Studi e testimonianze,* 1956 [de *Rivista di Estetica,* I, Nº 2 (1956)]. — F. Battaglia, E. Paci *et al., Scritti in onorc di L. S.,* 1960 [con bibliografía de y sobre S. por G. Santinello, págs. 181-203].

STEFFENS (HENRIK) (1773-1845) nació en Stavanger (Noruega), estudió teología y ciencias naturales en Copenhague y en Kiel y se dirigió en 1798 a Jena, trabando relación con Goethe, Schelling, A. W. Schlegel. Dos años después fue a Berlín, donde entró en relación con Friedrich Schlegel, Tieck y Schleiermarcher. De 1802 a 1804 dio conferencias en Copenhage; de 1804 a 1811 fue profesor de mineralogía y filosofía natural en Halle; de 1811 a 1813 fue profesor de física en Breslau. En 1817 se dirigió a Munich, donde conoció a von Baader y Jacobi. Finalmente, en 1832 fue nombrado profesor en Berlín.

La amistad de Stcffens con las personalidades antes citadas determinó en gran parte su punto de vista filosófico. Influido sobre todo por Jacobi y por Schelling, Steffens fue uno de los más activos *Naturphilosophen* románticos, desarrollando una filosofía en la cual la Naturaleza aparecía como un gran todo orgánico que se desenvolvía a modo de un Dios que iba produciendo sus creaciones en el orden del tiempo. Estas creaciones son a la vez gradaciones de la Naturaleza y perfeccionamientos de la Naturaleza, cuya actividad culmina en la producción del hombre. El hombre es la unidad suprema que da sentido a la unidad creadora de la Naturaleza entera. En rigor, después de haber mostrado la aparición del hombre como resultado del desenvolvimiento de la Naturaleza, Steffens consideró el hombre y su historia como el modelo de todo desenvolvimiento, pues "la historia es el modelo eterno de la Naturaleza".

La filosofía de la Naturaleza de Steffens fue sometida a crítica por Herbat por considerar que Steffens se había fundado demasiado en analogías y simbolismos. Sin embargo, el propio Steffens estimaba que su filosofía natural, aunque hacía uso de analogías, las fundaba en un conocimiento de los hechos, los cuales cons-

tituían, a su entender, el cimiento de toda especulación.

Obras: "Zu Schellings naturphilosophischen Schriften", *Zeitschrift für spekulative Physik*, I (1800), 1-48, 88-121 ("Acerca de los escritos filosófico-naturalcs de S."). — *Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, 1801 (*Contribuciones a una historia natural interna de la Tierra*). — *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, 1806 (*Rasgos fundamentales de la ciencia filosófica de la Naturaleza*). — *Über die Idee der Universitäten*, 1809, reed., 1910, ed. E. Spranger. — *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden*, 2 vols., 1817 (*El tiempo presente y cómo ha pasado*). — *Karikaturen des Heiligsten*, 2 vols., 1819-1822 (*Caricaturas de lo más santo*). — *Schriften alt und neu*, 2 vols., 1821 (*Escritos viejos y nuevos*). — *Anthropologie*, 2 vols., 1823, reed., 1922. — *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben*, 1823, 2» ed., 1831 (*De la falsa teología y de la creencia verdadera*). — *Polemische Blätter zur Beförderung der spekulativen Physik*, 2 partes, 1829-1835 (*Hojas polémicas para el fomento de la física especulativa*). — *Christliche Religionsphilosophie*, 2 vols., 1839. — *Nachgelassene Schriften*, 1846 [con prólogo de Schelling] (*Escritos postumos*). Son también postumos los escritos reunidos por R. Eucken con el título de *Zur Philosophie der Geschichte*, 1894 (*Para la filosofía de la historia*), y la serie de conferencias y artículos publicados bajo el título *Gesammelte und Aufsätze*, 1890. — Steffens escribió asimismo una larga autobiografía: *Was ich erlebte*, 10 vols., 1840-1844, 2ª ed., 1844-1846, de la cual son una selección el tomo titulado *Lebenserinnerungen*, 1908. — Se le deben asimismo: *Novellen*, 16 vols., 1837-1838.

Véase R. Petersen, *H. St.*, 1881 [en danés]. — W. Rudloff, *Steffens pädagogische Anschauungen*, 1914 (Dis.). — Martin Meissner, *H. St. als Religionsphilosoph*, 1936. — Elisabeth Achterberg, *H. St. und die Idee des Volkes*, 1938. — Viktor Waschnitius, *H. St.*, 1939.

STEIN (EDITH) (1891-1942), nac. en Breslau, fue asistente de Husserl en Friburgo, i.B. y colaboró en el *Jahrbuch* de la escuela fenómenológica. Convertida al catolicismo en 1922, profesó en el Instituto pedagógico de Münster hasta que en 1933 fue destituida a causa de su ascendencia judía, ingresando en la Orden Carmelitana en 1934 bajo el nombre de Hermana Teresia Benedicta a Cruce. En 1938 huyó a Holanda, pero hacia 1942 fue capturada por la policía secreta nazi y enviada al campo alemán de Auschwitz, donde murió en una cámara de gas.

La filosofía de E. Stein es una combinación original de fenomenología y pensamiento escolástico. De la primera tomó principalmente el método y los aspectos realistas, no sólo de Husserl, sino también de A. Pfánder y de Hedwig Conrad-Martius. Del segundo tomó principalmente el tomismo, pero en algunos puntos importantes —tales, la cuestión del principio de individuación y la existencia de una materia espiritual— se adhirió a otras tendencias escolásticas, en particular al escotismo. Otro importante ingrediente del pensamiento filosófico de E. Stein es la mística, sobre todo la de tres autores: el Pseudo-Dionisio, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. La relación con Heidegger no debe tampoco olvidarse, si bien E. Stein rechazó enérgicamente el "finitismo" temporalista de ese filósofo. El interés principal de E. Stein consistió en la edificación de una metafísica completa, nuevo eslabón de la *philosophia perennis*, que sin dejar de ser estrictamente filosófica no descuidara las riquezas proporcionadas por la experiencia inmediata y su análisis fenomenológico. Puede decirse inclusive que su punto de partida era fenomenológico-inmanente, pero que su conclusión era realista-trascendente. En efecto, la dialéctica entre el ser finito y el ser eterno (objeto de su libro sobre el sentido del ser) permitía, según E. Stein, evitar el dogmatismo a que conduciría la adhesión pura y simple a cualquiera de las dos posiciones. La síntesis fenomenológico-escolástica era así, a la vez, una síntesis de razón y experiencia, de temporalidad y eternidad, de finitud e infinitud, de existencia y esencia.

Durante la vida de la autora se publicaron: "Zum Problem der Einfühlung", *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, V (1922), 1-284 ("Sobre el problema de la endopatía"). — *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. I. Psychische Kausalität. II. Individuum und Gemeinschaft*, 1922 (*Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. I. Causalidad psíquica. II. Individuo y comunidad*). — *Eine Untersuchung über den Staat*, 1925 (*Investigación sobre el Estado*). — *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Th. von Aquino*, 1929 (*La fenomenología de H. y la filosofía de Sto. T. de A.*). — *Das Ethos der Frauenberufe*, 1931 (*El "ethos" de la misión de las mujeres*). — E. Stein tradujo, además, obras del Cardenal Newman y de Santo Tomás de Aquino. — Correspondencia: *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, 1960, ed. H. Conrad-Martius. — Edición de obras (*Werke*), ed. L. Gelber y Fr. Romaneus Leuven, O.C.D., en curso de publicación. Consta de: Vol. I (*Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*); II (*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufsteigs zum Sinn des Seins* [la obra fundamental filosófica a que nos hemos referido en el texto del artículo]); III (*Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*); IV (*ibid.*, q. 14-29); V (*Die Frau: Ihre Aufgaben nach Natur und Gnade*); VI (*Hagiographische Studien*). Trad. esp.: *Obras completas:* I. *La ciencia de la Cruz. Estudios sobre S. Juan de la Cruz*, 1959.

Véase J. Collins, "E. S. and the Avance of Phenomenology", *Thought*, XVII (1942), 685 y sigs. — Íd., íd., "The Fate of E. S. (Correspondence)", *ibid.*, XVIII, 384 y sigs. — Teresia Renata de Spiritu Sancto (T. R. Posselt), *E. Stein, Schwester Teresia Benedicta a Cruce, Philosophin und Karmelitin. Ein Lebensbild gewonnen aus Erinnerungen und Briefen*, 1948 (varias ediciones; trad. esp.: *T. R. de Espíritu Santo. E. Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*, 1953). — Elisabeth Kawa, *E. Stein, "Die vom Kreuz Gesegnete"*, 1953. — E. de Miribel, E. S., 1954 (trad. esp.: *E. S.*, 1958). — A.-A. Dévaux, P. Lenz-Médoc, E. Przywara, artículos sobre E. Stein en la revista *Les Études Philosophiques*, N. S. Año XI (1956), 423-72. — Martha Paulus, *E. S., S. Teresia Benedicta a Croce. Aus Leben und Werke*, 1960. — Aloisius Bajsic, *Begriff einer christlichen Philosophie bei E. S.*, 1961 [monog.].

STEIN (KARL HEINRICH VON) (1857-1887) nació en Berlín y estudió en la Universidad de Berlín, bajo la influencia de Dühring (VÉASE). Miembro del Círculo wagneriano de Bayreuth, llevó a la defensa del wagnerismo y de lo que consideraba como la filosofía del wagnerismo ideas procedentes de sus estudios de filosofía natural y de teología. Según Stein, la intuición estética permite comprender tanto la obra de arte como el princi-

pio divino de la Naturaleza: arte y Naturaleza son creaciones espirituales, y aunque haya diferencia entre ambas creaciones en virtud del carácter absolutamente creador del acto divino en contraste con el carácter a la vez creador y plasmador de la producción estética, el examen de esta última constituye un camino para aprehender la naturaleza de la creación espiritual radical. El mundo tiene, según Stein, un sentido que solamente la creación estética puede penetrar. En esta creación se manifiestan dos aspectos: el subjetico, o la fuerza creadora, y el objetivo, o la obra creada. Ambos aspectos se encuentran asimismo en las cosas naturales, cuyo último sentido sólo puede comprenderse "estéticamente". Por eso Stein desarrolló una "teoría del conocimiento" en la cual el conocimiento en sentido estricto constituye únicamente un primer paso hacia la aprehensión del "sentido". Esta aprehensión requiere una endopatía (VÉASE), la cual, por otro lado, puede cultivarse y refinarse. Stein concluye haciendo de la estética el órgano de la "concepción del mundo".

Obras principales: *Helden und Welt. Dramatische Bilder,* 1883 [con introducción por Wagner] *(Héroes y mundo. Cuadros dramáticos).* — *Die Beziehungen der Sprache zum philosophischen Erkennen,* 1883 *(Las relaciones del lenguaje con el conocer filosófico).* — *Die Entstehung der neueren Ästhetik,* 1886 *(El origen de la estética moderna). Goethe und Schiller. Vorlesungen über Ästhetik der deutschen Klassiker,* 1893 (G. *y S. Lecciones sobre la estética de los clásicos alemanes).* — *Giordano Bruno,* 1900, ed. F. Poske. — *Zur Kultur der Sede. Gesammelte Aufsätze,* 1906, ed. F. Poske *(Para la cultura del alma. Ensayos).* — Stein es también autor, en colaboración con C. Fr. Glasenapp, de un *Wagner-Lexikon.*

Véase Houston Stewart Chamberlain, F. Poske, *H. von S. und seine Weltanschauung,* 1903, 2» ed., 1905. — W. Martin, *Die Grundzüge def Ásthetik H. von Steins,* 1909 (Dis.). — Günther H. Wahnes, *H. von S. und sein Verhältnis su R. Wagner und F. Nietzsche,* 1927 (Dis.). — Friedrich Meller, *Der Volksgedanke bei H. von S.,* 1940 (Dis.).

STEIN (LORENZ JACOB VON) (1815-1890) nació en Eckernförde (Silesia), estudió en Kiel y en Jena. De 1846 a 1852 fue "profesor extraordinario" en Kiel y de 1855 a 1888 profesor en Viena. Mucho de su tiempo lo consagró a actividades políticas y a colaboraciones en diarios sobre cuestiones políticas, sociales y administrativas.

Lorenz Stein se destacó por su filosofía política y especialmente por su teoría del Estado. Influido por Hegel, e interesado grandemente en las doctrinas socialistas de su tiempo, especialmente las propuestas en Francia, Lorenz Stein es considerado a veces como un precursor de Marx en cuanto que explicó los procesos históricos como procesos económico-sociales y elaboró la noción de clase como clase económica. Sin embargo, hay notorias diferencias entre Lorenz Stein y Marx al respecto, especialmente porque Stein elaboró una idea de la sociedad que, aunque dominada por relaciones económicas, destacaba otras relaciones e interacciones entre los diversos grupos. Fundamental en la filosofía *política* de Stein es su contraposición entre "sociedad" y "Estado". Stein considera la historia como una perpetua tensión entre la sociedad y el Estado: la primera se caracteriza por el dominio de un grupo sobre otros; el segundo, por el restablecimiento del equilibrio y el fomento de la igualdad jurídica, política y económica. La dialéctica de la sociedad y del Estado terminará, según Stein, cuando se constituya un régimen socialista en el cual el Estado represente la forma de la sociedad sin dominio de una clase sobre otras.

Entre las muchas obras de L. von S. destacamos: *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte,* 1842, 2» ed., 2 vols., 1847 *(Socialismo y comunismo de la Francia actual. Contribución a la historia de la época).* — *Die sozialistischen und kommunistischen Bewegunten seit der 3. französ. Revolution,* 1848 (Los *movimientos socialistas y comunistas desde la tercera revolución francesa).* — *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage,* 3 vols., 1850, 2* ed., 1855; nueva ed., 3 vols., ed. Gottfried Salomón, 1921 *(Historia del movimiento social en Francia de 1789 a nuestros días).* Esta obra se divide en las siguientes partes: I. *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahr 1830 (El concepto de sociedad y la historia social desde la revolución francesa hasta el año 1830)*; II. *Die industrielle Gesellschaft, der Sozialismus und Kommunismus Frankreichs von 1830 bis 1848 (La sociedad industrial, el socialismo y el comunismo de Francia de 1830 α 1848).* III. *Das Königtum, die Republik und die Souveränetät der französischen Gesellschaft seit der Februar-Revolution 1848 (La monarquía, la República y la soberanía de la sociedad francesa desde la revolución de Febrero de 1848).* — *System der Staatswissenschaft,* 2 vols., 1852-1856 *(Sistema de ciencia del Estado).* Esta obra se divide en las siguientes partes: I. *System der Statistik, Populationistik und der Volkswirtschaftslehre.* II. *Die Gesellschaftslehre.* — *Lehrbuch der Volkswirtschaft,* 1858 y sigs. — *Lehrbuch der Finanzwissenschaft,* 1860 y sigs. — *Verwaltungslehre, 8* vols., 1865-1884 *(Teoría de la administración).* — *Die Frau auf dem sozialen Gebiete,* 1880.

Véase Ernst Grünfeld, *L. von S. und seine Gessellschaftslehre,* 1910. — Gertrud Scholl, *Die wichtigsten nationalökonomisch-theoretischen Lehren bei L. von S.,* 1926 (Dis.). — Heinrich Künne, *L. von S. und die arbeitende Klasse,* 1928 (Dis.). — Heinz Nitschke, *Die GeschichtsphilosophieL. von Steins,* 1931 (Dis.). — Karl Günzel, *Der Begriff der Freiheit bei Hegel und L. von S.,* 1934 (Dis.). — M. E. Kamp, *Die Theorie der Epochen der öffentlichen Wirtschaft bei L. von S.,* 1950.

STEINER (RUDOLF) (1861-1925) nació en Kraljevic (Croacia). Destacado investigador de Goethe, Steiner es más conocido por su papel dentro del movimiento teosófico. Secretario del grupo alemán de la "Sociedad teosófica", se separó de ésta en 1912 para fundar en Dornac la "Anthroposophischer Bund" ("Liga antroposófica"), llamada desde 1913 "Anthroposophische Gesellschaft" ("Sociedad antroposófica"), convirtiendo de este modo la teosofía (VÉASE) en antroposofía. Influido, entre otros, por Haeckel y Nietzsche, Steiner desarrolló una doctrina del hombre según la cual éste se compone de una serie de principios, de orden crecientemente espiritual: junto al cuerpo físico hay el cuerpo etéreo, el astral, el yo, el yo espiritual, el espíritu vital y el hombre espiritual. El principio etéreo y el principio astral permanecen al morir el hombre y contribuyen al desarrollo del yo, el cual se reencarna. Steiner propuso una serie de normas de iniciación y una serie de prácticas que debían de llevar al adherente a la percepción de las realidades ocultas al hombre ordinario, y especialmente al

conocimiento de la naturaleza espiritual del universo y de los diversos espíritus astrales.

Entre los escritos de S. sobre Goethe destacan *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, 1886 *(Líneas fundamentales de una teoría del conocimiento de la concepción goethiana del mundo)*. — *Goethes Weltanschauung*, 1897 *(La concepción del mundo de Goethe)*. — *Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes Faust*, 2 vols., 1931 *(Aclaraciones científico-espirituales sobre el Fausto de Goethe)*. — *Goethe-Studien und goetheanistische Denkmethoden*, 1932. — S. colaboró en la edición de Weimar de las obras de Goethe *(Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, 6 vols.).

Entre los escritos teosóficos y antroposóficos de S. destacan: *Teosophie*, 1904. — *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, 1909 *(Cómo llega el hombre al conocimiento de los universos superiores)*. — *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, 1910 *(Bosquejo de la ciencia secreta)*. — *Vom Menschenrätsel*, 1916 *(Del enigma humano)*. — *Von Seelenrätseln*, 1917 *(De los enigmas anímicos)*. — *Licht-Lehre*, 1925 *(Doctrina de la luz)*. — *Eurhytmie als sichtbare Sprache*, 1927 [postuma] *(La euritmia como lenguaje visible)*. Otros trabajos de S. incluyen: *Die Philosophie der Freiheit*, 1894. — *Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahr.*, 2 vols., 1900-1901, 2ª ed. con el título: *Die Rätsel der Philosophie*, 1914. — *Die Kernpunkte der sozialen Frage*, 1919, y obras sobre Nietzsche (1895), Haeckel (1900) y Santo Tomás (1930).

Steiner-Bibliographie, 1942. — De las numerosas obras sobre S. mencionamos: Otto Fránkl, *Die Anthroposophie Steiners*, 1930. — G. Wachsmuth, *Die Geburt der Geisteswissenschaft. R. Steiners Lebensgang*, 1941. — I. Krause, *R. S.*, 1943. — S. Rihouët-Coroze, *R. S., épopée de l'esprit au XXe siècle*, I, 1950.

STEPHEN (LESLIE) (1832-1904) nació en Londres. Estudió en "King's College", de la Universidad de Londres y en Cambridge, donde fue "tutor". En 1859 se ordenó ministro de la Iglesia anglicana, pero la abandonó en 1875. Desde 1864 se consagró, en Londres, a una intensa actividad literaria, publicando numerosos ensayos en revistas, dirigiendo de 1871 a 1882 el *Cornhill Magazine*, y dirigiendo, a partir de 1882, el *Dictionary of National Biography*. La hija menor de Leslie Stephen fue Virginia Woolf.

Desde su abandono de la Iglesia anglicana, causado en parte por su creciente interés por el utilitarismo de Bentham y los Mill y por el evolucionismo de Darwin, Leslie Stephen desarrolló un pensamiento de carácter naturalista y agnóstico. Stephen rechazó toda teoría según la cual los principios éticos son reconocidos mediante una intuición especial, así como toda doctrina según la cual hay un reino de valores trascendentes. Toda realidad moral es para Stephen una cuestión de hecho. Pero los hechos éticos no eran para Stephen, a pesar del evolucionismo mediante el cual los interpretó, de índole histórica. El carácter evolutivo del hecho ético era más bien de índole biológico-antropológica, y por ello la ética de Stephen no pasó en ningún momento del evolucionismo al historicismo. La misma idea de la realidad social como organismo o, mejor dicho, la concepción de lo humano como un "tejido social" abona el mencionado biologismo; los conceptos de cuerpo social enfermo o sano, vital o deprimido, desquiciado o equilibrado, están, por lo demás, orientados en un sentido análogo. De ahí que la moral de Stephen estuviese basada en el hecho más que en la norma, en el ser más que en el deber ser. La suprema ley ética, que manda "ser algo" y no simplemente "hacer algo", es, en efecto, el reconocimiento de que ningún principio moral es trascendente a la sociedad. Pero la inmanencia de tales principios no es tampoco la de lo dado sino la de lo "devenido"; únicamente en el curso de la evolución se forjan las "normas" éticas, en la misma proporción y medida en que se desarrolla la sociedad.

Obras: *Choice of Representatives*, 1867. — *Essays on Free Thinking and Plain Speaking*, 1873. — *Hours in a Library*, 3 vols., 1874-1876-1879. — *The Science of Ethics*, 1882. — *An Agnostic's Apology*, 1893 [publicado, ya en 1876, en la revista *Fortnightly*]. — *Social Rights and Duties*, 2 vols., 1896. — Entre sus obras históricas hay que mencionar: *History of the English Thought in the XVIIIth Century*, 2 vols., 1876. — *The English Utilitarians*, 3 vols., 1900. — En relación con su dirección del *Dictionary of National Biography*, publicó los *Studies of a Biographer*, 2 vols., 1898. — V.: F. W. Maitland, *Life and Letters of L. Stephen*, 1925. — N. G. Annan, *L. Stephen. His Thougth and Character in Relation to His Time*, 1951.

STERN (WILHELM) (1871-1938) nació en Berlín. Fue "profesor extraordinario" en Breslau (1907-1909), en Hamburgo (1909-1919) y profesor titular en Hamburgo. En 1933 emigró a Estados Unidos, siendo nombrado profesor en Vassar College (Poughkeepsie, Nueva York).

Stern dedicó gran parte de sus investigaciones a la psicología, en particular a la llamada psicología diferencial. Su más importante contribución en el terreno filosófico radica en su doctrina del "personalismo crítico" basada en una distinción entre "persona" y "cosa", distinción que considera más fundamental que cualquier otra escisión de la realidad, con inclusión de la división entre lo físico y lo psíquico. Persona y cosa pueden darse tanto en el mundo físico como en el psíquico, pues la persona es una unidad orgánica, una actividad propia, una finalidad, en tanto que la cosa es mero conjunto de elementos susceptibles de aumento o disminución sin destrucción de su ser, pasividad y actividad mecánica. El mundo psíquico posee en mayor medida que el físico los caracteres de la persona, pero en él se halla también insertada la causalidad mecánica y las determinaciones de la cosa, del mismo modo que el mundo físico posee en diversas partes, y sobre todo en su conjunto, un sentido que lo convierte, o puede convertirlo, en persona. Justamente esta totalidad personal en que se cifra, según Stern, el universo, demuestra la necesidad de dicho personalismo crítico, un personalismo, pues, que sin admitir la fantástica personalización de todos los aconteceres, reconozca la subordinación en que todo elemento mecánico y causal se halla con respecto a la unidad orgánica de sentido.

Ahora bien, tal teoría metafísica de la personalidad queda siempre arraigada tanto en la investigación psicológica individual y diferencial como en una teoría del conocimiento muy cercana a la del realismo crítico. Las implicaciones idealistas contenidas en la idea de la persona como unidad última de los actos sobrepasan, según Stern, continuamente el plano trascendental, y aun resulta ser este último plano el que, en último término, puede quedar justificado por la realidad concreta de la per-

sona. De ahí que la metafísica de Stern suponga a su vez una teoría de los valores de carácter objetivista. Si los valores pueden ser también subjetivos, ello ocurre sólo en tanto que se incorporan al lado psíquico-individual de la personalidad, pero no en tanto que resulten epifenoménicamente de ella. El personalismo crítico de Stern se combina, por lo tanto, con un objetivismo axiológico y con un idealismo concreto, unido todo ello de raíz por una metafísica como ciencia de las presuposiciones últimas de todo pensamiento de lo real. Estas presuposiciones abarcan, según Stern, no sólo el campo de lo real tal como es dado a la conciencia inmediata, sino el campo de todo lo "puesto". Pero, a su vez, la realidad "puesta" no es una realidad engendrada por un sujeto, sino que es, en cierto modo, la trama ontológica dentro de la cual se da toda realidad. En todas sus partes rechaza, así, Stern tanto el subjetivismo como el objetivismo de las esencias, inclinándose hacia una forma de real-idealismo que supone la objetividad y, al mismo tiempo, el carácter concreto de todo valor y de todo ser.

Obras: *Die Analogien im volkstümlichen Denken*, 1893 (*Las analogías en el pensar popular*). — *Über Psychologie der Veränderungsauffassung*, 1898 (*Sobre la psicología de la concepción del cambio*). — *Ideen zu einer Psychologie der individuellen Differenzen*, 1900, nueva ed. con el título: *Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen*, 1911 (*Ideas para una psicología de las diferencias individuales*; nueva ed.: *La psicología diferencial en sus fundamentos metódicos*). — "Zur Psychologie der Aussage", *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* (1902) ("Para la psicología del testimonio"). — *Helen Keller*, 1905. — *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, 3 vols., 1906 (2ª ed., 1923), 1918 (2ª ed., 1923), 1924 (*I. Ableitung und Grundlehre*; II. *Die menschliche Persönlichkeit*; III. *Wertphilosophie*) (*Persona y cosa. Sistema de la concepción filosófica del mundo. I. Derivación y fundamento; II. La personalidad humana;* III. *Filosofía del valor*). En la 2ª ed., el subtítulo de la obra es: *System des kritischen personalismus* (*Sistema del personalismo crítico*). — *Psychologie der frühen Kindheit*, 1914 (*Psicología de la primera infancia*).— *Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen*, 1920 (*La inteligencia de los niños y de los jóvenes*). — *Psychologie und Schülerauslese*, 1920 (trad. esp.: *La selección de los alumnos*, 1928). — *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, 1935, 2ª ed., 1950; (trad. esp.: *Psicología general desde un punto de vista personalístico*, 1951). — Además, una serie de trabajos en colaboración con Clara Stern, en la serie "Monographien über die seelische Entwicklung des Kindes". — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VI, 1927.

Eugen Seiterich, *Die logische Struktur des Typusbegriffs bei W. Stern, E. Spranger und Max Weber*, 1930 (Dis.). — Siegfried Casper, *Die personalistische Weltanschauung W. Sterns*, 1933. — H. Sanborn, H. Werner *et al.*, arts. en el volumen *Character and Personality*, 1939.

STEVENSON (C[HARLES] L[ESLIE]) nació (1908) en Cincinnati (Ohio, EE. UU.), es profesor en la Universidad de Michigan. Stevenson es conocido sobre todo como el principal defensor del llamado "emotivismo" (VÉASE) o teoría emotivista de la significación de los términos éticos. Dentro de la tradición de Hume, y con varias influencias —tales como el positivismo lógico, el "primer" y el "último" Wittgenstein, Dewey y R. B. Perry—, Stevenson ha ido elaborando una teoría ética o, mejor dicho, un estudio reflexivo sobre el vocabulario ético que le ha llevado a una serie de conclusiones. Destacaremos las siguientes: el término 'bueno' como término ético expresa un interés por parte de las personas que lo usan; este término no tiene un uso descriptivo, sino dinámico y, dentro del uso dinámico, un uso emotivo; el uso emotivo no indica tanto que una persona prefiera algo, porque lo encuentre bueno, sino que lo recomienda como bueno; 'bueno' puede, por tanto, ser objeto de lo que el autor llama "definición persuasiva"; 'emotivo' significa, pues, aquí 'que induce a', 'que produce', 'que suscita' más bien que 'que expresa'. De este modo Stevenson procede a un complejo estudio que, según indica, se relaciona con la ética normativa de un modo parecido a como el análisis conceptual y el método científico se relacionan con las ciencias. El estudio reflexivo de los términos éticos no es, pues, lo mismo que lo que se ha llamado "la ética". Stevenson reconoce que las cuestiones normativas son importantes, pero aspira únicamente a afilar los instrumentos empleados por los que se ocupan directamente de tales cuestiones.

Escritos principales: "The Emotive Theory of Ethical Terms", *Mind*, N. S. XLVI (1937), 14-31. — "Ethical Judgments and Avoidability", *íd.*, *XLVII* (1938), 45-57. — "Persuasive Definitions", *íd.*, XLVII (1948), 331-50. — *Ethics and Language*, 1944. — *Facts and Valúes: Studies in Ethical Analysis*, 1963.

STEWART (DUGALD) (1753-1828) nació en Edimburgo y estudió en la Universidad de la misma ciudad. También en ella enseñó matemáticas hasta 1778, cuando tomó a su cargo la cátedra de Adam Ferguson (1723-1816: *Institutes of Moral Philosophy*, 1769. — *Principies of Moral and Political Science*, 1792) durante la ausencia de éste y luego, en 1785, en propiedad.

Considerado como sucesor de Reid (v.) en la jefatura de la llamada "Escuela escocesa" (véase ESCOCESA [ESCUELA]) del "sentido común" (v.), Dugald Stewart siguió en gran parte a su maestro en la idea de que hay ciertos principios del sentido común que son aceptables por todos por ser dados a una común intuición. Tales principios son de tres clases: axiomas matemáticos y físicos; principios relativos a la conciencia, a la percepción y a la memoria, y principios sobre la realidad en general (tales, por ejemplo, el principio de que hay un mundo exterior y de que hay uniformidad en la Naturaleza). Ello no quiere decir que tales principios sean "metafísicos" o "especulativos" y que puedan derivarse de ellos juicios sobre fenómenos particulares. Estos últimos juicios son siempre juicios de experiencia, que poseen un grado mayor o menor de probabilidad. La relación entre los principios del sentido común y los juicios es una relación condicional: los primeros son condición racional de los segundos. Por otro lado, los principios en cuestión, aunque intuitivamente evidentes, no nos dan un acceso a una realidad trascendente a la experiencia — por ejemplo, a algo así como "un objeto en sí" o "la conciencia misma" independientemente de sus operaciones. Los principios del sentido común no son principios de razonamiento ni tampoco principios metafísicos: son "leyes de creencia" (*laws of belief*), y presuposiciones de la experiencia.

La facultad del sentido común está ligada a la facultad moral, la cual da origen a un "sentido moral" que es el fundamento de la comprensión de los deberes morales, pero que no produce automáticamente máximas para comportarse en casos específicos, ya que también aquí la experiencia es lo único que permite saber cómo orientarse moralmente.

Obras: *Elements of the Philosophy of the Human Mind,* 3 vols. (I. 1792; II. 1813; III. 1827). Esta obra ejerció gran influencia, tanto en Inglaterra como en otros países, especialmente en Francia, donde fue traducida por Jouffroy (VÉASE) con el título *Philosophie de l'Esprit.* — *Outlines of Moral Philosophy,* 1793, nueva ed. por J. McCosh, 1863. — *Philosophical Essays,* 1810. — *Philosophy of the Active and Moral Powers of Man,* 1828. — Edición de obras: *Collected Works,* 11 vols., 1854-1858, ed. William Hamilton.

Véase bibliografía del artículo ESCOCESA (ESCUELA) (obras de J. McCosh, H. Laurie, S. A. Grave *et al.*).

STIRLING (JAMES HUTCHINSON) (1820-1909) nació en Glasgow. Después de estudiar medicina viajó por Francia y Alemania y regresó a Escocia, consagrándose a la introducción en Inglaterra del pensamiento de Kant y Hegel, y a la interpretación de ambos, especialmente de Hegel, a la luz del cual examinó la filosofía de Kant, contra la interpretación kantiana de Hamilton.

"El secreto de Hegel" —secreto que, según los adversarios de Stirling y del idealismo, siguió después de ello muy bien guardado— consistía para Stirling sobre todo en haber alcanzado lo universal por la negación de lo particular; en suma, en haber descubierto "el universal concreto". Por otro lado, "el secreto de Stirling" consistía en los motivos teológicos que lo llevaban a defender la filosofía hegeliana, así como lo que él consideraba ser la esencia de la filosofía kantiana. Para Stirling, Kant y Hegel restauraron la fe en Dios, en la inmortalidad del alma, en la libertad y, en general, en los dogmas cristianos. El idealismo de Hegel servía, pues, a Stirling para defender el cristianismo y para atacar el ateísmo, el naturalismo, el tradicionalismo anti-teológico y el evolucionismo naturalista.

Obras: *The Secret of Hegel,* 2 vols., 1865. — *Sir William Hamilton, Being the Philosophy of Perception,* 1865. — *As Regards Protoplasma,* 1870 [contra Huxley]. — *Lectures on the Philosophy of Law,* 1873. — *Textbook to Kant, with Commentary,* 1881. — *Philosophy and Theology,* 1890 [Gifford Lectures]. — *Darwinism, Workmen and Work,* 1894. — *What is Thought?,* 1900.

Véase Amelia H. Stirling, *J. H. S., His Life and Work,* 1912.

STIRNER (MAX) (1806-1856) [pseudónimo de JOHANN KASPAR SCHMIDT] nació en Bayreuth. Estudió filosofía y teología en Berlín, donde fue oyente en los cursos de Hegel y Schleiermacher. Durante unos años dio lecciones particulares en Berlín y luego se consagró, en medio de grandes dificultades económicas, a actividades literarias.

Influido por el hegelianismo (VÉASE) de izquierda en general, y especialmente por Feuerbach y Bruno Bauer, Stirner comenzó afirmando que el centro de toda reflexión, y aun de toda realidad, es el hombre. Sin embargo, no se trata del hombre en general, ni del representante de una Humanidad abstracta, sino del individuo, de "mí mismo" en cuanto "yo" único. Según hemos puesto de relieve en el artículo UNICIDAD, ÚNICO, Stirner concibe el "mí mismo" como el "Único", *der Einzige,* en un sentido absoluto. El "Único" es único no porque no esté relacionado con nada, sino más bien porque él, y sólo él, es el fundamento de toda relación posible. El "Único" existe absolutamente y es previo a toda exterioridad, tanto de la formada por las creaciones del espíritu objetivo como de la constituida por los "yos" ajenos. Las doctrinas conservadoras absolutistas, el liberalismo burgués que defiende la libertad individual y el socialismo son para Stirner expresiones de una misma tendencia a ahogar lo únicamente valioso: la originaria e irreductible voluntad de autoafirmación del yo. El Único no es ninguna idea abstracta; es una entidad real, no sometida a ninguna categoría, ni siquiera biológica. Someter el Único a una categoría es convertirlo en función de una especie, y el Único, esto es, "mi Único", es absolutamente independiente de toda categoría, de toda sumisión a lo que sea externo a él en su concreta realidad. Por eso hay que desatender todas las pretensiones de coacción; no sólo el Estado, sino cualquier idea, cualquier noción destinada a subsumir el Único en una especie superior, en una sociedad o en una Humanidad. Sociedad y Humanidad son meras formas evolutivas de las religiones, transformaciones de las antiguas idolatrías. Pero justamente en esta absoluta independencia del Único se encuentra la posibilidad de unirse libremente con los Únicos ajenos. Sin la independencia del Único no hay libertad, porque no hay separación; por el Único puede la sociedad conseguir la libertad absoluta, convertir la unión forzada en unión libre, y la universalidad de la idea en universalidad de la unicidad.

Obras: *Der Einzige und sein Eigentum,* 1845, 3ª ed., 1901 (trad. esp.: *El Único y su Propiedad,* 1901, 1937). — *Die Geschichte der Reaktion,* 2 vols., 1852 (*Historia de la reacción*). — *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Die Winzige und sein Eingentum"*, ed. J. H. Mackay, 1898, 2ª ed., 1914, reimp. 1964.

Véase J. H. Mackay, *Max Stirner,* 1898. — V. Basch, *L'individualisme anarchiste: Max Stirner,* 1904. — Hermann Schultheiss, *Stirner, Grundlegung zum Verständnis des Werkes "Der Einzige und sein Eigentum"*, 1906 (Dis.). — Anselm Ruest, M. *Stirner. Leben, Weltanschauung, Vermächtnis,* 2ª ed., 1906. — A. Messer, *M. Stirner,* s/a. (1907). — Ewald Horn, *Max Stirners ethischer Egoismus,* 1907. — G. Palagero, *Max Stimer et le problème de la vie,* 1909. — Hornst Enger, *Das historische Denken Max Stirners,* 1911 [con bibliografía]. — A. von Winterfeld, *Max Stirner,* 1911 .— Kurt Adolf Mautz, *Die Philosophie Max Stirners ira Gegensatz zum Hegelschen Idealismus,* 1936. — W. Cuypers, *M. Stirner als Philosoph,* 1937. — H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: M. Stirner,* 1954.

STOUT (GEORGE FREDERICK) (1860-1944) nació en South Shields (Durham). Después de estudiar en Cambridge, con Henry Sidwick y James Ward, fue "lector" en Cambridge y en Aberdeen. Desde 1903 fue profesor en St. Andrews. De 1891 a 1920 dirigió *Mind.*

Stout se interesó sobre todo por cuestiones psicológicas o, mejor dicho, por cuestiones de psicología filosófica. Uno de sus conceptos fundamentales es el de "actitud de la conciencia". Esta "actitud de la conciencia" es el modo como la conciencia se refiere al objeto. Aunque se trata, como en

Brentano, de un acto intencional, Stout difiere, sin embargo, de Brentano en que admite una diferencia entre el objeto intencional y el contenido: el objeto intencional es el objeto al cual se refiere la actitud de la conciencia, mientras que el contenido es la representación por medio de la cual se lleva a cabo esta referencia. Ello no significa, sin embargo, que Stout redujera el tener conciencia a "mera representación"; la conciencia, cuando menos en la actitud llamada "pensamiento", se refiere, en última instancia, al objeto mismo, si bien de manera mediata. Stout examinó con detalle los diversos modos de "representación" —en la percepción sensible, en la memoria, etc.— y encontró que en todos ellos se llega al objeto por medio de la representación o "contenido". Las dificultades encontradas en este examen fueron solucionadas por Stout mediante una teoría de los *sensa* (véase SENTIDOS [DATOS DE LOS]), los cuales no son para Stout ni realidades físicas ni realidades psíquicas. Empero, son realidades "materiales" en cnanto forman cuerpo con el objeto "sentido" o "representado".

Con el fin de apoyar su teoría de los *sensa* Stout desarrolló una doctrina de carácter fundamentalmente idealista según la cual cada *sensum* es sólo una parte integrante de un todo. A tal efecto Stout propuso la categoría de lo que llamó "unidad distributiva". Según la misma, no hay propiamente dos "realidades" —la representación y lo representado—, sino una sola realidad "distribuida" en varios "aspectos" o "presentaciones". La idea de la distribución en el sentido apuntado permitía, según Stout, seguir diferenciando entre la representación y lo representado y al mismo tiempo presuponer su unidad.

Junto a esta teoría Stout desarrolló la doctrina según la cual las cualidades de una cosa no son "universales" —en cuyo caso no serían cualidades que posee la cosa particular—, sino realidades particulares. Pero como si fuesen absolutamente particulares no habría posibilidad de predicación, Stout mantiene que hay unidades de cualidades. Estas "unidades" son asimismo "distributivas", de modo que no se hallan "más allá de" o "debajo de" la cosa particular, sino que están "distribuidas" en las cosas particulares. Por otro lado, las unidades distributivas de las cualidades se hallan agrupadas en una unidad, que es la del "Todo".

Obras: *Analytic Psychology*, 2 volúmenes, 1896. — *A Manual of Psychology*, 1898. — *The Groundwork of Psychology*, 1903. — *Studies in Philosophy and Psychology*, 1930. — *Mind and Matter*, 1931. — *Mind and Matter, God and Nature*, 1952, ed. A. K. Stout [basado en Gifford Lectures, 1919 y 1921].

STRAUSS (DAVID FRIEDRICH) (1808-1874) nació en Ludwigsburg (Württemberg). Estudió en la "Escuela monacal" de Blaubeuren y luego en Tübinga, con Ferdinand Christian Baur (VÉASE). En 1831 se dirigió a Berlín para oír las lecciones de Hegel, pero, fallecido éste antes de su llegada, escuchó las lecciones de Schleiermacher. Un año después, en Tübinga, fue "lector" de teología, pero la publicación, en 1935, de la *Vida de Jesús*, en la que se manifestaban las tendencias radicales del hegelianismo de izquierda, lo obligó a dimitir. Se le ofreció una cátedra en Zürich, a donde se trasladó, pero no pudo mantenerse en ella por oposición popular. Residió desde entonces en varios lugares de Alemania, consagrándose a la política y a la actividad literaria.

Strauss aplicó el punto de vista del hegelianismo de izquierda "radical" a la cuestión de los orígenes del cristianismo, el cual concibió como una mitología de invención humana, como el espíritu de la Humanidad, encarnado en la figura de Jesús. La crítica de Strauss no afectaba en sus comienzos al contenido espiritual del cristianismo, que pretendía conservar como la más alta expresión moral de la Humanidad. Pero luego se inclinó al materialismo y a una crítica del contenido mismo de la religión cristiana, que intentó sustituir por un panteísmo naturalista, por una concepción monista del universo como conjunto idéntico a la divinidad. Las obras de Strauss produjeron gran sensación en su época y constituyeron la base de numerosas polémicas en la escuela hegeliana y en diversas direcciones, particularmente en la teología protestante. El optimismo revelado por Strauss en su última época fue violentamente combatido por Nietzsche, quien veía en Strauss al representante típico del filisteísmo cultural.

Obras principales: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vols., 1835, 2ª ed., 1836, 3ª ed., 1838, 4ª ed., 1840 [todas con revisiones y ampliaciones]. — *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, 1838 (*Polémicas para la defensa de mi obra sobre la vida de Jesús*). — *Charakteristiken und Kritiken*, 1839. — *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 2 vols., 1840-1841 (*La dogmática cristiana en su desarrollo histórico y en lucha con la ciencia moderna*). — *Der Romantiker auf dem Throne der Casaren oder Julian der Abtrünnige*, 1847 (*El romántico en el trono de los Césares, o Julián el Apóstata*). — *Der politische und der theologische Liberalismus*, 1848. — *Kleniere Schriften*, 2 vols., 1862-1866 (*Escritos breves*). — *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1863 [*Exposición popular de la Vida de Jesús*]. — *Der Christus des Glaubens und der Christus der Geschichte*, 1865 [contra Schleiermacher] (*El Cristo de la fe u el Cristo de la historia*). — *Der alte und der neue Glaube, Ein Bekenntnis*, 1872, 4* ed., 1873, 16ª ed., 1904 [con revisiones] (*La antigua y la nueva fe*). — Además, obras sobre varios autores: *Schubart*, 2 vols., 1849; *Christian Märklin*, 1850; *Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin* (1855); *Ulrich von Hutten*, 2 vols., 1858, 2ª ed. en 1 vols., 1871; *H. S. Reimarus* (1861); *Voltaire. Sechs Vorträge* (1870).

Edición de obras: *Gesammelte Schriften*, 12 vols., 1876-1878, ed. E. Zeller. — *Sämtliche Schriften unter Berücksichtigung des Nachlasses*, 26 vols., ed. W. Sachs, en 5 secciones: 1. *Theologische und philosophische Schriften* (aproximadamente, 12 vols.); 2. *Schriften zur Literatur und Kunst* (ap. 5 vols.); 3. *Politische Schriften* (ap. 2 vols.); 4. *Poetisches* (1 vol.); 5. *Briefe. Bibliographie. Gesamtregister*, etc., desde 1963.

Véase F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. I. D. S. Der Bekenner und der Schriftsteller*, 1873. — A. Hausrath, *D. F. S. und die Theologie seiner Zeit*, 2 vols., 1876-1878. — E. Zeller, *D. F. S. in seinem Leben und seinen Schriften geschildert*, 1894. — K. Harräus, *D. F. S., sein Leben und seine Schriften, unter Heranziehung seiner Briefe*, 1901. — A. Wundt, *D. F. Strauss' philosophischer Entwicklungsgans und Stellung zum Materialismus*, 1902 (Dis.). — Theobald Ziegler, *D. F. S.*, 2 vols., 1908. — A. Kohut, *D. F. S. als Denker und Erzieher*, 1908. — Albert Lévy, *S., sa vie et son oeuvre*, 1910. — Alce Petzäll, *Straussdebaten i Sverige*, 1936 (*Debates sobre S. en Suecia*).

STRAWSON (P[ETER] F[REDERICK]) nació en 1919, es "Fellow" *en* el "University College", de Oxford. Perteneciente al llamado "grupo de Oxford" (VÉASE) e interesado en los problemas relativos al uso (v.), ha sometido a crítica la teoría russelliana de las descripciones a base de un análisis de la noción del "referirse a" (véase DESCRIPCIÓN, *ad finem*), y la concepción semántica de la verdad (VÉASE) a base de un análisis de los usos de expresiones como 'verdad', 'es verdadero', etc. En su estudio sobre la teoría lógica, Strawson ha mostrado las diferencias fundamentales que hay entre el lenguaje lógico formal y las expresiones de carácter lógico en el lenguaje corriente (o "lógica informal") y ha tratado de ver en qué medida la consideración puramente formal de las expresiones lógicas deja escapar usos que la "lógica informal" exhibe. Strawson ha desarrollado asimismo varios elementos de lo que ha llamado "metafísica descriptiva", a diferencia de la "metafísica revisionaria" (véase METAFÍSICA) — la cual, por lo demás, está al servicio de la "metafísica descriptiva". A este efecto ha estudiado los modos de identificar y distinguir individuos por medio de la localización espacio-temporal. Strawson ha estudiado cuatro tipos fundamentales de "particulares: los cuerpos, los sonidos, las personas y las mónadas, con particular atención a los cuerpos y a las personas, pues "entre los particulares, las personas y los lugares son los soportes *par excellence* de nombres propios. Es una verdad conceptual. . .que los lugares son definidos por relaciones de cuerpos materiales; y es también una verdad conceptual. . .que los personas tienen cuerpos materiales" (*Invididuals*, pág. 58).

Escritos principales: "Truth", *Analysis*, 9 (1948-1949), 83-97. — "Truth". Symposium en *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supp. XXIV (1950), 129-56. — "On Referring", *Mind*, N. S. LIX (1950), 320-44. — *Introduction to Logical Theory*, 1952. — "Particular and General", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LIV (1953-1954), 233-60. — "Singular Terms, Ontology, an Identity", *Mind*. N. S. LXV (1956), 433-54. — *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959.

STUMPF (CARL) (1848-1936) nació en Wiesentheid (Baviera). Estudió en Würzburgo (con Brentano) y en Göttinga (con Lotze). En 1869 ingresó en el Seminario de Würzburgo, pero un año después abandonó la carrera sacerdotal, "habilitándose" en Gottinga. Fue profesor titular en Würzburgo (1873-1879), en Praga (1879-1884), donde colaboró con A. Marty; en Halle (1884-1889), donde tuvo a Husserl entre sus oyentes; en Munich (1889-1894) como sucesor de Karl Prantl, y en Berlín (desde 1894).

Stumpf se consagró principalmente a investigaciones de psicología de la música y a cuestiones de fonética y acústica, pero dedicó también muchas investigaciones a diversos aspectos de la psicología, desde el análisis del lenguaje y de la representación del espacio hasta la psicología animal y de los pueblos. Ahora bien, estas investigaciones parciales estaban fundadas ya desde el principio en un supuesto o, mejor dicho, en una actitud filosófica, a la cual no fueron ajenas las influencias recibidas de Lotze y, sobre todo, de Brentano, y que ejerció a su vez influencia sobre la primera fase de la fenomenología de Husserl. El hecho de que Stumpf haya sometido esta última a una severa crítica, considerándola como una disciplina vacía o, para ser más exactos, como un instrumento que opera sobre el vacío, no anula las relaciones existentes entre las dos actitudes. En efecto. Stumpf estima asimismo indispensable colocar en la base de toda indagación filosófica una fenomenología "con contenido", es decir, una fenomenología de los "fenómenos psíquicos" como tales, como "puros contenidos de la experiencia sensible", como "contenidos significativos". Una psicología del conocimiento que no sea la simple reducción de todo contenido a una base psicológica, sino un análisis de los actos mismos, debe, pues, según Stumpf, formar parte de esta fenomenología. Dentro de ella se dan inevitablemente todos los problemas tradicionales de la filosofía, en particular los problemas de índole lógica y gnoseológica. Pero esta fenomenología y esta psicología del conocer deben atender siempre al objeto en los caracteres concretos que tiene éste; por eso el intento de constitución de un sistema de ciencias naturales no significa en modo alguno que Stumpf deje de permanecer apegado, por así decirlo, al análisis psicológico. Por el contrario, lo mismo que en Meinong, y por razones parecidas, el fundamento de toda posible objetividad consiste en la radicalización y purificación de la subjetividad. A esto obedece la tendencia a la descripción y a la clasificación tanto de los actos como de las ciencias (VÉASE). Stumpf distingue, en efecto, entre los "fenómenos" y las "funciones psíquicas". Los fenómenos son representaciones — que comprenden, entre otras, las sensaciones. Las funciones son actos — que comprenden el sentir y el representar. Ahora bien, el análisis de ellos obliga no solamente a describirlos, sino también y muy especialmente a justificarlos. La teoría del conocimiento es, pues, a la vez, un complemento y un fundamento de la psicología y de la fenomenología. Así lo muestra por lo menos la obra postuma de Stumpf; en ella se confirma la posibilidad de establecer un conocimiento apriórico de lo dado, pero no en el sentido de que pueda ordenarse y menos todavía engendrarse lo dado por medio de un sistema trascendental de categorías, sino únicamente en el sentido de que todo lo dado queda encuadrado forzosamente en una ontología basada a su vez en una axiomática del conocimiento. Esta axiomática comprende por lo pronto dos tipos de axiomas: los universales o formales, y los regionales o materiales. Los primeros son el objeto de una ontología formal; los segundos, el de una ontología regional. La formalidad ontológica no es, sin embargo, meramente vacía. En cuanto a la axiomática regional, comprende aquellos axiomas que pueden refundamentar la ya mentada clasificación de Stumpí; en efecto, junto a los axiomas de estructuras o axiomas eidológicos, Stumpf establece una serie de axiomas de fenómenos o fenomenológicos, y de axiomas funcionales o propiamente psicológicos. Ahora bien, en ningún momento debe considerarse que esta axiomática ontológica prescinde de las evidencias proporcionadas por el análisis fenomenológico de las experiencias. Por el contrario, lo típico de la gnoseología y de la ontología de Stumpf es el oscilar continuamente entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo dado y lo "supuesto".

Una especie de fenomenismo realista y de ontologismo psicologista podría ser, así, lo que mejor caracterizara su doctrina filosófica de lo real.

Obras: Das *Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten*, 1869 (Dis.) *(La relación entre el Dios platónico y la idea del bien).* — *Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, 1873 *(Sobre el origen psicológico de la representación del espacio).* — *Tonpsychologie*, 2 vols., 1883-1890 *(Psicología del tono).* — *Psychologie und Erkenntnislehre*, 1891 [Abhandlungen der bay. Ak. der Wiss.] *(Psicología y teoría del conocimiento).* — *Der Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit*, 1893 [Sitzungsber. der bay. Ak. der Wiss.] *(El concepto de la probabilidad matemática).* — *Geschichte des Konsonanzbegriffes*, I, 1897 *(Historia del concepto de consonancia).* — *Die pseudoaristotelische Probleme über Musik*, 1897 (Los *problemas pseudoaristotélicos sobre la música).* — *Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft*, 1898 *(Contribuciones a la acústica y a la ciencia de la música).* — "Über den Begriff der Gemütsbewegung", *Zeitschrift für Psychologie*, XXI (1899) ("Sobre el concepto de emoción"). — *Tafeln zur Geschichte der Philosophie*, 1900 *(Tablas para la historia de la filosofía)* (en colaboración con Paul Menzer). — *Leib und Seele: Der Enwicklungsgedanke*, 1901 *(Cuerpo y alma: la idea del desarrollo).* — *Ueber Gefühlsempfingunden*, 1906 *(Sobre las sensaciones sensibles).* — *Erscheinungen und psychische Funktionen*, 1907 *(Fenómenos y funciones psíquicas).* — *Zur Einteilung der Wissenschaften*, 1907 *(Para la clasificación de las ciencias).* — *Die Wiedergeburt der Philosophie*, 1908 *(El renacimiento de la filosofía).* — *Vom ethischen Skeptizismus*, 1909 *(Del escepticismo ético).* — *Philosophische Reden und Vorträge*, 1910 *(Discursos y conferencias filosóficos).* — *Die Anfänge der Musik*, 1911 (Los *comienzos de la música).* — *Empfindung und Vorstellung*, 1918 [Abhandlungen Berliner Ak. der Wiss.] *(Sensación y representación).* — *William James nach seinen Briefen*, 1928 *(W. J. según sus cartas).* — *Gefühl und Gefühlsempfindung*, 1928 *(Sensibilidad y sensación sensible).* — *Erkenntnislehre*, 2 vols., 1939-1940 [postuma] *(Teoría del conocimiento).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. V, 1924.

SUÁREZ (FRANCISCO) (1548-1617), llamado *doctor eximius*, nació en Granada. Estudió en Salamanca, ingresó como novicio en la Compañía de Jesús en Medina del Campo, y luego estudió en el Colegio de la Orden en Salamanca. De 1572 a 1574 enseñó filosofía en los Colegios jesuitas de Salamanca y Segovia; de 1575 a 1597 fue lector de teología en varios Colegios jesuitas (Segovia, Avila, Valladolid, Colegio Romano en Roma, Alcalá, Salamanca) y de 1597 a 1615 ocupó la cátedra de "Prima" en la Universidad de Coimbra.

Suárez es el representante más destacado de la escolástica del siglo XVI. Aunque sus contribuciones teológicas y filosóficas son muy amplias y afectan a casi todos los problemas tratados por los escolásticos de la época, se destaca su sistematización de la metafísica y su filosofía jurídica y política. Luego nos referiremos a la influencia ejercida por la primera en el desarrollo de importantes segmentos de la filosofía moderna. Dentro de su propio campo no fue menos influyente la segunda; en efecto, hay elementos "suaristas" en Grocio como, dentro de la metafísica, los hay en Leibniz. Aquí nos interesa principalmente la metafísica de Suárez, pero diremos unas palabras sobre la tendencia general de su filosofía política y jurídica.

Esta filosofía, fundada en gran parte en Santo Tomás, va más lejos que este último y, desde luego, tiene en cuenta situaciones políticas que no podían entrar dentro del horizonte de su predecesor. Lo mismo que Santo Tomás, Suárez habla de cuestiones jurídicas —de las leyes— como teólogo. Ello se debe a que toda ley deriva últimamente de Dios. Pero la subordinación última de todas las leyes humanas a Dios no quiere decir que las leyes humanas sean las mismas que las divinas; las leyes humanas están encaminadas a la prescripción de los fines propios de la comunidad humana como sociedad de seres racionales que, como tales, pueden actuar de diversos modos: ante todo, justa o injustamente. En rigor, sólo con relación a las comunidades humanas puede hablarse de leyes. Estas leyes son promulgadas por el legislador, y uno de los problemas que se plantean al respecto es justamente el de determinar quién es el legislador. El legislador supremo es, por supuesto, Dios, pero aunque la legislación humana participe de la divina no es idéntica a ésta. Es importante precisamente en la obra jurídica y política de Suárez la atención prestada tanto a lo que podría llamarse la jerarquía de las leyes, como a la autonomía de cada una de las diversas clases de leyes. Así, por ejemplo, Suárez desarrolla el concepto de ley natural, el de la "ley de las naciones", *ius gentium*, y el de la ley civil. Se trata en cada caso de un tipo de ley que da lugar a un Derecho propio. Ninguno de estos Derechos tiene que ser incompatible con el otro, pero ninguno se confunde con el otro. La ley natural, aunque no divina, parece tener en común con ésta su universalidad y su eternidad. La "ley de las naciones" no es ni divina ni natural, sino positiva y humana, pero posee la universalidad que le dan las costumbres. La ley civil es humana y positiva y posee una cierta universalidad, pero está encaminada al bien común de cada comunidad. Suárez desarrolla a este respecto la idea del consentimiento de los miembros de una comunidad, idea similar a la del "contrato social", pero niega que el consentimiento en cuestión sea una mera convención. Suárez desarrolla asimismo la cuestión del origen y legitimidad del poder civil. El monarca detenta el poder no de un modo absoluto y arbitrario, sino por una delegación basada en el consentimiento; la revuelta es justificada cuando el monarca abusa del poder que legalmente detenta y se convierte en un tirano, es decir, usa de su poder para su propio fin y no para el bien común.

La metafísica de Suárez, más importante para nuestro propósito, ofrece, por lo pronto, una característica importante: es el primer ensayo logrado de constituir un cuerpo de doctrina metafísica independiente, en el sentido de no seguir el curso de los "libros metafísicos" de Aristóteles. El modo como Suárez concibe la metafísica puede colegirse del orden de sus *Disputaciones.* Éstas consisten en un análisis del objeto propio de la metafísica (*disp.* 1), del concepto del ente (2), de las propiedades y principios del ente en general (3), de la unidad trascendental en general (4), de la unidad individual y del principio de individuación (5), de la unidad formal y universal (6), de las varias clases de diferencia (7), de la verdad (8), de la falsedad y sus formas (9), del bien (10) y del mal (11). Sigue después el examen de la causalidad metafísica (12), de la causa material

(13 y 14), de la causa formal (15 y 16), de la causa eficiente, con especial consideración de la causa primera (17 a 22), de la causa final (23), de la causa ejemplar (24), de la relación de la causa con el efecto (26) y de la relación entre las causas. Las divisiones del ser constituyen el objeto de las disputaciones siguientes, donde se trata de su división en el ser infinito y el ser finito (28), de la intelección de la existencia de Dios (29) y de la esencia y propiedades del ser divino (30). Al examen del ser infinito sigue el del ser finito, con el análisis del ser finito creado en general (31), de la separación de este ser en substancia y accidente (32), de la doctrina metafísica de la substancia (33 a 36), de los accidentes en general (38), de la articulación categorial del accidente y de sus diversas especies (39), de la cantidad (40 y 41), de la cualidad (42 a 46), de las relaciones (47), de la acción (48) y de la pasión (49), del tiempo y del espacio (50 y 51), del lugar y del hábito (52 y 53) y, finalmente (disp 54) de los entes de razón.

Nos hemos referido a algunas de las ideas de Suárez en varios artículos de esta obra (por ejemplo, INDIVIDUACIÓN [PRINCIPIO DE], METAFÍSICA; SUBSTANCIA). Indicaremos ahora que aunque el pensamiento de Suárez está más próximo al de Santo Tomás que a cualquier otro de los grandes teólogos y filósofos escolásticos, no puede considerárselo simplemente como una reiteración y siquiera un mero desarrollo del tomismo. Por lo pronto, caracteriza a Suárez el examen detallado de varias opiniones sobre cada cuestión fundamental antes de proceder a dar su propia solución. En muchos casos, la solución se halla dentro del espíritu de la escuela tomista, pero en no pocas ocasiones modifica la solución o se acerca a otra escuela. Así, por ejemplo, en la dilucidación del concepto de ente subraya la unidad de tal concepto en forma que se aproxima a Duns Escoto. Ello no obstante, elude la tesis de la completa univocidad del ente para admitir una analogía. Puedo parecer por lo pronto que se trata simplemente de una actitud ecléctica, pero debe observarse que la conclusión a que se llega en cada caso es resultado del esfuerzo por eliminar las dificultades que suscitan las tesis examinadas, de modo que no se trata tanto de una "composición" como de un "análisis". En otros casos, la conclusión a que llega Suárez, aunque comparable a la de Santo Tomás y en ocasiones a la de Escoto, difiere considerablemente de cualquiera de ellas por situar el problema en un plano distinto. Tal sucede con la cuestión del principio de individuación. La opinión de Suárez al respecto difiere fundamentalmente de la tomista y es muy similar a la de otros autores, como Durando de Saint Pourçain, pero deben tenerse en cuenta, en estos como en otros casos, no solamente la opinión mantenida, sino las razones por las cuales es mantenida. Suárez indica que hay dos clases de unidades indivisibles: una, propiamente material, y otra específica, perteneciente a todos los individuos de la misma especie. No puede, pues, hablarse de lo universal unívocamente, sino que hay que referirse a él como algo que está potencialmente en las cosas y en acto en el intelecto. La verdadera realidad de la cosa es el compuesto; la propia realidad de lo espiritual no consiste en su especificidad, sino en su individualidad propia e intransferible. La individuación se halla en el compuesto mismo en virtud de su modo o forma de unión de la materia y de la forma.

Los análisis metafísicos de Suárez tienen alcance teológico; en rigor, Suárez construye su cuerpo de doctrina metafísica como teólogo. Ello puede verse en muchos casos, pero mencionaremos solamente tres a guisa de ejemplos. Punto capital de la dilucidación metafísica es la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios. Suárez rechaza gran parte de las pruebas propuestas, especialmente la prueba física, que pasa del ser que se mueve a su causa, pues ello conduce a su entender sólo a una causa primera material. En vez del paso del movimiento a su causa debe afirmarse el paso de lo creado al Creador, tal como se presupone en la distinción entre el ente infinito increado y el ente finito creado. He aquí un punto en donde la metafísica está enfocada a la teología. Otro punto capital de la dilucidación metafísica es la cuestión de la relación entre esencia y existencia. En este caso Suárez disiente de la opinión tomista de que hay una distinción real en los entes creados. La distinción es una distinción de razón con fundamento en la cosa. Ello no equivale a modificar sustancialmente la idea de que las criaturas son contingentes, pero indica en qué modo lo son; por tanto, establece un criterio acerca de la relación entre la criatura y el Creador. Finalmente, puede considerarse como punto capital metafísico el problema del modo como una existencia posee su ser. Suárez desarrolla a este respecto uua de sus teorías más originales y completas, la teoría modal que liemos reseñado brevemente en el artículo MODO. Bastará indicar aquí, para el asunto que nos ocupa, que mediante dicha teoría modal Suárez dilucida un número considerable de problemas de índole teológica.

Es imposible resumir siquiera a la carrera las principales tesis de Suárez sobre todo teniendo en cuenta que, según apuntamos antes, las tesis en cuestión dicen muy poco sin los argumentos que las acompañan. La abundante argumentación y discusión (*disputatio*) de Suárez no es ajena a su propia tendencia filosófica; es, en verdad, uno de sus más importantes rasgos. Sólo podemos poner de relieve que hay en el pensamiento de Suárez un constante espíritu de "formalización" que ha llevado a algunos a pensar que la metafísica de Suárez es una metafísica "esencialista" más bien que "existencial". Ello es dudoso si nos atenemos al modo como Suárez entiende conceptos tales como los de realidad, existencia, etc.; es más plausible sostener que la tendencia a la "formalización" es consecuencia de un espíritu filosófico a la vez formal y sistemático. El *semper formaliter loquitur* puede atribuirse a Suárez tanto o más que a Santo Tomás, pero se trata de un "hablar formalmente" de lo real.

La labor de Suárez representa el más alto punto de la llamada "escolástica del Barroco". A ella nos hemos referido en los artículos ARISTOTELISMO y ESCOLÁSTICA. En este último artículo nos hemos referido también a la influencia ejercida por esta escolástica en Universidades europeas, y especialmente centroeuropeas. Suárez fue uno de los autores más influyentes, si no el más influyente en este respecto. El ejemplo más eminente es el de Leibniz, pero pueden mencionarse otros, de los que destacamos Franco Burgerdijk, en Leyden, cuyos

Institutionum metaphysicorum libri duo (1640) es un *Compendium* de Suárez; Jacobus Martini (1570-1649), en Wittenberg, cuyas *Theorematum metaphysicorum cxercitationes* (1603-1604), *Disputationes metaphysicae* (1611) y *Collegium metaphysicum* (1614) muestran la huella de Suárez; Johann Hermann Alsted (1588-1638), inclinado hacia Suárez en sus *Metaphysica tribus libris tractata* (1613) y en su *Metaphysica brevissima delineatio* (1611); Clemens Timpler, autor de un *Metaphysicae Systema methodicum* (1604); Christoph Scheibler, llamado "el Suárez protestante" por su *Opus metaphysicum* (1617); Jacob Revius, autor de un *Suárez repurgatus* (1649); Andriaan Heereboord (1614-1661), gran admirador y seguidor de Suárez en su *Parallelismus Aristotelicae et Cartesianae philosophiae naturalis* (1643), *Meletemata, philosophica maximam partcm metaphysica* (1654), *Philosophia rationalis, moralis et naturalis* (1654) y, sobre todo, *'Ερμηνεια Lógica* (1657). Importantes son las huellas de Suárez en la formación de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff". Considerable fue la influencia de Suárez sobre escolásticos españoles; mencionamos a guisa de ejemplo Miguel Viñas (1642-1718), cuya *Philosophia scholastica* (3 vols., 1709) es en gran parte una reformulación de Suárez (con elementos de Santo Tomás y Duns Escoto).

La obra capital de Suárez son las *Disputationes Metaphysicae* (abreviadas: *Disp. met.* y también *Met. disp.).* Su título completo es: *Metaphysicarum Disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, pars prima et pan secunda.* Aparecieron en Salamanca en 1597 y se reimprimieron varias veces (aparte las reimpresiones en obras completas): 1600, 1605, 1614, 1690. La ed. de 1861 (Berton, 2 vols., París) ha sido reimp. en 1963. Trad. esp. de la *Meditación I: Introducción a la metafísica* (1943), y de la *Meditación II: Sobre el concepto del ente* (1945). Trad. esp. de las *Disputaciones* enteras: *Disputaciones metafísicas, 5* vols., 1960-1963, texto latino *y* trad., ed. y trad. de Sergio Rábacle Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón.

Otra obra filosófica importante de Suárez es el *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in* X *libros distributus,* cuya primera edición es de 1612. Trad. esp.: *Tratado de las leyes y del Dios legislador,* 11 vols., 1918-1921. De cuestiones de filosofía jurídica y política se ocupa también su *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro ture fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis,* de 1613.

Además de las citadas obras Suárez compuso *Commentarorium ac Disputationum in tertiam partem divi Thomae. Tumus primus,* su primer escrito, publicado en 1590. Se le deben asimismo un tratado filosófico *De anima,* publicado en 1621; varios tratados teológicos y teológico-filosóficos, de los que mencionamos: *Opus de virtute et statu religionis*; *Opus de triplici virtute theologica*; *De Deo uno et trino; De angelis*; *De voluntario et involuntario; De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio; De ultimo fine; De opere sex dierum.* Algunos se publicaron en vida del autor *(De Deo uno et trino,* 1606); otros, postumamente *(De opere sex dierum,* 1621).

Ediciones de obras: Lyon y Maguncia, 23 vols., 1632 y sigs.; Venecia, 23 vols., 1740-1751; París (la "edición Vives"), 26 vols., 1856-1878. Edición de obras en "Biblioteca de Autores Cristianos": 1948 y sigs. (I. *Misterios de la vida de Cristo,* 1948).

Bibliografías: *Bibliografía suareciana (Reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca de Suárez desde el centenario de su muerte, 1917, hasta 1947),* 1948 [Estudios eclesiásticos, 22]. — Jesús Iturrioz, S. J., "Bibliografía suareciana", en *Pensamiento,* IV (1948). — Francisco de P. Solá, *S. y las ediciones de sus obras,* 1948. — Ramón Ceñal, *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650,* 1948. — P. Múgica, *Monografía bibliográfica con ocasión del centenario de su nacimiento,* 1948.

Véase Karl Werner, *Franz S. und die Scholastik der letzten Jahrhunderts,* 2 vols., 1861, 2» ed., 1889, reimp. de la 2ª ed., 1963. — R. de Scoraille, P. *Suarés d'aprés ses lettres, ses écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux,* 2 vols., 1911-1913 (trad. esp.: *El P. F. S.,* 2 vols., 1917 [I. *El estudiante, el profesor;* II. *El doctor, el religioso*]). — R. de Scoraille y E. M. Rivière, S. *et son oeuvre. A l'occasion du troisième centenaire de sa mort, 1617-1917,* 2 vols., 1918 [vol. I con bibliografía]. — E. Conde y Luque, *Vida y doctrinas de S.,* 1909. — Joaquín Carreras y Artau, *Ética Hispana. Apuntes sobre la "Filosofía de las Leyes" del Padre F. S.,* 1912. — Id., íd., *Doctrinas de S. acerca del Derecho de gentes y su relación con el Derecho natural,* 1921. — Varios autores, F. *Suárez Gedenkenblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag,* 1917. — Varios autores, *Scritti vari, pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di F. Suárez,* 1918. — V. A. Cordeiro, *O Padre Suárez, Doutor Eximio, Esboco da sua vida e obras,* 1918. — A. Bonilla y San Martín, F. Suárez. *El escolasticismo tomista y el Derecho internacional,* 1918. — E. Cantera, EZ *inmanentismo y la filosofía suarista,* 1919. — L. Mahieu, *Francois Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie,* 1921. — Luis Recaséns Siches, *La filosofía del Derecho en Francisco Suárez,* 1927. — H. Rommen, *Die Staatslehre des F. S.,* 1927 (trad. esp.: *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en F.* S., 1952). — Alberto Bonet, *Doctrina de S. sobre la libertad,* 1927. — R. E. Conze, *Det Begriff der Metaphysik bei F. Suárez,* 1929. — Julius Seiler, Der *Zweck in der Philosophie des Franz Suarez,* 1936. — Paul Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'aprés Suárez,* 1936. — J. H. Fichter, S. J., Man *of Spain: Suárez,* 1940. — Juan Zaragüeta, *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual,* 1941. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* 3 vols., 1941 (t. III). — Alain Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siécle,* 1943. — Manuel Calvillo, F. S., 1945. — C. Giacon, S., 1945. — Enrique Gómez Arboleya, *Francisco Suárez, S. J. Situación espiritual, vida y obra. Metafísica,* 2 vols., 1946. — José Hellin, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez,* 1947. — Roberto Massi, *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suárez,* 1947. — José María Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. Suárez,* 1948. — José María Alejandro, S. J., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista,* 1948 [Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", Serie filosófica, t. I]. — Jesús Iturrioz, S. J., *Estudios sobre la metafísica de F.* S., 1949. — P. Mesnard *et al.,* S. *Modernité traditioncIle de sa philosophie,* 1949. — J. I. Alcorta, *La teoría de los modos en* S., 1949. — P. Mateo Lanseros, *La autoridad civil en* S., 1949. — C. Fernández, S. J., *Metafísica del conocimiento en* S., 1954. — José Gustavo Baena, *Fundamentos nretafísicos de la potencia obediencial en* S., 1957. — Salvador Castellote Cubells, *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrh.,* 1962 [Symposion. Philosophische

Schriftenreihe, 8]. — Reijo Wilenius, *The Social and Political Theory of F. S.*, 1963 [Acta Philosophica Fennica, 15].

Entre los volúmenes y números especiales de revistas dedicados a S. con motivo del tercer centenario de su nacimiento (1948), mencionamos: *Actas del IV Centenario del nacimiento de F. S., 1548-1948*, 2 vols., 1949-1950. — *Pensamiento* (IV, 1948), *Razón y Fe* (CXXXVIII, 1948), *Archives de philosophie* (XVIII, 1949), *Revista de Filosofía* (VII, 1948), *Estudios eclesiásticos* (XXII, 1948), *Miscelánea Comillas* (IX, 1948).

Para el estudio de la influencia de S. y, en general, de los jesuitas sobre el pensamiento moderno (aun cuando un estudio global debería incluir los trabajos filosóficos de otras Órdenes, especialmente de los Dominicos), véase el libro de Petersen mencionado en la bibliografía del artículo ARISTOTELISMO. Además, los libros de Werner y de Mahieu citados en la presente bibliografía, los escritos sobre la relación entre varios filósofos modernos (Descartes, Leibniz, Spinoza, Guelincx) y la escolástica —si bien algunos de ellos, como los de Rintelen, no se refieren suficientemente a la escolástica del siglo XVII—, así como los trabajos siguientes: Martin Grabmann, "Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwicklung" (*Mittelalterliches Geistesleben*, 1926, t. I, págs. 525-60).—Karl Eschweiler, "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Erste Reihe, I, 1928, págs. 251-326.—Íd., íd., "Roderigo de Arriaga, S. J., Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik *íd., íd.*, III, 1931, págs. 253-85. — J. Jugnet, "Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz", *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Genérale de la Civilisation*, Año III, 1935, págs. 126-36. — E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysick des XVII. Jahrhunderts*, 1935 [Ibero-Amerikanische Studien, VI]. — B. Tiemann, *Das spanische Schriftum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik*, 1936. — B. Jansen, *Die scholastische Philosophie des XVII Jahrhunderts*, 1937. — Íd., íd., *Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden des XVII-XVIII Jahrhunderts*, 1938. — Hermann J. Vleerschauver, "Un paralelo protestante a la obra de Suárez", *Revista de Filosofía*, Madrid, VIII, 30 (1949), 365-400. — José Ferrater Mora, "Suárez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, XIV (1953), 528-43; en esp.: "Suárez y la filosofía moderna", *Notas y Estudios de filosofía*, II (1951), 269-94; reimp. en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 151-77.

SUBALTERNO. La relación entre las proposiciones A - I y E - O (véase PROPOSICIÓN) es una relación subalterna, y las proposiciones citadas son llamadas *subalternas* en el orden de subordinación que figura en el cuadro de oposición (v.). Según hemos visto, no se trata de oposición lógica, sino de relación entre una proposición más universal y una proposición menos universal.

Según las leyes clásicas de oposición, las relaciones completas entre proposiciones subalternas son éstas:

Si A es verdadero, I es verdadero;

Si A es falso, I puede ser verdadero;

Si I es verdadero, A puede ser falso (o no es necesariamente verdadero);

Si I es falso, A es falso;

Si E es verdadero, O es verdadero;

Si E es falso, O puede ser falso (o no es necesariamente verdadero);

Si O es verdadero, E puede ser falso (o no es necesariamente verdadero);

Si O es falso, E es falso.

Para los lógicos modernos, las inferencias derivadas de la subalternación no rigen cuando se rechaza la interpretación existencial de A y E a menos de introducirse una cláusula existencial. Para los lógicos clásicos, la vigencia de la subalternación es independiente de la citada interpretación. Hemos expuesto las razones que los lógicos clásicos (y algunos pensadores contemporáneos) dan a las objeciones modernas en Proposición (v.). Agreguemos aquí que, según los lógicos citados, podemos abstraer o no existencia de una proposición A tal como 'Todo S es P', sin que ello equivalga a suprimir la relación de subalternación entre 'Todo S es P' y 'Algunos S son P'. La única diferencia resultante de la abstracción o no abstracción de existencia es, de acuerdo con tales lógicos, la siguiente: si abstraemos existencia, la proposición 'Algunos S son P' no implica 'Algunos S existen'; si no abstraemos existencia, la proposición 'Algunos S son P' implica la proposición 'Algunos S existen (y son P)'.

La relación de subalternación se da también dentro de las proposiciones modales, según hemos visto en Oposición. En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de proposiciones subalternas (subalternas simples y subalternas oblicuas) resultantes del cubo de oposición presentado por H. Reichenbach.

Los lógicos modernos estudian también la relación de subalternación en los esquemas sentenciales. Si tomamos los esquemas '~p V q' y '~ p' y examinamos su dependencia en lo que toca a los valores de verdad V (verdadero), F (falso) e I (indeterminado), obtendremos el cuadro siguiente:

~ *P* V *q*	~ *P*
V	I
F	F

donde el esquema de la izquierda es llamado *subalterno* y el esquema de la derecha es llamado *superimplicante*. La relación de dependencia es tal que, siendo la subalterna verdadera, la superimplicante es indeterminada (para que sea verdadera se necesitan condiciones que no quedan especificadas) y siendo la subalterna falsa la superimplicante es falsa. Si tomamos los mismos esquemas y los colocamos en relación inversa, tenemos el cuadro siguiente:

~ p	~ p V q
V	V
F	I

donde el esquema de la izquierda es llamado *superimplicante* y el esquema de la derecha es llamado *subalterno*. La relación de dependencia es tal que, siendo la superimplicante verdadera, la subalterna es verdadera, y siendo la superimplicante falsa la subalterna es indeterminada (para que sea falsa se necesitan condiciones que no quedan especificadas).

La relación de dependencia entre la subalterna y la superimplicante, tal como figura en el primer cuadro, es llamada *subalternación*, mientras que la relación de dependencia entre la superimplicante y la subalterna, tal como figura en el segundo cuadro, es llamada *superimplicación*.

SUBCONSCIENTE. El concepto de subconsciente (lo subconsciente, el subconsciente) ha sido elaborado sobre todo por el psicoanálisis (VÉASE). Se trata de la "zona" de la psique

intermedia entre la conciencia y el inconsciente donde son rechazados todos los fenómenos "desagradables" y donde permanecen huellas susceptibles de reavivarse. Es común entre los tratadistas del psicoanálisis comparar lo subconsciente con una región sombreada, a diferencia de la región clara de la conciencia y de la región enteramente oscura del inconsciente.

Dos problemas de carácter general se han planteado al proponerse una definición del subconsciente.

El primer problema concierne a la diferencia entre lo subconsciente y el inconsciente. Según algunos autores, esta diferencia es sólo gradual. Lo subconsciente es entonces lo menos inconsciente dentro de lo inconsciente y lo más inconsciente dentro de la conciencia. Lo subconsciente puede ser considerado como inconsciente (o, mejor, semi inconsciente) o como consciente (o mejor, semi consciente) según se acentúe en él una u otra de las mencionadas "zonas" que lo limitan. Según otros autores, la diferencia entre lo subconsciente y el inconsciente es esencial. Lo subconsciente constituye entonces un modo de ser —o un modo de actuar— *sui generis* de la psique, irreductible a la conciencia o a lo inconsciente.

El segundo problema se refiere a la "extensión" de lo subconsciente. Ciertos autores consideran lo subconsciente más "extenso" que la conciencia y menos que el inconsciente. Otros autores estiman que lo subconsciente es la zona más amplia de la psique, donde tienen lugar la mayor parte de los fenómenos psíquicos.

J. Jastrow, *La subconscience,* 1908. — L. Waldstein, *The Subconscious, Self,* 1926. — Véase también la bibliografía de los artículos CONCIENCIA e INCONSCIENTE.

SUBCONTRARIO. La relación de oposición entre las proposiciones I - O (véase PROPOSICIÓN), tal como ha sido expuesta en Oposición (v.), se llama *relación de subcontrariedad, y* dichas proposiciones son, por lo tanto, llamadas *subcontrarias.* La relación de contrariedad afirma que dos proposiciones subcontrarías pueden ser al mismo tiempo verdaderas, pero las dos no pueden ser al mismo tiempo falsas. Así,

Si I es falso, O es verdadero;

Si I es verdadero, O puede ser verdadero;

Si O es falso, I es verdadero;

Si O es verdadero, I puede ser verdadero.

En la lógica clásica, la distinción de la materia de la proposición en materia necesaria y materia contingente introduce una restricción en la afirmación de que dos proposiciones subcontrarías pueden ser al mismo tiempo verdaderas. En efecto, se estima que cuando la materia es necesaria, o sea cuando P pertenece a la esencia de S, puede concluirse de la verdad de una subcontraria la falsedad de la otra.

La relación de subcontrariedad se manifiesta asimismo en las proposiciones modales, según hemos visto en Oposición (v.). En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de proposiciones subcontrarias (subcontrarias simples y subcontrarias oblicuas) resultantes del cubo de oposición propuesto por H. Reichenbach.

Los lógicos modernos estudian también la relación de subcontrariedad en los esquemas sentenciales. Se trata de una relación de dependencia según la cual dos esquemas sentenciales subcontrarios no pueden ser ambos falsos, pero pueden ser ambos verdaderos. Si tomamos los esquemas '$p \vee q$' y '$\sim p \vee \sim q$' y examinamos sus dependencias en lo que toca a los valores de verdad V (verdadero), F (falso) e I (indeterminado), obtendremos el cuadro siguiente:

$p \vee q$	$\sim p \vee \sim q$
V	I
F	V

donde se muestra que no pueden correlacionarse dos efes, pero que la primera ve puede correlacionarse con otra *ve* si se especifican las condiciones necesarias.

SUBIMPLICACIÓN. Véase OPOSICIÓN, SUBALTERNO.

SUBJETIVISMO se dice, ante todo, de la reducción de cualquier juicio al sujeto que juzga, es decir, de la limitación de la validez (VÉASE) del juicio al sujeto. El alcance de este subjetivismo, que puede llamarse con toda propiedad gnoseológico, difiere según lo que se entiende por 'sujeto'. En algunos casos, sujeto es simplemente la conciencia cognoscente, dando inclusive a este término un significado muy amplio, más allá de toda organización psicofísica. El sujeto (sujeto trascendental, yo puro, etc.) tiende entonces cada vez más a identificarse con el objeto, a convertirse en el conjunto de condiciones del objeto, por lo cual este tipo de subjetivismo puede desembocar, como ha ocurrido en el neokantismo, en un idealismo objetivista. En otros casos, el sujeto es el hombre en general, la especie humana; finalmente, y en su sentido más habitual adoptado sobre todo cuando se da al subjetivismo un sentido peyorativo, el sujeto es el sujeto individual. El subjetivismo es entonces un relativismo del sujeto, esto es, una doctrina que relativiza toda proposición haciéndola depender del sujeto. Sólo en los dos últimos casos puede hablarse de subjetivismo; la concepción del sujeto como sujeto trascendental, como yo puro o conciencia pura (kantismo, neokantismo, fenomenología trascendental) no es subjetivista más que en un sentido muy vago, y por eso conviene no emplear para designarla este término, alusivo a un relativismo que justamente intenta superar toda filosofía trascendental.

Véase también HOMO MENSURA.

SUBJETIVO, SUBJETUAL, etc. En relación con el vocablo 'sujeto' (VÉASE) pueden usarse en filosofía adjetivos como 'subjetivo' y 'subjetual' y nombres como 'subjetividad', 'subjetualidad' y 'subjetidad'.

En lo que toca a 'subjetivo', remitimos por lo pronto a lo dicho en el artículo OBJETO Y OBJETIVO. Recordaremos aquí dos significaciones básicas. Por un lado, 'subjetivo' ha sido usado, especialmente en la literatura escolástica, para designar el ser del sujeto en una proposición. El ser de S en la proposición 'S es P' es, pues, un *esse subjectivum.* Cuando S se ha referido a una substancia, 'subjetivo' ha significado lo mismo que 'substancial'. El "ser subjetivo" ha sido, pues, el ser "real" en contraposición con el ser simplemente representado, o *esse objectivum.* Por otro lado, 'subjetivo' ha sido usado, y es todavía usado, para designar lo que se halla en el sujeto como sujeto cognoscente. En este caso, lo subjetivo es lo representado y no lo real o substancial.

El término 'subjetividad' puede tener análogamente dos sentidos: según

uno de ellos la subjetividad es la característica del ser del cual se afirma algo; según el otro, es la característica del ser que afirma algo. Como en 'subjetivo', pues, la diferencia de significado obedece a que en un caso la relación considerada es la relación *sujeto-predicado* y en el otro caso es la relación *sujeto cognoscente-objeto de conocimiento.*

Xavier Zubiri ha introducido los términos 'subjetual' y 'subjetualidad'. 'Subjetual' y 'subjetualidad' no se distinguen aquí de 'subjetivo' y 'subjetividad', sino de 'sustantivo' y 'sustantividad' (VÉANSE). Zubiri considera que 'subjetual' es equiparable a 'substancial'. En efecto, una realidad es substancial porque emergen de ella ciertas propiedades que le son inherentes. Por eso la realidad substancial es sujeto, y su característica es la "subjetualidad".

Heidegger ha hablado de "subjetidad" (*Subjektität*) a diferencia de la "subjetividad" (*Subjektivität*). La subjetidad es para Heidegger "el fundamento de la objetividad de todo *subiectum* (de todo ser presente, *Anwesenden*) (*Zur Seinsfrage* [1956], pág. 17).

SUBLIMACIÓN es, en el psicoanálisis, la transformación de los impulsos sexuales reprimidos en actos espirituales superiores. La sublimación tiene lugar, según los psicoanalistas, cuando la energía psíquica es demasiado intensa para que pueda permanecer continuamente en la zona consciente o para que pueda ser rechazada definitivamente a lo inconsciente. De este modo, lo espiritual se convierte para el psicoanálisis en sublimación de lo instintivo por obra de la previa represión. Sin embargo, Freud no concibe esta transformación como injustificada, sino que le otorga justamente en su sistema un alto valor moral y la considera como el principio que diferencia propiamente al animal, que sigue los impulsos del hombre, que los niega y desvía. Scheler llama a esta doctrina la teoría negativa del hombre, comprendiendo en ella no sólo el psicoanálisis, sino también la doctrina de la salvación budista y la tesis schopenhaueriana de la negación de la voluntad de vivir. Para esa teoría, la vida espiritual nace justamente por la negación o represión de los impulsos, pero sólo por una represión que los desvía hacia lo superior. La sublimación es, por lo tanto, una de las posibles consecuencias de la negación de los impulsos, pero no su consecuencia inevitable, pues la desviación puede efectuarse también en un sentido inverso.

SUBLIME. El tratado titulado *Sobre lo sublime*, atribuido a Longino (véase PSEUDO LONGINO), es uno de los primeros escritos sobre este concepto. El autor define en él la sublimidad como una eminencia y excelencia del lenguaje. Sin embargo, la sublimidad no está fuera de las reglas; aun en lo más apasionado cabe encontrar normas. Así ocurre con la suma excelencia del lenguaje; una vez producida es posible descubrir sus diversas fuentes y con ello establecer las reglas correspondientes. Tales fuentes son cinco: dos de carácter natural y tres de carácter artificial. Las de carácter natural son (1) aprehensión de grandes pensamientos y (2) pasión; las de carácter artificial son (3) figuras de pensamiento o de lenguaje; (4) dicción y (5) composición.

El escrito en cuestión ejerció considerable influencia en todas las épocas. En 1674 fue traducido por Boileau, el cual le agregó varias observaciones, que no se apartan fundamentalmente de la mencionada concepción de la sublimidad. Solamente en el siglo XVIII parece haberse introducido un cambio radical en la interpretación de nuestro concepto. Según Menéndez y Pelayo (*Historia de las ideas estéticas*, ed. E. Sánchez Reyes, IV, pág. 17), el primer autor en quien se manifestó tal cambio fue un tal Silvain, el cual rechazó las ideas del Pseudo-Longino y de Boileau y sostuvo —anticipando algunas concepciones de Kant— que lo sublime no puede ser definido en función de la grandeza o de lo patético, sino en función de algo infinito. Las ideas de Solvain al respecto no parecen haber ejercido gran influencia. No fue el caso con las de Edmund Burke (1729-1797), que fueron repetidamente comentadas. Están contenidas en el libro del autor, *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1756). Según Burke, mientras lo bello produce deleite, lo sublime engendra un terror deleitable al cual se entrega el alma sin poder evitarlo, pues con ello queda completamente saturada sin dejar lugar para ninguna otra emoción. El alma queda, pues, "embargada" por terror de lo sublime. "Los objetos sublimes —escribe Burke— son vastos...; los objetos hermosos son relativamente pequeños. La belleza debe ser leve y delicada; lo grande debe ser sólido, y aun macizo."

Próximas a Burke son las ideas de Kant sobre lo sublime, presentadas en sus *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*). Kant destaca la diferencia entre el carácter finito, acabado y mensurable de lo bello, en contraste con el carácter infinito, inacabado e incomensurable de lo sublime. Lo sublime ofrece dos aspectos: lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Lo sublime matemático es engendrado por la experiencia de lo que "no puede medirse" (las pirámides de Egipto, la iglesia de San Pedro en Roma, la Vía Láctea), es decir, de lo que medimos sólo antropomórficamente con el fin de darnos cuenta de la impotencia de la medida. Lo sublime dinámico es engendrado por la presencia de la fuerza y del poder inconmensurables.

Hay analogías entre las concepciones de Burke y Kant. Éstas resultan obvias cuando atendemos a las siguientes manifestaciones de Kant: "Lo sublime debe ser siempre grande; lo bello, pequeño. Lo sublime debe ser simple; lo bello puede estar decorado y adornado... La soledad profunda es sublime... Una gran altura es sublime, tanto como una gran profundidad... Una larga duración es sublime", etc., etc., todo lo cual es paralelo a lo que proclamó Burke respecto a la diferencia entre lo sublime y lo bello. Sin embargo, la doctrina de lo sublime en Kant es más acabada que la de Burke. Entre las tesis fundamentales kantianas sobre lo sublime podemos mencionar las siguientes: 1. La satisfacción en lo bello surge de la representación de la cualidad; la satisfacción en lo sublime, de la cantidad. 2. La contemplación de lo sublime no es necesariamente incompatible con el encanto y con el juego de la imaginación. 3. Lo sublime proporciona sólo un placer indirecto, y no interviene, como en lo bello, el sentimiento de un propósito. 4. Lo bello es coincidencia de forma y contenido; lo sublime sur-

ge por divergencia entre forma y contenido, quedando abolida la armonía entre la imaginación y el entendimiento que funcionaba todavía en el sentimiento de lo bello. 5. Lo sublime no lo es en sí mismo, sino en el modo como se refleja en el espíritu. Nuestra imaginación no puede comprender lo sublime (Cfr. sobre este punto las importantes secciones 26 y 27 de la *Crítica del juicio* tituladas "Analítica de lo sublime"). 6. Siendo lo sublime grande sin comparación posible, el hombre se eleva por encima del reino de los sentidos en la contemplación de lo sublime. Además, Kant difiere de Burke en que no considera el sentimiento del terror (o temor) como propio de ninguna experiencia estética y, por tanto, como propio de lo sublime. Así como el individuo seducido por los apetitos no puede juzgar sobre lo bello, el individuo subyugado por el temor no puede juzgar sobre lo sublime.

No es fácil reducir a un común denominador tan dispares opiniones. Pero es posible destacar algunos rasgos del sentimiento de lo sublime que pueden ser aceptados por la mayoría de los pensadores. Contemos entre tales rasgos ciertas negaciones: lo sublime se opone a lo vulgar, a lo excesivamente sutil, a lo simplemente agradable e interesante, a lo meramente irónico o a lo amable. A diferencia de estos rasgos destaca lo elevado, lo noble, lo inconmensurable, lo grandioso. No es necesario que produzca terror —aunque sea un "terror deleitable"—, sino solamente "suspensión" del ánimo. Por eso aunque lo sublime puede ser también objeto de juicio, lo es en un grado incomparablemente menor que lo bello: los juicios sobre lo sublime son por lo general de carácter "total". La mayor parte de las obras sobre estética o de historia de la estética se ocupan de la cuestión de lo sublime. Samuel H. Monk, *The Sublime. A Study of Critical Theories in Eighteenth Century England*, 1935, reimp. 1960 [sobre la "tradición longiniana" en Inglaterra: Burke y otros autores]. — Walter J. Hipple, *The Beautiful, the Sublime and the Picturesque*, 1957.

SUBREPCIÓN significa literalmente el acto o el efecto de coger algo por sorpresa, de modo oculto y disimulado. En la lógica se llama subrepción al sofisma consistente en la introducción disimulada de una proposición falsa o de un cambio de sentido. Kant llama subrepciones de las sensaciones a las cualidades que, corno los colores y sonidos, no deben ser confundidas con el espacio y el tiempo a pesar de ser todos ellos dependientes de las condiciones subjetivas de la sensibilidad. La idealidad del espacio y del tiempo, dice Kant, "no debe ser comparada con las subrepciones de las sensaciones, porque aquí se supone que el fenómeno mismo al cual se unen estos atributos tiene una realidad objetiva".

SUBSISTENCIA, SUBSISTENTE, SUBSISTIR. En su *Liber de persona et duabus naturis* (cap. 3), Boecio decía que los géneros y las especies únicamente subsisten (*subsistunt*), en tanto que los individuos no sólo subsisten, sino que también son substantes (*substant*). El subsistir en el sentido apuntado es lo característico de la subsistencia (*subsistentia*); el "ser substante" o "substar" es lo característico de la substancia (*substantia*). El mismo autor, en su comentario a las *Categorías*, indica que la *subsistentia* o ὑπόστασις es equivalente a la forma. Según ello, la subsistencia puede ser considerada como *una* de las características de los sujetos que son "soportes" o "supuestos" (*supposita*) y, por consiguiente, como una de las características de las substancias. Esta característica señala el existir por sí y no en otro — que es a lo que se llama "subsistir". Como las substancias tienen esta característica, puede llamárselas "subsistencias" (*subsistentiae*) siempre que no se crea que con ello se han descrito todos los aspectos del ser substancia. En otros términos, a la substancia conviene el subsistir, pero conviene de modo eminente el "substar" o "ser substante", mientras que a los géneros y especies conviene el subsistir.

Por otro lado, como, según señala Santo Tomás (S. *theol., I*, q. XXIX a 2), el término *substantia* equivale literalmente a *hypostasis* (véase HIPÓSTASIS), pero como *substantia* puede significar a veces *essentia y* a veces *hypostasis*, ha parecido mejor traducir *hypostasis* por *subsistentia*. Según ello, las hipóstasis son *subsistentiae*. Como se ha usado el nombre *persona* para traducir el griego ὑπόστασις (*hypostasis*), *se* ha podido decir que las personas son subsistencias.

Como puede verse, el término 'subsistencia' (y los vocablos 'subsistente', 'subsistir') está lejos de adquirir un sentido perfectamente unívoco. Parte de la dificultad procede de que se ha usado el nombre 'subsistencia' como si designara algo a lo que corresponde el "subsistir" en vez de limitarse a usar el verbo (o el adjetivo 'subsistent'). Se ha intentado evitar esta dificultad estableciéndose una clara distinción entre *substantia y subsistentia.* Asi, É. Gilson (*History of the Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1955, pág. 141) indica que Gilberto de la Porree distinguía entre *substantia* y *subsistentia.* La substancia es una entidad individual existente; la subsistencia es la característica de toda entidad que no necesita accidentes para ser lo que es. Por no necesitar accidentes, las substancias son subsistencias, pero como hay algunas subsistencias que no son soportes de accidentes no puede decirse de ellas que sean substancias.

Las tres doctrinas escolásticas más conocidas acerca de la subsistencia son la tomista, la escotista y la suarista. En el tomismo la substancia es definida en orden al subsistir; la substancia consiste en ser una *quidditas* naturalmente apta para la subsistencia. La subsistencia es considerada, pues, como la independencia respecto a un sujeto de inhesión. Dada una esencia finita realmente distinta de la existencia, la subsistencia es el modo substancial que termina tal esencia finita. Esta "terminación" es necesaria para que la existencia no pueda unirse a cualquier otra esencia substancial para recibir la existencia; la subsistencia limita, pues, la existencia según su propia finitud. A este respecto escribe Maritain: "Esta subsistencia no es por un lado uno de los constituyentes quidditativos de la esencia y por otro no es todavía la existencia. Su misión propia es la de terminar la esencia substancial, de hacer que sea incomunicable, es decir, que no pueda comunicar con otra esencia substancial en la existencia que la actúa; es la de hacer que sea distinta de cualquier otra, no sólo en cuanto a lo que ella es (como substancia individual), sino también dividida de cualquier otra para existir." Por esta razón dicen los tomistas que la subsistencia no es

algo negativo, sino algo positivo — una perfección positiva distinta de la individuación y agregada a la naturaleza substancial singular. No es un ser *en* otro, al modo del accidente, ni tampoco un ser *con otro,* bajo la forma de una dependencia de un principio —o coprincipio— substancial. Lo subsistente puede ser imperfectamente subsistente o perfectamente subsistente según esté o no ordenado por su propia naturaleza a ser con otra cosa. Asi, la substancia incompleta en la razón de la especie, bien que completa en la razón de la substancialidad, es imperfectamente subsistente, como ocurre con el alma humana, la cual, separada del cuerpo, posee un cierto ser por sí, pero está a la vez, por su naturaleza, ordenada a incorporarse o a unirse a una materia. La substancia completa en la razón de la especie es, en cambio, perfectamente subsistente, y entonces se llama "supuesto" o ὑπόστασις. La substancia subsistente es *sui juris.*

En el escotismo, en cambio (o por lo menos entre algunos escotistas) la subsistencia es de índole negativa. La negación en cuestión es doble: por un lado, aptitudinal; por el otro lado, actual. Ello hace que el alma humana no sea un supuesto, por carecer de independencia aptitudinal.

Para Suárez la subsistencia es, como para los tomistas, positiva, ya que denota un modo de existir: el existir como substancia y no inheriendo en una substancia. Pero, a diferencia de los tomistas, Suárez indica que la subsistencia no agrega la existencia, sino un modo de existir. La subsistencia añade un modo (*modus*) a una esencia actual, habiendo diferencia modal entre ¡a subsistencia y la naturaleza de la cual es subsistencia. Mientras Cayetano distinguía realmente la esencia, la existencia y la subsistencia, Suárez señala que "existir" sólo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad; consiguientemente, de suyo es indiferente al modo de existir apoyándose en otro como sustentante y al modo de existir por sí sin dependencia de ningún sustentante; en cambio, 'subsistir' expresa un determinado modo de existir por sí y sin dependencia de un sustentante; por eso tiene como opuesto el existir-en' o 'estar-en', y expresa un determinado modo de existir en otro" *(Disp. met.,* XXXIV, iv, 23 [trad. S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puigcerver Zanón]).

En la época moderna se ha usado el término 'subsistencia' generalmente en el sentido de "existir en una cosa como en un sujeto", que es el sentido que tiene en Occam. Un ejemplo de uso moderno de 'subsistencia' es el de Kant. Kant llama "subsistencia" a la existencia de la substancia, frente a la inherencia, que es la existencia de los accidentes, cuando se atribuye a los accidentes un modo de ser especial como algo real en la substancia. Así, por ejemplo, cuando se concibe el movimiento como accidente de la materia, el modo de ser llamado "movimiento" inhiere a la materia, la cual es la subsistencia. Inherencia y subsistencia *(substantia ct accidens)* son una de las categorías de relación (*K. r. V.*, A 186 / B 230). Kant emplea también el término 'subsistencia' para referirse a la "ley de acción y reacción" *(Gesetz der Gegenwirkung)* de la materia; es la *ley subsistentiae* o *lex antagonismi* (*Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* III, 4, obs. 2). Desde Kant se ha usado 'subsistencia' en el sentido general, y no siempre muy preciso, de "existir debajo de los accidentes" o existir en la forma de la substancia. Se ha usado asimismo 'subsistencia' para referirse a la existencia de algo, a diferencia de la "consistencia" (VÉASE). También se ha usado a veces 'subsistencia' como sinónimo de 'persistencia'; algo subsiste sólo porque permanece (en su propio modo de ser, cualquiera que sea ésta) a través de todos los cambios. Sin embargo, algunos autores han llamado "subsistencia" al hecho de la existencia de un universal en tanto que no está separado de los particulares; así, Samuel Alexander indica que si bien el universal posee esa realidad existencial llamada subsistencia, ésta "no debe ser entendida como algo que implique un ser neutral por el cual se distingue del mundo de la existencia espacio-temporal" *(Space, Time, and Deity,* 1920, t. I, pág. 222). En verdad, esta última acepción vaciada de la particular interpretación que le da posteriormente el autor citado, es una de las más habituales en el pensamiento contemporáneo. En efecto, se tiende con frecuencia a llamar subsistencia a un modo peculiar de ciertas realidades —las ideales—, con el fin de distinguirlas de las existencias. De este modo se ha querido solucionar la cuestión que plantea el ser de realidades no existentes y, sin embargo, pertenecientes a un cierto orden de realidad expresado por un cierto "universo del discurso". Para esta dirección, representada sobre todo por Meinong y la teoría de los objetos, la subsistencia es el carácter de lo ideal, correspondiente o no a la existencia y sólo no contradictorio. No obstante, esta distinción ha sido rechazada por B. Russell y otros autores. Russell ha puesto de relieve que la idea de que hay entidades que no existen pero subsisten constituye una ilegítima hipóstasis debida a un insuficiente análisis lógico de ciertos enunciados, tales como "El Rey de Francia es calvo", "El cuadrado redondo no existe", etc. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo DESCRIPCIÓN, *ad finem.*

SUBSTANCIA. El vocablo latino *substantia* (= "substancia") corresponde al verbo *substo* (infinitivo, *substare*) y significa literalmente "la estancia debajo de" en el sentido de "el estar debajo de" y de "lo que está debajo de". Se supone que la substancia está debajo de cualidades o accidentes, sirviéndoles de soporte, de modo que las cualidades o accidentes pueden cambiar en tanto que la substancia permanece — un cambio de cualidades o accidentes no equivale necesariamente a que la substancia pase a ser otra, mientras que un cambio de substancia es un cambio a *otra* substancia.

Por estar debajo de cualidades o accidentes la substancia sub-siste, de modo que, en principio, podría llamarse a la substancia "subsistencia" (*subsistentia*). Sin embargo, aunque puede decirse que las substancias son subsistencias, se ha puesto a menudo de relieve que no todas las subsistencias son substancias. Además, el término 'subsistencia' ha adquirido otras significaciones que no coinciden con la de 'substancia', por lo que dedicamos al primer término un artículo aparte. Tampoco coincide siempre el significado de 'substancia' con el de términos que apuntan a algo "substante" — principio, esencia, materia, substrato (VÉANSE), etc.

Prantl *(Geschichte der Logik im Abendlande,* I, 514), Rudolf Eucken *(Geschichte der philosophischen Terminologie,* pág. 53) y otros autores

han indicado que Quintiliano fue el primero en usar el vocablo *substantia*, pero Curt Arpe ("Substancia", *Philologus*, XCIV [1941], 65 y sigs.) revela que antes que Quintiliano usó *substantia* Séneca (*Ep.*, *58, 15; Nat. quaest.*, I, 6, 5 y I, 15, 5). El significado originario de tal término era "ser corporal" o "realidad", a diferencia de "ser imaginario" o "ser imaginado" (*imago*, *mendacium*), así como "presencia (de algo) en general" (a diferencia de "ausencia (de algo)" o "no existencia"). *Substantia* aparece aquí como traducción del griego ὑπόστασις (véase HIPÓSTASIS), de modo que la contraposición *substantia-mendacium* corresponde a la de ὑπόστασις — ἔμφασις. En Quintiliano (*apud* Curt Arpe) aparece *substantia* como versión de σῶμα, "cuerpo", y de πρᾶγμα, "cosa", "asunto" — esta última a diferencia, por un lado, del *nomen*, ὄνομα, y, por otro lado, del adjetivo, *adiectivum*. Todas estas significaciones, primariamente gramaticales, adquirieron un giro más filosófico cuando se introdujo *substantia* para referirse a las categorías (véase CATEGORÍA) o predicamentos aristotélicos. El vocablo usado por Aristóteles es οὐσία que ha sido interpretado y traducido de diversos modos (véase OUSÍA), cuyo paralelo lingüístico se encuentra en *essentia* (véase ESENCIA), pero que, con Marco Victorino, San Agustín y Boecio fue traducido por *substantia* para designar la "substancia primera" de Aristóteles (Cfr. *infra*). Durante un tiempo se usó *substantia* para traducir no sólo οὐσία, sino también ὑπόστασις, pero luego se reservó *substantia* para οὐσία, y *persona* (VÉASE) para ὑπόστασις. Hubiera podido traducirse οὐσία por *essentia*, pero como se tardó algún tiempo en adoptarse *essentia* quedó aceptado *substantia*. Hubiera podido usarse asimismo *substantia* para traducir ὑποκείμενον, pero es mejor reservar para este último el vocablo 'sujeto' (*subiectum*).

Aristóteles indica (*Cat.*, 5, 2 a 11 y sigs.) que en su sentido propio la substancia es lo que no es afirmado de un sujeto ni se halla en un sujeto, como el hombre y el caballo individuales. Esta substancia es la llamada "substancia primera", οὐσία πρώτη, *substantia prima*, porque para Aristóteles lo primero es el ser individual del cual se predica algo; el ser individual existe (o puede existir) mientras que lo que no es un ser individual es sólo, por lo pronto, lo que puede decirse *de* él. Así del hombre individual puede decirse que es hombre, es decir, aplicarle el nombre 'hombre', con lo cual tal nombre es algo afirmado del hombre individual. El hombre individual es una substancia (primera), pero el nombre 'hombre' no lo es. Del hombre individual puede decirse también que es un animal racional, que es blanco, que posee la ciencia, etc.; el ser un animal racional, el ser blanco, el poseer la ciencia se dicen del hombre individual como predicados (esenciales o accidentales) y, por tanto, no son substancias (primeras). Las substancias (primeras) son el substracto de todo lo demás, por lo cual son substancias por excelencia, κατ' ἐξοχήν. Las substancias primeras no difieren entre sí en el grado de substancialidad, pues tan substancia primera es un hombre, como un buey, un árbol, etc. Las substancias primeras no tienen contrarios (como sucede con las cualidades: blanco - negro), pero admiten cualificaciones contrarias, δεκτικὸν τῶν ἐναντίων (como cuando se dice que tal hombre es blanco o que tal hombre es negro).

El primado de la substancia (primera) en Aristóteles puede comprenderse en razón del significado de οὐσία. La substancia primera es οὐσία porque posee su propia riqueza o, mejor dicho, porque el subsistir independientemente de cualesquiera cualificaciones que le competan es "suyo". En este sentido, la substancia (primera) posee las características a que se ha referido Wolfgang Cramer (*Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zura Substanzbegriff*, 1958 [Philosophische Abhandlungen, 17]: es algo individual, irreductible, único, que no está en otra cosa; es algo que se determina a sí mismo y se basta (ontológicamente) a sí mismo; es algo que podría existir aunque no existiera otra cosa — lo que Aristóteles indica al poner de relieve que como todo lo que no es substancia primera se afirma de las substancias primeras como sujetos, nada podría existir si no existieran las substancias primeras (*Cat.*, 5, 2 b 5). Por ser su propio "haber", "riqueza" o "propiedad", la substancia primera es, pues, formalmente hablando, "entidad".

Lo que se dice, o puede decir, de la substancia primera es una "substancia segunda", οὐσία δεύτερα, *substantia secunda* — o "substancia secundaria" o, si se quiere, "substancia en sentido secundario y no propio". Por qué Aristóteles sigue usando el término 'substancia' para referirse a entidades que no son, propiamente hablando, substancias, es una cuestión interesante, pero no fácil de resolver. En parte se debe a que Aristóteles no niega que lo que se dice, o puede decir, de las substancias primeras tiene también una cierta entidad, si bien no es una entidad propia e independiente de la de las substancias primeras. Las substancias segundas son impropiamente substancias, pero siguen siendo substancias de algún modo. Además, Aristóteles afirma que entre las substancias segundas la especie es "más substancia que el género"; parece, pues, que una substancia segunda sea "menos substancia segunda" y "más substancia primera" (sin coincidir, sin embargo, con esta última) cuanto más se "acerca" a la substancia primera — como cuando se dice que Pedro es un hombre; el ser hombre hace a Pedro más "preciso" que el ser simplemente animal, de modo que el ser hombre está más "cerca" de Pedro que el ser animal. Sin embargo, las especies mismas que no son géneros no son unas "más substancias" (ni siquiera impropiamente hablando) que otras, de modo que no tenemos grados de substancialidad (primera) en los individuos ni grados de substancialidad (segunda) en las especies, pero tenemos grados de substancialidad en los géneros. Debe advertirse que las substancias segundas no son, como hubiera podido interpretarse por lo que se dice *supra*, todo lo que se pueda decir de un sujeto como substancia primera. En efecto, sólo lo que de algún modo se parece a la substancia primera, es substancia segunda. Ello ocurre con los géneros y las especies, porque, como las substancias primeras, pueden ser "soportes". No ocurre con los accidentes —que son siempre "soportados"— y, en la concepción que nos ocupa, no ocurre tampoco con las relaciones. Lo que las substancias, primeras o segundas, "soportan" es cuestión disputada. Algunos autores han indicado que tanto las substancias primeras como las segundas pueden ser soportes de accidentes, e inclusive de los mismos accidentes. Arguyen a tal efecto que todo lo que se dice del

individuo se dice también de la especie del individuo. Pero, en rigor, sólo lo que se dice del individuo para determinarlo, definirlo, etc., como miembro de una especie puede decirse también de la especie. Así, se dice de Pedro que es animal y de la especie "hombre" que es animal, pues "este hombre" es animal y "todos los hombres" son animales. Pero si se dice de Pedro que es chato, no por ello se dirá que todos los hombres sean chatos. Por consiguiente, el "soportar" o el "ser substrato" se verifica de modo distinto en los individuos y en los géneros y especies. Y, sin embargo, ambos tienen en común "soportar" y por eso ambos son llamados "substancias". En cambio, los accidentes (y las relaciones) quedan excluidos de la substancialidad; no son "substancias terceras" porque no son substancias de ninguna clase.

Tanto las substancias primeras como las segundas tienen en común el no estar en un sujeto. Ello parece obvio en el caso de las substancias primeras, pues si estuvieran en un sujeto podrían afirmarse de un sujeto, lo que no ocurre: el sujeto es el sujeto y, por consiguiente, es el "este", τόδε, que está "separado", es decir, "subsiste por sí mismo". Parece menos evidente en el caso de las substancias segundas, pero debe admitirse asimismo, según Aristóteles, ya que decir de Pedro que es un hombre no quiere decir que *hombre* sea una parte de Pedro, como lo sería el ser blanco, capaz de tocar la guitarra, etc. La diferencia entre substancias primeras y segundas no reside en el "no estar" o "estar" en un sujeto, sino en que las substancias segundas determinan lo que las substancias primeras son. En cuanto a "estar en", podría decirse que las substancias primeras "están en" las substancias segundas, pero hay que tener cuidado en interpretar este 'estar en': no es el estar contenido como un accidente está contenido en un sujeto, sino el estar contenido como los individuos están contenidos en los universales, es decir, de modo distinto del ser "partes de".

La doctrina anteriormente reseñada es la doctrina aristotélica de la substancia como categoría o predicamento. En modo algunos hemos llegado al final de nuestro examen. En *Met.*, Δ 8, 1017 b 10-25, Aristóteles dice que substancias son entidades tales como los elementos (tierra, fuego, agua, aire), los cuerpos y sus compuestos, y las partes de estos cuerpos. En otro sentido se llama "substancia" a la causa inmanente de la existencia de las cosas naturales. En otro sentido todavía (y este es el que nos va a ocupar principalmente pronto) se dice que son substancias las "esencias" expresadas en la definición. De todos estos sentidos se destacan dos: la substancia es el "sujeto último" que no se afirma de ningún otro, y es lo que, siendo un individuo en su esencia, es "separable" (véase SEPARACIÓN), de modo que la forma de cada ser es su substancia. En *Met.*, Z, 1-17, 1028 a 10 - 1041 b 35) Aristóteles examina largamente la noción de substancia como primera categoría del ser y como "primer sujeto", y dice a este respecto que tal sujeto es en un sentido la materia, en otro sentido la forma y en un tercer sentido el compuesto de materia y forma, el "todo concreto", σύνολον (*op. cit.*, 3, 1029 a 3-5). Aristóteles niega que los universales y las ideas sean substancias, pero indica que la substancia es de dos clases: "todo compuesto" y forma. La primera clase de substancias son corruptibles; las segundas, incorruptibles *(op. cit.*, 15, 1039 b 20-25). Como todo concreto, la substancia es una cosa determinada, τόδε ; como forma, la substancia de cada ser es la esencia. En *Met.*, Δ 1, 1069 b 18 y sigs., Aristóteles habla de tres especies de substancias. Por lo pronto, hay la substancia sensible, que es móvil, y la substancia no sensible, que es inmóvil. La substancia sensible, objeto de la "física", puede ser corruptible (como los animales y las plantas) o eterna (como los astros). La substancia no sensible, objeto de la "metafísica", es incorruptible. La substancia no sensible no tiene ningún principio común con las demás clases de substancias (op. *cit.*, 1, 1069 b 40) (véase PRIMER MOTOR).

En vista de todo ello, puede concluirse que Aristóteles usa la noción de substancia o de un modo ambiguo y confuso o de un modo analógico. Pero puede buscarse la razón de esta variedad de sentidos de 'substancia'. Si adoptamos esta última actitud, podemos todavía tomar por lo menos dos puntos de vista. Por un lado, podemos hablar, como ha hecho Ernst Tugendhat (*Ti kata tinos. Eme Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*,1958, págs. 38 y sigs. y Θ7 y sigs.), de una "duplicidad" (*Zwiefältigkeit*)en la significación de la concepción aristotélica de οὐσία, primero con respecto a las demás categorías y luego dentro de la propia noción de οὐσία. Lo primero, dice Tugendhat, ha sido reconocido por el propio Aristóteles al poner de relieve el carácter "irreductible" de la substancia (como substancia primera), única entidad de la que puede predicarse algo. Lo segundo se debe, prosigue dicho autor, a que Aristóteles ha tomado diferentes puntos de vista sobre la noción de substancia: "aspectos" como "la presencia en cuanto tal", la "materia", ὕλη , el compuesto, σύνολον . Estos diversos aspectos son determinaciones diversas que completan la idea de substancia (esta vez, en toda su generalidad). Por otro lado, podemos adoptar una actitud similar a la anterior, pero sin presuponer ninguna "duplicidad". Esta actitud consiste en tratar de encontrar la unidad de las diversas significaciones de 'substancia' en un modo "común" de concebir todo "ser substancia" y en una integración de todas las cuestiones relativas a la noción de substancia.

El modo común de concebir el ser substancia podemos llamarlo "la positividad". En virtud de su riqueza propia, la substancia está constituida positivamente; determinar una substancia no es limitarla, sino únicamente "encajarla" dentro de un sistema conceptual. El ser substancia de una substancia no le viene, por así decirlo, "de fuera", sino "de dentro"; algo es substancia, porque posee un *haber* propio y puede ser, por tanto, principio o de sus modos de ser o de sus manifestaciones. La integración de las cuestiones relativas a la noción de substancia, por otro lado, se lleva a cabo a base de articular las diversas maneras como se puede preguntar acerca de "algo": se puede preguntar si es y, caso de que sea, si es "por sí mismo" (no en el sentido de ser una realidad absoluta, sino en el sentido de tener "de qué" existir); se puede preguntar en qué consiste su ser; y se puede preguntar qué hace que sea lo que es. En cualquiera de estos casos tenemos una respuesta relativa a algo "substancial", sea concreto, sea abstracto. La substancia es un "algo" que tiene

una realidad esencial residente en sí mismo y no en otra cosa. La substancia es, pues, esencia en el sentido de que le compete ser substante; la definición de la substancia —no su simple mostración— requiere una esencia: la "esencia de la substancia".

Otra cuestión es si todo ser en cuanto que es, es o no substancia. Sobre este punto ha habido muy diversas opiniones, empezando con la aristotélica en *Met.*, *Z* 1, 1028 b 3: el objeto constante de nuestra investigación, la cuestión que siempre se plantea es "¿Qué es el ser?" (τὸ ὄν), y ello equivale a preguntar: "¿Qué es la substancia?" Es esa substancia, dice Aristóteles, de la cual unos afirman la unidad, otros la pluralidad, sea limitada, sea infinita. Según ello, las doctrinas conocidas con los nombres de 'monismo', 'dualismo', 'pluralismo', etc., son respuestas a la pregunta poí la realidad de la substancia, o substancias, unida a la pregunta por el número de substancias.

Al tratar de las diversas traducciones que se han propuesto para el concepto aristotélico de substancia, hemos adelantado ya algo acerca del modo como después de Aristóteles se entendió, o expresó, la idea de substancia. Esta idea ha dado mucho juego en la historia de la filosofía hasta el presente; sería excesivo pretender siquiera trazar sus principales desarrollos. Sin embargo, trataremos de examinar diversas nociones de la substancia después de Aristóteles, advirtiendo que lo aquí se dice debe completarse con informaciones proporcionadas en otros artículos, tales como ENTE, ESENCIA, EXISTENCIA, FORMA, HIPÓSTASIS, MATERIA, OUSÍA, PERSONA, QUIDDIDAD, SER, SUBSISTENCIA, VÍNCULO.

Daremos por resueltas las cuestiones de vocabulario, es decir, supondremos que en el vocabulario latino se ha llegado ya a una cierta estabilidad en el uso de términos como *substantia, essentia, persona, natura, hypostasis, subsistentia, suppositum*, etc. Ello no es cierto, porque durante mucho tiempo el vocabulario filosófico latino fue o complejo, o incierto, o ambas cosas a un tiempo; se usó, por ejemplo, *substantia* como correspondiente a *hypostasis*, antes de usarse *subsistentia* como correspondiente a *hypostasis* (se usó también *persona*); se usó *substantia* para referirse a la *ousía*, pero también se usó *essentia*, etc. Pero no tenemos más remedio, por razón de brevedad, que eliminar por el momento las cuestiones terminológicas. Al mismo tiempo, simplificaremos nuestro problema concentrándonos sobre la noción misma de substancia y no tratando, excepto íncidentalmente, de nociones en las cuales interviene la noción de substancia o de algo substancial (nociones como las de substancias materiales, corporales, separadas, formas substanciales, Dios como substancia, etc.). Además, destacaremos solamente algunas concepciones medievales de la substancia, y especialmente la tomista. Aun así, no es fácil aclarar el problema.

Así como aquello que "es ser" se llama *essentia*, aquello que "es subsistir" puede llamarse *substantia*. La substancia es, pues, algo "sub-stante". Pero también son de algún modo substantes la subsistencia, el supuesto, la hipóstasis, la persona, etc., de modo que es menester precisar algo más la idea de substancia. Una de estas precisiones puede consistir en ver de que modos se puede decir que algo "subsiste". Por un lado hay un modo de subsistir que es el "subestar" (*substare) y* éste corresponde a los individuos. Por otro lado, hay un modo de subsistir que es el subsistir propiamente dicho (*subsistere*) y éste corresponde a los géneros y especies. Los autores de tendencia realista destacaban el subsistir de los géneros y especies; los de tendencia conceptualista o realista moderada consideraban que el subsistir de las especies y géneros no es un existir aparte, sino últimamente un subsistir de los individuos como sujetos de géneros y especies. Parece, pues, que tenemos aquí de nuevo dos ideas de substancia: la *substantia concreta* y la *substantia abstracta.* Siendo esta última el εἶδος o la esencia, τὸ τί ἦν εἶναι, se puede preguntar en qué medida "subestán". La respuesta depende en gran medida también de la correspondiente doctrina de los universales. Pero no sólo de ella. En efecto, lo que se diga de la substancia depende en gran parte de la substancia de la cual se hable. No es lo mismo la substancia increada que las substancias creadas; no es lo mismo la *substantia prima*, el individuo o el sujeto de las predicaciones, que la *substantia secunda*, la esencia o la *quidditas*; no es lo mismo la substancia corporal que la substancia separada, etc. Parece, pues, que debe concluirse que no hay sólo una, sino muchas nociones de 'substancia', y que es un error pretender hablar de la substancia en general en vez de hablar en cada caso de un tipo de substancia.

Sin embargo, debe de haber una noción común para toda substancia *qua* substancia. Esta noción común no puede extraerse, o no puede extraerse exclusivamente, de la *existentia* y de la *essentia.* En efecto, algunos autores han proclamado que la substancia primera posee *existentia* en tanto que la segunda posee *essentia.* Pero esta tesis depende de la admisión de una distinción real entre la esencia y la existencia. Cuando no se admite tal distinción real no puede efectuarse tal equiparación. Y aun admitida la distinción real, la equiparación de referencia parece aplicable solamente a las substancias naturales. Tampoco puede extraerse una noción común de las varias clases de substancia en orden a su estar más o menos completas. Este orden es admitido por algunos autores, por ejemplo Santo Tomás. Según el mismo, hay substancias completas y substancias incompletas, y cada una de ellas se subdivide por razón sólo de la especie y por razón de la substancialidad. Las substancias completas por razón de la especie son los ángeles; las substancias incompletas por razón de la especie son las almas humanas. Las substancias completas por razón de la substancialidad son las que no sólo no existen en otra cosa, sino que pueden existir sin otra cosa, al revés de lo que ocurre con las substancias incompletas en razón de la substancialidad, pues éstas solamente pueden existir con otra cosa en una "comunidad substancial". Sigue, pues, en pie el problema de la noción de substancia como tal.

Se puede decir que el nombre *substantia* significa sólo aquello que tiene ser por sí (*quod est per se esse*). Pero, como advierte Santo Tomás (Cfr. *Cont. Gen.*, I, *25 y S. theol.*, I, q. III, a 5), decir de la substancia que es un ser por sí (*ens per se*) no es *definir* la substancia. Del mismo modo que "lo que es" o ente *(ens)* no puede ser un género, ya que no se encuentra ninguna diferencia específica que lo divida en especies, lo que tiene ser por sí no puede ser tampoco un género; se lo llama tal únicamente porque no está en otro, de lo que resulta que

entonces el género no indica lo que la cosa es, sino lo que no es. Por tanto, la substancia es definible solamente cuando se indica cuál es su naturaleza o razón de ser (raí/o) y esta razón es el ser una cosa a la cual compete el ser sin estar en un sujeto, y también una esencia a la cual compete el subsistir o el no estar recibida en un sujeto. Se puede, pues, decir que la substancia se constituye como una esencia que posee ciertas características o propiedades, de modo que al hablar de la substancia en modo alguno eliminamos la noción de esencia.

Ello no quiere decir que sea lo mismo la substancia en sentido propio, como la primera de las categorías —la cual puede ser forma, materia o compuesto— que la substancia como esencia, como cuando se dice que la defiaición significa la substancia de una cosa. Pero en ambos casos le compete *A* la substancia el ser substante en el sentido de consistir en ser substante. San Alberto el Grande escribió que entre todas las cosas que son "por esencia" (*per essentiam*) la primera es la substancia. Este ser "por esencia" se lo otorgan los "esenciales" (*essentialia*) (*Met.*, II, 1, en S. *Alberti Magni Operum omnium*, *t.* XVI, parte 1, ed. B. Geyer [1960], pág. 237, 10 y sigs.). La substancia tiene, pues, una razón de ser, y esta razón es una "razón esencial". Esta razón no consiste meramente en la razón de ser algo que "subtiende" los accidentes; consiste en la razón de ser o estar por sí no inhiriendo a un sujeto. La substancia es por ello sujeto; ser substancia significa "independencia". La razón formal de la substancia es una perfección positiva: la independencia *en* el ser. Esta independencia no es absoluta para la substancia prédicamental creada; lo es sólo para Dios. Pero merece de todos modos llamarse "independiente", pues no todo lo independiente es absoluto.

Muchos escolásticos usaron *substantia* para referirse a la *essentia.* Algunos, porque pensaron que la substancia últimamente es *essentia*; así, por ejemplo, en los escolásticos de tendencia "avicenista"; otros, porque usaban *substantia* en sentido muy lato; así, por ejemplo, en los tomistas. Estos últimos distinguieron, sin embargo, entre el sentido lato y el sentido estricto o propio de *substantia;* según este sentido estricto, y según lo visto antes, la substancia es aquello a cuya esencia le compete ser por sí (*per esse*) y no ser en otra cosa (*in alio*). Pero la substancia es también soporte o fundamento. Por ello la substancia consiste en subsistir (*subsistere*) en cuanto ser por sí (*esse per se*) y consiste también en "estar debajo de" (*substare*) los accidentes.

Algunas de las dificultades que se suscitaron respecto a la noción de substancia pueden eliminarse procurando ver en qué sentido se toma en cada caso la substancia. En efecto, puede tomarse como substancia predicamental (en la "lógica"), y como substancia real (en la "física" y en la "metafísica"). Pero no debe pensarse que, según la mente de los escolásticos, cada uno de estos modos de hablar de la substancia significa substancias diferentes. En el caso de la relación entre substancia predicamental y substancia metafísica, ello es obvio, porque, en las concepciones de que estamos ahora hablando, el plano predicamental y el plano metafísico son paralelos: el ser sujeto de predicaciones es paralelo al ser sujeto de inhesión, y en ambos casos hay en la idea de substancia el momento positivo de la independencia en el ser (*independentia in essendo*).

Los escolásticos hicieron abundante uso de la noción de substancia. Ha parecido a veces que esta noción perdiera su peso en la época moderna, pero no hay tal. Lo que ha sucedido es que el problema de la substancia se ha planteado por lo común dentro de distintos supuestos. Uno de los más importantes es el que podemos llamar "supuesto gnoseológico"; en efecto, no sólo se ha tratado en la época moderna de dilucidar la naturaleza de la substancia, sino también de averiguar el modo de conocimiento de la substancia. El modo de conocimiento fue tratado asimismo por los escolásticos. Una opinión muy difundida fue la de declarar que la substancia es inaccesible a los sentidos, y que se obtiene solamente mediante abstracción de las cosas sensibles, aun cuando los autores que trataban de la substancia más bien en la línea de la esencia no participaban, o no participaban totalmente, de semejante opinión. En todo caso, el problema gnoseológico fue en la Edad Media menos importante que en la época moderna. Puede decirse que durante la Edad Media la concepción de la substancia fue primariamente "lógico-metafísica" y que en la época moderna ha sido principalmente "metafísico-gnoseológica".

Cierto que dentro de la época moderna hay también concepciones escolásticas de la substancia, y que algunas de ellas han influido en varios filósofos modernos. El caso más destacado es el de Suárez. Este autor manifiesta (*Met. disp.*, XXXII, i, 15) que, una vez dividido el ente creado en substancia y accidente, división a su entender completa y satisfactoria, hay que saber cuándo un modo del ente es substancia. Según Suárez, "es substancial el modo que pertenece a la constitución de la substancia misma". Todo lo que pertenece a la substancia ha de ser pues substancia, aunque sea incompleta. Sólo una vez constituida plenamente la substancia, lo que se le agrega es accidente (*op. cit.*, XXXII, i, 16). Suárez indica también que la substancia (primera) y el supuesto (*suppositum*) son "convertibles"; es lo mismo, pues, substancia primera y supuesto (*op. cit.* XXXIV, i, 9). Lo que se llama "subsistencia", por otro lado, es un modo de existir: el modo de existir como substancia (*op. cit.*, XXXIV, iv, 24). Así, pues, la substancia (creada y primera por lo menos) es ser supuesto en la forma de existir llamada "subsistencia".

En autores como Descartes y Leibniz hay resonancias importantes de la concepción escolástica de la substancia y algunas específicamente de la concepción suarista. Descartes define la substancia destacando el momento de la independencia. Pero lo destaca de un modo, por así decirlo, "negativo": substancia es, dice Descartes, *ca res quae tía existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*, aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir (*Princ. Phil.*, I, 51). He aquí el lado "metafísico"; en cuanto al lado "gnoseológico", lo tenemos en la idea de que "toda cosa en la cual se halla inmediatamente, como en el sujeto, o por la cual existe algo que percibimos, es decir, cualquier propiedad, cualidad o atributo cuya idea real está en nosotros, se llama substancia" (*IIª Respuesta*, Def. 5). Sólo Dios es verdaderamente substancia; no necesita real y verdaderamente nada más para existir, ya que su esencia implica su existen-

cia. Pero son también substancias (*finitas*) la substancia extensa y la substancia pensante, las cuales reciben de Dios la causa última de su existencia. Aunque definida en la forma "negativa" apuntada, hay algo de positivo eminentemente en la concepción cartesiana de la substancia: el que, como diría Suárez, todo lo que constituye la substancia es substancial. Como las substancias pensante y extensa son dependientes (de Dios), parecen ser más bien atributos substancializados que substancias. Descartes se aproxima con ello, pero sin alcanzarlo, a Spinoza. Para este autor la substancia es *id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo forman debeat*, aquello que es en sí y se concibe por sí mismo, esto es aquello cuyo concepto no necesita para ser formado del concepto de ninguna otra cosa (*Eth.*, I, def. iii). La substancia es, pues, aquí *la* Substancia: el *Deus sive Natura.* Del dualismo (o trialismo) de Descartes se ha pasado al monismo. No parece ser a veces un monismo completo, pues junto a la *Natura naturans* hay la *Naturata naturata* (véase NATURA NATURANS, NATURA NATURATA). Pero la última depende substancialmente hablando de la primera; si es substancia es, en todo caso, algo así como "substancia emanada".

Tanto Descartes como Spinoza mantienen la independencia de la substancia y rechazan llamar "substancias" a los individuos. Además, parecen tender a una concepción "estática" de la substancia. Leibniz, en cambio, destaca la pluralidad de substancias y su actividad: la substancia es *ens vi agendi praeditum*: "ente dotado de la fuerza (o poder) de obrar". El ser que subsiste en sí mismo, escribe Leibniz en un breve tratado sobre la transubstanciación (probablemente de 1668), es "el que tiene un principio *A: acción* en sí mismo" [subrayado por nosotros]. Como el individuo substancial es un *suppositum*, se puede decir que el *suppositum* tiene en sí mismo su principio de acción — lo que permite entender mejor que *actiones sunt suppositorum*; en rigor, no sólo "son de", sino que "son los". Leibniz admite no poco de las definiciones escolásticas de *substantia*, pero manifiesta que no ponen lo bastante de relieve el carácter eminentemente activo de las substancias individuales. Decir que cuando se atribuyen un cierto número de predicados a un solo sujeto, en tanto que no se atribuye este sujeto a ningún otro, se tiene una substancia individual, es decir poco; se trata, a la postre, de una definición nominal (*Discours de Métaphysique*, 8). Hay que decir también que los predicados tienen que estar incluidos en el sujeto, de modo que la naturaleza de una substancia completa es poseer un concepto tan completo, que podamos atribuirle todos los predicados a los cuales se atribuye el concepto. La substancia tiene que ser, pues, para Leibniz individual, activa y, por decirlo así, "rica". Cada substancia tiene que ser distinta y "distinguible" de cualquier otra substancia y todas las substancias deben hallarse relacionadas por una armonía preestablecida. Las substancias son "formas substanciales" — un concepto que Leibniz aspira a "rehabilitar" (*Nouveau systéme*, etc., 3); son "entelequias primeras" o, mejor "fuerzas primitivas" que contienen una actividad original. Se trata de "puntos metafísicos" *(op. cit.,* 11); las substancias no son "entidades lógicas", sino "entidades reales" — las "entidades más reales" *(Carta a De Volder* del 23 de junio de 1699; Gerhardt, II, 182). No consideramos necesario extendernos más sobre el asunto, porque lo hemos tocado en otros artículos (por ejemplo, LEIBNIZ; MÓNADA y MONADOLOGÍA; VÍNCULO SUBSTANCIAL); baste agregar que Leibniz trató de "restablecer" la noción de substancia haciendo de ella no tanto un ser que subsiste por sí, como un "centro simple de actividad" (Cfr. también NOUVEAUX ESSAIS, II, xxiii).

Uno de los problemas capitales suscitados durante la época moderna fue el de la llamada "comunicación de las substancias" en tanto que cuestión de cómo substancias diversas pueden comunicar entre sí en general, y sobre todo en tanto que cuestión de cómo se comunican las substancias "extensas" o substancias "corporales" con las substancias "espirituales". De este punto hemos tratado en varios artículos; un resumen de posiciones adoptadas se encontrará al principio del artículo OCASIONALISMO.

Los autores llamados "*empiristas*" manifestaron por lo común desconfianza frente a la noción de substancia y en algunos casos completa hostilidad a ella. Nos hemos referido a la noción que Locke proporcionó de la substancia en los artículos IDEA y LOCKE; recordaremos aquí sólo que para Locke la substancia es una de las ideas complejas, junto a las ideas complejas de modos (simples y compuestos) y de relaciones. Aquí aparece el problema de la substancia tratado gnoseológicamente; en efecto, Locke aspira a mostrar como se origina la idea compleja de substancia individual. Hay que distinguir entre tal idea compleja y lo que puede llamarse "la idea general de substancia". Esta última no es una idea obtenida mediante combinación o "complicación" de ideas simples, sino que es una especie de presuposición: se presupone la idea general de substancia simplemente porque resulta difícil, si no imposible, concebir que haya fenómenos existentes, por decirlo así, "en el aire", sin "residir" en una substancia. Ello no quiere decir que Locke afirme la existencia de substancias desde el punto de vista "metafísico". Desde este punto de vista, la opinión de Locke es negativa. En todo caso, no sabemos qué es ese "substrato" (VÉASE) que llamamos "substancia". "Si alguien se pone a examinarse a sí mismo con respecto a su noción de una substancia pura en general, hallará que no tiene otra idea de ella excepto únicamente una suposición de no sabe qué *soporte* de esas cualidades capaces de producir ideas simples en nosotros, cualidades que son comunmente llamadas accidentes" (*Essay*, II, xxiii, 2). Pero aunque no sabemos qué es ese "no sabemos qué", de algún modo partimos de él y desembocamos en las ideas de "clases particulares de substancias" recogiendo las combinaciones de ideas simples que se nos manifiestan en la experiencia" *(op. cit.,* II, xxiii, 3 y 6). La idea de substancia pura en general es oscura; la de substancia individual es más clara, pero sólo cuando tenemos en cuenta no la pura idea misma, sino los modos de comportamiento de las "substancias".

Locke suponía, pues, que hay algo así como un substrato material, del que no sabemos nada. Berkeley rechazó tal substrato por innecesario. Si ser es "percibir o ser percibido", no hay sino "percepciones" y sujetos percipientes. "Bajo" las percepciones no hay ningún substrato o substancia.

No hay, en rigor, substancias materiales. Pero hay una causa de las percepciones o ideas percibidas, y es la substancia espiritual o "substancia activa incorpórea" (PRINCIPLES, I, 26). 'Substancia' significa, pues, lo mismo que 'alma' y 'espíritu' (*op. cit.*, I, 139). El espíritu es una substancia que soporta o percibe ideas, pero no es él mismo una idea (*op. cit.*, I, 135). En suma, no hay nada de lo que los filósofos llaman "substancia material" (*Three Dialogues*, I), pero hay substancias espirituales, o espíritus como substancias; no hay substratos materiales, pero hay sujetos de las potencias del espíritu que corresponden a las ideas que nos afectan (op. *cit.*, III).

Las doctrinas según las cuales hay substancias pueden llamarse, en general, "substancialistas" (véase SUBSTANCIALISMO), inclusive cuando, como en Locke, hacen de la substancia una idea muy general, o cuando, como en Berkeley, se reducen las substancias a substancias espirituales. Las doctrinas según las cuales la idea de substancia no tiene ningún fundamento pueden llamarse "fenomenistas" (véase FENOMENISMO). Hume fue uno de los más destacados representantes de esta última tendencia. En el artículo sobre este autor hemos tocado este punto; señalemos ahora sólo que Hume rechaza la idea de substancia por no encontrar ninguna impresión (de sensación o de reflexión) que constituya su fundamento. Las substancias, o supuestas tales, no son percibidas por los sentidos, pues las substancias no son visibles, ni huelen, ni producen sonidos. Por otro lado, no son derivadas de las impresiones de reflexión, pues éstas se resuelven en nuestras pasiones y emociones, ninguna de las cuales puedo representar ninguna substancia. "Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de substancia distinta de la de una serie de cualidades particulares... La idea de substancia... no es sino una serie de ideas simples unidas por la imaginación y a las cuales se asigna un nombre particular por medio del cual podemos recordarnos a nosotros, o recordar a otros, tal serie" (*Treatise*, I, 6). En suma, la substancia es una ficción, y el nombre 'substancia' un mero nombre que no denota nada. Se podría añadir —y algunos lo han hecho— que si no denota nada, no significa (o connota nada), pero ya sabemos que no es legítimo fundar completamente la *significación* de nombres mediante los cuales se designan substancias en la denotación (véase SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR).

En vista de lo dicho hasta aquí parece que haya solamente dos actitudes posibles respecto a la noción de substancia: aceptarla o rechazarla. Hay, sin embargo, otra actitud: "deducirla" en el sentido de Kant, es decir "justificarla". Es lo que hace Kant en la "deducción trascendental de las categorías". Kant no acepta la idea metafísica de la substancia. Por otro lado, no admite que la idea de substancia se resuelva en una colección de impresiones. Puede, si se quiere, aceptarse una definición como la que da Wolff: la substancia es *subjectum perdurabile & modificabile* (*Ontologia*, § 768). Pero ello dice de la substancia o demasiado o demasiado poco: demasiado, si se supone que hay una "realidad" que es por sí substancia; demasiado poco, porque es una mera definición verbal. Kant "deduce" el concepto o categoría de substancia de los juicios de relación llamados categóricos; a ellos corresponde la categoría de relación llamada "inherencia y subsistencia" (*substantia et accidens*) (*K. r. V.*, A 80 / B 106). El concepto de substancia se "sobrepone" a una multiplicidad, ordenándola en forma que sea posible formular juicios sobre "algos", es decir, sobre entidades que poseen tales o cuales propiedades. La primera analogía (VÉASE) es "el principio de permanencia de la substancia". "Las substancias en la apariencia son los substractos de toda determinación en el tiempo" (*op. cit.*, A 188 / B 231). En cuanto al esquema (VÉASE) de la substancia es "la permanencia de lo real en el tiempo" (op. *cit.*, A 143 / B 183). En suma, Kant admite la noción de substancia en el plano trascendental (VÉASE); el concepto de substancia es uno de los que hacen posible el conocimiento de los objetos naturales. Es, por tanto, equivocado rechazar totalmente este concepto. Pero es asimismo equivocado trasladarlo al plano metafísico, pues entonces surge uno de los "paralogismos (véase PARALOGISMO) de la razón pura", el llamado "paralogismo de la substancialidad", según el cual hay un "sujeto absoluto" de todos mis posibles juicios, que es una substancia.

Hegel trató también la noción de substancia como una categoría, pero con intención distinta de la de Kant. Las categorías de substancia y accidente son para Hegel modos de manifestarse la Esencia (VÉASE) absoluta. Son, pues, manifestaciones de la "necesidad". En este sentido parece haber una analogía entre la concepción hegeliana y la concepción spinoziana de la substancia. Sin embargo, hay por lo menos una diferencia fundamental: en Spinoza la manifestación de la Substancia —si puede hablarse de "manifestación"— es "eterna"; en Hegel, en cambio, es una manifestación real, dialéctica. Tal como la describe en la *Enciclopedia*, la Substancia es para Hegel la Permanencia que se manifiesta en accidentales, los cuales llevan dentro de sí la Substancialidad. Así, hay algo en los accidentes que permanece, porque los accidentes son, en rigor, "la Substancia como accidentes". Pero la Substancia es una parcial manifestación de la Esencia; tiene que ser superada por la causa y el efecto y, al final, por la acción recíproca.

Sería largo contar, siquiera apresuradamente, las vicisitudes de la noción de substancia desde Hegel. Nos limitaremos a indicar que en buena medida las opiniones sobre la noción de referencia han dependido de alguna de las posiciones antes reseñadas. Así, por ejemplo, se ha continuado la tradición escolástica en sus diversas "vías"; se ha rechazado la idea de substancia en diversas formas del fenomenismo, positivismo, sensualismo, etc.; se ha proseguido el intento de Kant de hacer de la substancia una categoría; se ha propuesto sustituir el concepto de substancia por el de función (VÉASE), por el de energía (v.), etc., indicándose que lo que se llaman substancias son complejos de funciones o relaciones funcionales (Cassirer) o bien modos de manifestarse más o menos estables de la energía; se ha buscado la substancia en "acontecimientos que son en algún sentido la última substancia de la Naturaleza" (Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920, pág. 19), destacándose la actividad de la substancia hasta tal punto que se ha hecho de las substancias aspectos que ofrecen los "acontecimientos", etc., etc. Algunos autores, sobre todo en el siglo XIX, trataron de justificar la noción de substancia por la experiencia del propio yo, ya sea a

través de un sentido íntimo (VÉASE), ya de otros diversos modos. En tal caso se ha podido o bien confinar la substancialidad al "yo" o bien concebir la substancialidad en las "cosas" por analogía con la substancialidad del yo. Uno de los modos como ha sido tratada con frecuencia la idea de substancia en la época moderna y especialmente en la contemporánea ha sido bajo la forma del problema del individuo (VÉASE). El análisis del lenguaje corriente ha proyectado luz sobre la noción de individuo, y esta luz puede enfocarse asimismo sobre la noción de substancia. Es muy posible que un examen de los diversos modos de usar 'substancia', 'substancial', etc. contribuya a un mejor conocimiento de la idea de substancia. Dicho sea de paso, semejante análisis fue practicado ya por Aristóteles, y a él se debe en buena parte el haberse desentrañado los múltiples significados de 'substancia'. En efecto, hay diversos usos de 'substancia' que pueden corresponder a varias "clases de substancia" o a varios modos de "agrupar substancias", etc. Si hay o no un uso común que subyace en todos los usos y pueda proporcionar un significado común, es cuestión todavía disputable. En todo caso, sea cual fuere la idea que se haya tenido en la época contemporánea sobre la substancia, aun en el caso de haberse aceptado su legitimidad, no ha ocupado el puesto destacado que ocupó en Aristóteles, el cual, ciertamente, trató de poner en claro los diversos modos de decirse 'substancia', pero también concluyó, según vimos, que preguntar por el ser equivale a preguntar por el ser "como substancia". Ello puede ser debido a una concepción fundamentalmente "substancialista" de la realidad procedente de lo que Thorleif Boman (*Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2ª ed., 1954) ha llamado "el pensar estático" de los griegos, en contraposición con el "pensar dinámico" de los hebreos. Se puede decir, en efecto, que los griegos y acaso todos los pueblos indoeuropeos conciben el ser como "presencia", en tanto que los hebreos y acaso todos los pueblos semíticos conciben el "ser" como un "devenir real" (*hayah*). Pero concebir el ser como "presencia" lleva a concebirlo como substancia. Sin embargo, aun así no debe olvidarse que la riqueza de significados de 'substancia', en Aristóteles y después de Aristóteles, hace posible que dentro de la visión estática se introduzca una visión dinámica y aun que, como ocurrió con Leibniz, la última predomine sobre la primera. Al fin y al cabo, ya en el propio Aristóteles, el decir que preguntar por el ser equivale a preguntar por el ser como substancia supone que se entiende 'substancia' de un modo que puede incluir asimismo la idea de un "foco de actividades". La noción aristotélica de substancia es suficientemente amplia para permitirlo.

Concepto de substancia: Louis Prat, *De la notion de substance. Recherches historiques et critiques*, 1905 (tesis complementaria). — G. Bozzetti, *Il concetto di sostanza e la sua situazione nel reale. Saggio di gnoseologia e metafisica*, 1908. — Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910. — J. Loewenberg, D. W. Prall *et al.*, *The Problem of Substance*, 1927 [The University of California Publications in Philosophy, 9]. — Hélène Konczewska, *Le problème de la substance*, 1937. — H. de Witt Parker, *Experience and Substance*, 1941. — R. E. McCall, S. J., *The Reality of Substance*, 1956 (tesis). — Wolgang Cramer, *op. cit. supra.*

Obras históricas. Generales: Régis Jolivet, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, 1929. — En la filosofía griega: Bruno Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit*, 1910. — En la filosofía moderna: Johannes Hessen, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, 1932. — En Aristóteles: B. Weber, *De ουσία apud Aristotelem notione eiusque cognoscendae ratione*, 1887 (Dis.). — H. Simmler, *Aristoteles Metaphysik auf Grund der Usia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt*, 1904. — Josef Vogelbacher, *Begriff und Erkenntnis der Substanz bei Aristóteles*, 1932. — D. R. Cousin, "Aristotle's Doctrine of Substance", *Mind*, N. S., XLII (1933), 319-37; XLIV (1935), 168-85. — G. della Volpe, *Il principio di contradizzione e il concetto di sostanza prima in Aristotele*, 1938. — C. Arpe, *art. cit. supra.* — Raphael Demos, "The Structure of Substance according to Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research*, V (1944-1945), 255-68. — Diego F. Pró, "La substancia primera en la filosofía de Aristóteles", *Estudios de historia de la filosofía. Homenaje al Prof. R. Mondolfo*, Fasc. I, 1957, ed. J. A. Vázquez, págs. 235-335. — Ernst Tugendhat, *op. cit. supra.* — En Plotino: Casimir Dreas, *Die Usia bei Plotin*, 1912 (Dis.). — Gerhard Nebel, "Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΣΙΑ und ΟΝ bei Plotin", *Hermes*, LXV (1930), 422-45. — En Avicena y Santo Tomás: Wilhelm Kleine, *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Uebersetzungen*, 1933. — En Santo Tomás: Stanislaus Adamczyk, *De existentia substantiali in doctrina S. Thomas Aquinatis*, 1962 (Dis.). — De Abelardo a Spinoza: K. Heidmann, *Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza*, 1890 (Dis.). — De Descartes a Kant: A. Leschbrand, *Der Substanzbegriffin der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant*, 1898.—En Locke, Hume y Berkeley: Edmund König, *Ueber den Substanzbegriff bei Locke und Hume*, 1881. — F. Zitscher, *Der Substanzbegriff.Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Grundvorstellungen. I Heft. Der Substanzbegriff bei Locke*, 1889. — W. J. Long, *Ueber Humes Lehre von den Ideen und der Substanz in ihrem Zusammenhang mit derjenigen Lockes und Berkeleys*, 1897 (Dis.). — Willy Freytag, *Die Substanzlehre Lockes*, 1890 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 10]. — — En Leibniz: J. Ohse, *Untersuchung über den Substanzbegriff bei Leibniz*, 1888. — H. F. Rall, *Der leibnizsche Substanzbegriff mit besonderer Berücksichtigung auf seine Entstehung und sein Verhältnis zur Körperlehre*, 1899 (Dis.). — W. Werckmeister, *Der leibnizsche Substanzbegriff*, 1899. — J. Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance*, 1947. — En Spinoza: M. Friedrichs, *Der Substanzbegriff Spinozas neu und gegen den herrschenden Ansichten zugunsten des Philosophen erläutert*, 1896 (Dis.). — Erich Becher, *Die Begriffe des Attributs bei Spinoza und seine Beziehung zu den Begriffen der Substanz und des Modus*, 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 19]. — En Rosmini: P. Giuseppe Bozetti, *Il concetto di sostanza e la sua attuazione nel reale. Saggio di gnoseologia e di metafisica*, 1908. — W. Burkamp, *Die Entwicklung des Substanzbegriffs bei Oswald*, 1913. — Todas las obras importantes sobre los autores mencionados —especialmente en el caso de autores como Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, etc.— se refieren a las correspondientes concepciones de la substancia.

SUBSTANCIAL (FORMA). Véase FORMA; SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALIDAD.

SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALI-

DAD. Se llama "substancial" a todo lo que pertenece a la substancia (VÉASE), o a todo lo que constituye la substancia, o a todo lo que se reduce a la categoría de substancia. Suele contraponerse lo substancial a lo accidental (véase ACCIDENTE) y también a lo supersubstancial, que es, según Santo Tomás de Aquino, una característica de la esencia divina, ya que se supone que tal esencia excede a toda substancialidad propiamente dicha.

El adjetivo 'substancial' se usa, especialmente en la literatura escolástica, en cierto número de expresiones. Estas pueden dividirse en dos grupos, según sea el modo de entender la substancia a que se refiere lo substancial. (1) Si 'substancial' es lo que pertenece a la *substantia*, tenemos expresiones tales como 'forma substancial', 'cambio substancial', 'generación substancial', 'unión substancial' o vínculo substancial' y otros semejantes. Hemos tratado de ellas en varios artículos (por ejemplo, ALMA, DEVENIR, FORMA, GENERACIÓN, VÍNCULO). Entre estas expresiones se distingue por el abundante uso que se ha hecho de ella 'forma substancial' (*forma substantialis*). Ésta suele definirse de varios modos, tales como: "el principio que actualiza en una substancia las potencias de la materia y forma con la materia de un cuerpo natural"; "el principio real y efectivo que hace que una substancia natural sea lo que es, es decir, la causa formal". Considerada como causa la forma substancial puede ser, según muchos autores escolásticos, subsistente, informante, forma del todo, y (según algunos) forma de la corporeidad. La forma substancial informante puede a la vez ser inanimada o anímica (vital). Se habla también de forma substancial genérica y de forma substancial específica (véase también FORMA). (2) Si 'substancial' es lo que pertenece a la *essentía,* entonces las expresiones más comunes en las que interviene dicho adjetivo son expresiones como 'bondad substancial', 'diferencia substancial', 'principio substancial', 'perfección substancial'.

Puede llamarse "substancialidad" (a diferencia de accidentalidad y de supersubstancialidad) a lo que hace que una substancia pueda llamarse efectivamente "substancia". Kant ha usado el término 'substancialidad' (*Substanzialität*) en la expresión 'paralogismo de la substancialidad', del que hemos hablado en el artículo PARALOGISMO.

Para la diferencia entre 'substancial' y 'substantivo' y entre 'substancialidad' y 'substantividad', véase SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO.

SUBSTANCIALISMO. Puede llamarse de este modo a toda doctrina según la cual todo lo que es real es de carácter substancial, es decir, es substancia; a toda doctrina según la cual hay entidades que pueden ser consideradas como substancias; a toda doctrina según la cual la noción de substancia es indispensable para entender la realidad, o parte de la realidad. Las doctrinas substancialistas suelen usar conceptos correlacionados con el de substancia, tales como el concepto de accidente, y en muchos casos el de forma, materia, etc., pero no debe suponerse que solamente las doctrinas escolásticas son substancialistas. Buena parte de la filosofía moderna es de carácter substancialista y admite inclusive que hay una correlación entre la relación substancia y accidentes, y la relación sujeto y predicados. Hay, pues, muy diversos tipos de doctrinas substancialistas, como puede verse por las que han sido presentadas en el artículo SUBSTANCIA. Por otro lado, el substancialismo se diversifica según el número de substancias admitidas: una sola substancia (monismo [VÉASE]), dos substancias (dualismo [v.]), tres substancias (trialismo [véase TRES]), un número indefinido o hasta finito de substancias (pluralismo [v.]).

Al substancialismo en general suelen oponerse diversas doctrinas que prescinden de la noción de substancia o que tratan de reducir esta noción a otras consideradas más fundamentales. Tal sucede principalmente con el fenomenismo (VÉASE) y con lo que podría llamarse relacionismo (véase RELACIÓN). En algunos casos estas últimas doctrinas se oponen no al substancialismo en sentido clásico, sino a doctrinas substancialistas diversas, tales como la que puede llamarse "cosismo" y también (en un cierto sentido de este término cuando menos) 'fisicalismo'.

SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO. Se dice de algo que es substantivo cuando tiene una existencia real y propia. Como de una substancia puede decirse también que es algo que tiene existencia real y propia, parece que 'substantivo' y 'substancial' sean términos intercambiables. Lo substancial es substantivo, porque es, en efecto, "substante", es decir, está "debajo de" como un soporte de cualidades, atributos, accidentes, etc.

Sin embargo, puede distinguirse entre 'substantivo' y 'substancial' de varios modos. Mencionaremos algunos.

En general, puede decirse que 'substantivo' es más amplio (y también más vago) que 'substancial', sobre todo si nos atenemos a una definición estricta de 'substancia' (VÉASE). En tal caso, aunque puede decirse de algo substancial que es substante y, por ende, substantivo, no puede decirse que todo lo substantivo es substancial, ya que puede muy bien no poseer las características propias de la substancia *stricto sensu*.

Leibniz indicó una vez que había probado que "la figura es una substancia, o, mejor, que el espacio es una substancia y la figura es algo *substantivo*, porque toda ciencia trata de substancias, y no puede negarse que la geometría sea una ciencia" (de una Carta a Jacob Thomasius de abril de 1669; Gerhardt, I, 20).

William James *(The Principles oj Psychology*, Cap. XVI) introdujo el vocablo *substantive,* que puede traducirse por 'substantivo' en la expresión *substantive state* (='estado substantivo'). Se trata del estado en que se halla un *state of mind*, o fenómeno psíquico, cuando ha durado cierto tiempo. Un ejemplo de tal estado es la memoria.

Xavier Zubiri *(Sobre la esencia,* Parte III, Cap. 8) distingue entre 'sustantivo' (que aquí escribimos, siguiendo las mismas normas que hemos adoptado para 'substancia', 'substancial', etc.) y 'sustancial' (que escribimos' 'substancial'), y entre 'sustancialidad' y 'substancialidad'. Según dicho autor, las notas constitucionales de un individuo forman un sistema en el cual las notas se hallan internamente concatenadas y son interdependientes. Este sistema es, además, "clausurado" formando una unidad: la "unidad de sistema". Ahora bien, "lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustancial". Las substantividades pueden ser complejas (las que nos ofrece la experiencia) o simples (que podemos inferir de la experiencia). Ejemplo de substantividad es

un organismo, el cual es una unidad funcional, pero no necesariamente una substancia. Por otro lado, el organismo está compuesto de substancias que pierden, al entrar en el organismo, su substantividad. Puede, pues, distinguirse, entre "substantividad" y "substancialidad". 'Sustantividad y sustancialidad o subjetualidad son...dos momentos distintos de toda realidad *simpliciter*. Sustancialidad es aquel carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad, determinadas notas o propiedades activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por eso son sujetos. Digo activas o pasivas, porque la índole de la sustancia determina también el tipo de pasividades de que es susceptible. Sustantividad es, en cambio, suficiencia en el orden constitucional. Ambos momentos son tan distintos que cabe perfectamente una sustancia insustantiva: todos los elementos de un compuesto mientras forman parte de él están en este caso" *(op. cit.*, pág. 157).

Agreguemos que en el vocabulario de algunos escolásticos (por ejemplo, Santo Tomás) se encuentran los términos *substantivus, substantiva, substantivum*, pero que justamente en tal vocabulario no hay distinción entre algo "substantivo" y "algo substancial". En efecto, 'substantivo' significa *per modum substantiae*. Además, *substantivus* es usado en oposición a *adiectivus*, como por ejemplo, en *nomen substantivum*. Este uso es el que tiene 'substantivo' ('nombre substantivo') en la gramática tradicional. Leibniz decía que un "substantivo" es aquello que incluye un ser o cosa, es decir, el nombre que incluye el nombre de un ser o cosa (Gerhardt, VII, 221).

SUBSTRATO. Literalmente, 'substrato' significa "lo que está debajo de (*sub*) un estrato" — una capa, una masa, etc. El substrato es, pues, un soporte, algo que consiste en soportar (*sub-portare*) otra cosa. Hay varios "soportes" que pueden considerarse como formas o variedades de "substrato": la substancia (*sub-stantia*), el sujeto (*sub-iectum*), el supuesto (*sub-positum*). A cada uno de ellos puede darse el nombre de 'substrato', de suerte que este nombre puede usarse para designar cualquiera de ellos. 'Substrato' puede ser usado, pues, como nombre común de todo lo que está "debajo de".

La voz latina *substratum* traduce el término griego τὸ ὑποκείμενον, el cual ha sido usado para designar el sujeto (VÉASE) en los varios sentidos de 'sujeto'. Algunos de estos sentidos aparecen en Aristóteles, el cual dilucidó una serie de cuestiones que pueden llamarse "cuestiones acerca del substrato".

Lo que llamamos aquí "substrato" es una cierta realidad acerca de la cual puede decirse algo. La realidad de la cual se dice algo es, en el caso que nos ocupa, una realidad natural, la cual se caracteriza por ser "tal" o ser "cual" y por cambiar de "ser tal" a "ser cual". El cambio en cuestión es paso de una privación de forma a la posesión de ella — por ejemplo, el paso de X, que es frío y, por tanto, no caliente, a X caliente y no frío. Al hablar de semejante paso no hablamos propiamente de los contrarios, sino que decimos que los contrarios lo son de "algo". Este "algo" es precisamente el "substrato". Lógicamente, el substrato es aquello de lo cual se predica algo, y "materialmente" es el X predicado.

Este X fue examinado antes de Aristóteles desde varios puntos de vista, que el Estagirita examina con detalle en *Phys.* Algunos consideraron que el X es uno; otros, que hay más de uno. Algunos pensaron que el X es uno e inmóvil; otros, que es uno y móvil; otros, que es más de uno y cambia en el sentido del cambio local o lo que hemos llamado movimiento (VÉASE).

Aristóteles rechazó que X sea uno e inmóvil, pues entonces no podría explicarse por qué hay, en realidad, cambios. Rechazó asimismo que fuera uno y cambiante, pues si es uno deberá ser continuo y no podrá cambiar; si es continuo, es inmóvil y si no es continuo es más de uno. De todo ello se deriva que el substrato no puede ser una sola materia o substancia; tiene que ser más de una. Puede entonces concluirse que el cambio es lo que tiene lugar cuando un substrato dado pasa de "ser tal" a "ser cual". Sin embargo, el "ser tal" y el "ser cual" por sí mismos no explican tampoco el cambio; si son "tal" o "cual" deberán serlo en algo en lo cual inhieran. Esto es el substrato, de modo que tenemos ahora tres elementos: el substrato, el ser "tal" y el ser "cual" (los cuales son "contrarios").

Todo ello lleva a Aristóteles a concebir, en última instancia, el substrato como substancia. Es substancia porque los contrarios (las cualidades) inhieren en ella y puede ser identificada con ejemplos como "el hombre (músico, no músico)", "el lefio (blanco, no blanco)", etc. Pero ello ofrece también ciertas dificultades. En efecto, la substancia no puede reducirse a ser "materia" solamente. Así, el substrato no es tampoco, estrictamente hablando, substancia, porque es lo indestructible e imperecedero en todo cambio. De ahí podría concluirse que el substrato es una especie de *matriz* de la realidad natural.

Por lo antes indicado, se ve que las "cuestiones acerca del substrato" no son fáciles de resolver. Pueden afrontarse declarando que el substrato es siempre substrato singular, es decir, individuo real. Tal fue el significado que se dio a la voz *substratum* cuando fue introducida por algunos escolásticos. Pero entonces no parece que el concepto de substrato sea de gran utilidad, ya que o bien puede ser sustituido por el concepto de substancia, o bien hay que darle el sentido de algo siempre "indeterminado" o el sentido de "soporte (real) en general". Pueden afrontarse asimismo recurriendo al uso referido al comienzo de este artículo, es decir, al uso de 'substrato' como voz que puede referirse a diversos tipos de "soporte" y especialmente a los siguientes: a la substancia como soporte de accidentes; a la substancia como lugar en que tienen lugar los cambios; a la causa material o potencia subjetiva (en el sentido escolástico de 'subjetiva') pasiva; a la materia prima; a la materia respecto a la forma; al sujeto lógico respecto a sus predicados, etc. Pero entonces tenernos únicamente un término común a varios modos de "soporte", pero que no designa ninguna realidad específica. Lo último es lo que han concluido varios autores modernos, entre los que se destaca Locke, el cual al introducir el término 'substrato' ha puesto de relieve que si entendemos éste como "substancia pura" o soporte de cualidades capaces de producir en nosotros ideas simples (o sea los accidentes) no podemos decir sino que se trata de "algo que no se sabe qué es" *(Essay*, II, xxiii, 2). Con pertinentes modificaciones, opiniones similares han sido expresadas en la época contem-

poránea; así, Morris Lazerowitz escribe ("Substratum", en Max Black, *Philosophical Analysis. A Collection of Essays*, 1950, reimp., 1963, págs. 166-82) que "la idea de substancia como un ser que permanece después que se ha despojado a una cosa de todas sus cualidades —en otros términos, la idea de una "nuda substancia" o de un "puro y simple particular"— acaba por ser una expresión disfrazada de un hecho lingüístico". A *fortiori* tiene que suceder esto con la idea de substrato. Puede alegarse, sin embargo, que 'substancia' tiene un sentido más "fuerte" que 'substrato' y que si bien puede hablarse de "puro substrato" o "nudo substrato" no siempre es posible, o fácil, hablar de "pura substancia" o "nuda substancia".

SUCESIÓN. Véase CATEGORÍA.

SUEÑO DE ESCIPIÓN. Entre los textos de Cicerón destaca como único por su alcance religioso o, mejor dicho, filosófico-religioso, el llamado *Somnium Scipionis (El sueño de Escipión)* que se halla en el libro VI del tratado *De re publica*. Se trata de la narración —puesta en boca de Escipión Emiliano— de un sueño en el cual se le aparece a Escipión su padre, Escipión el Africano. El padre muestra al hijo Cartago desde una altura y predice la victoria del hijo sobre la ciudad dentro de dos años (y la victoria sobre Numancia posteriormente). Escipión el Africano anuncia a su hijo que regresará al Capitolio en triunfo y que encontrará una Ciudad completamente revuelta. Será necesario entonces aportar la luz del alma, de la inteligencia y de la prudencia. Para animarle a ello, el Africano muestra a Escipión Emiliano el destino de las almas que han servido bien a su patria y practicado la piedad y la justicia. Estas almas habitan la Vía Láctea presididas por el *princeps deus* o dios soberano. Es un universo magnífico y admirable dividido en nueve esferas, las cuales producen con sus movimientos una armonía divina. En la esfera celeste —la más externa, la que ciñe todas las demás y en donde están fijadas las estrellas— vive el dios soberano. Bajo esta esfera hay otras siete que se mueven en sentido inverso al del cielo. En el círculo inferior gira la Luna; debajo de ella hay el mundo sublunar, donde no existe nada que no sea mortal y caduco excepto las almas de los hombres. Éstas viven en la última y novena esfera, la Tierra, que no se mueve y es concéntrica a las otras. Ahora bien, para conseguir la piedad y la justicia hay que volver la vista hacia lo superior, hacia las esferas supralunares, donde nada es caduco ni mortal. El alma se halla ligada por su parte superior a esas esferas y solamente podrá regresar efectivamente a ellas, como a su verdadera patria, cuando olvide la caducidad de los bienes y de las falsas glorias terrenales, es decir, cuando se dé cuenta de que el estar encerrada en un cuerpo mortal no significa que ella misma sea mortal. El alma inmortal mueve el cuerpo mortal como Dios mueve un mundo en ciertos respectos destinados a la muerte. Hay que ejercitar, pues, el alma en las más nobles ocupaciones, y las más nobles de todas son las encaminadas a la salvación de la patria. Las almas que cumplan con esta sublime misión serán recompensadas con la ascensión a las esferas celestes, mientras que las que se entreguen a los placeres sensibles permanecerán a ras de tierra y no ascenderán sino después de ser atormentadas durante siglos.

Se ha discutido mucho el origen de estas ideas. Algunos autores (E. Norden) señalan que proceden de Posidonio. Otros (K. Reinhardt, R. Harder y, sobre todo, P. Boyancé) niegan semejante procedencia. No nos interesa aquí relatar con detalle estos debates. Lo importante en nuestro caso es sólo poner de relieve que el mencionado cuadro de Cicerón (acaso con la sola excepción del motivo cívico del servicio a la Ciudad) corresponde a muchas de las ideas que en su época se fueron abriendo paso y que por un lado tienen puntos de contacto con las religiones astrales, por el otro con la tendencia a elaborar las concepciones platónicas de la inmortalidad y simplicidad del alma, y por el otro, finalmente, con una visión del cosmos como una gran armonía, como un templo en el cual habitan como ciudadanos las almas virtuosas. Semejantes ideas ejercieron bastante influencia sobre autores posteriores; entre ellos destacó Macrobio.

P. Boyancé, *Études sur le songe de Scipion (Essais d'histoire et de psychologie religieuses)*, 1936. — A.-J. Festugière, "Les thèmes du Songe de Scipion", *Eranos*, XLIV (1946), 372 y sigs. — Georg Luck, "Studia divina in vita humana. On Cicero's Dream of Scipio and its place in Graeco-Roman Philosophy" (1956), *Harvard Theological Review*, XLIX, 207-18. — Hay que observar que uno de los temas del Sueño es la concepción de la insignificancia de la vida individual en esto mundo comparada con la inmensidad del cosmos. Este tema está también desarrollado en el Libro IV de la *Eneida*, de Virgilio (revelación de Eneas a Anquises), y en algunos escritos estoicos (por ejemplo, en Séneca, *Ad Marciam de consolatione*, XXI, 1).

SUFÍES y SUFISMO. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

SUGESTIÓN es el hecho de la influencia ejercida sobre un sujeto o sobre un grupo de sujetos, de tal manera que éstos resultan enteramente determinados en sus creencias o en sus actos por factores que eliminan su propia espontaneidad. La sugestión debe distinguirse, sin embargo, de la mera influencia, no sólo desde un punto de vista, por así decirlo, cuantitativo, sino también cualitativo; en el hecho de la sugestión hay, en efecto, una docilidad y una irresistibilidad que no siempre se presentan en la influencia. Se distingue entre diversos tipos de sugestión según los factores que intervienen en ella, el sujeto afectado o la procedencia. Así, se habla de sugestión individual o colectiva, externa (heterosugestión) o interna (autosugestión), hipnótica, patológica, en estado de vigilia, etc.

El problema de la sugestión ha sido tratado primordialmente por la psicología y la psiquiatría, pero puede examinarse asimismo en la sociología y aun dentro de aquel "conocimiento del hombre" que pretende ir más allá de la región estrictamente psicológica. Entonces la sugestión ha de ser primordialmente el objeto de una descripción que muestre cómo han tenido lugar los fenómenos de sugestión en la historia, y ya no sólo entre personas o colectividades, sino en la relación entre ellas y las manifestaciones del espíritu objetivo. La "sugestión" ejercida por ciertas ideas, por ciertas actitudes y concepciones constituye, en efecto, uno de los problemas comunes a la "ciencia del hombre" en todas sus variantes, y por eso el estudio de la sugestión no suele limitarse al campo de la psicología,

aun cuando sea aquí donde hasta el presente se han obtenido mayores y más exactos resultados.

W. v. Bechterew, *Die Suggestion und ihre soziale Bedeutung*, 1899 (trad. alemana). — Paul Häberlin, *Die Suggestion*, 1927. — Charles Badouin, *Suggestion et autosuggestión*, 1938. — Berthold Stokvis, *Psychologie der Suggestie en Autosuggestie. Een signifisch-psychologische Uiteenzetting voor psychologen en arsten*, 1947.

SUJETO es: (1) Desde el punto de vista lógico, aquello de que se afirma o niega algo. El sujeto se llama entonces concepto-sujeto y se refiere a un objeto que es (2) desde el punto de vista ontológico, el objeto-sujeto. Este objeto-sujeto es llamado también con frecuencia objeto, pues constituye todo lo que puede ser sujeto de un juicio. Las confusiones habituales entre 'sujeto' y 'objeto', los equívocos a que ha dado lugar el empleo de estos términos pueden eliminarse mediante la comprensión de que ontológicamente todo objeto puede ser sujeto de juicio, es decir, mediante la advertencia de que 'sujeto' y 'objeto' pueden designar dos aspectos del "objeto-sujeto". En efecto, este último puede no ser exclusivamente (a diferencia de lo que sucede en la ontología "tradicional") la primera substancia (VÉASE), el ser individual, sino que puede ser cualquiera de las realidades clasificadas por la teoría del objeto (un ser real, un ser ideal, una entidad metafísica, un valor. (3) Desde el punto de vista gnoseológico, el sujeto es el sujeto cognoscente, el que es definido como "sujeto para un objeto" en virtud de la correlación *sujeto-objeto* que se da en todo fenómeno del conocimiento y que, sin negar su mutua autonomía, hace imposible la exclusión de uno de los elementos. (4) Desde el punto de vista psicológico, el sujeto psicofísico, confundido a veces con el gnoseológico cuando el plano trascendental en que se desenvuelve el conocimiento ha sido reducido al plano psicológico y aun biológico. Podría añadirse a estas diversas acepciones de 'sujeto' (5) el sujeto gramatical, distinto del concepto-sujeto, porque es la expresión, pero no el concepto-sujeto mismo, el cual es exclusivamente lógico y no gramatical, gnoseológico u ontológico.

En toda investigación acerca del concepto de sujeto debe diferenciarse así el sentido en que el término es empleado y en particular debe distinguirse entre las acepciones lógica, gnoseológica y ontológica que pertenecen a planos distintos y que son confundidas con gran frecuencia. Acaso el empleo de las expresiones 'concepto-sujeto', 'objeto-sujeto' y 'sujeto cognoscente' podría evitar algunos de los equívocos antedichos a los cuales se agrega la confusión, ya combatida por Kant, entre el sujeto psicológico y el sujeto trascendental.

J. E. Walter, *Subject and Object*, 1915. — L. Perego, *La Nature e il Soggeto. Contributo ad una concezione neorealistica del Soggeto*, 1953.

SULZER (JOHANN GEORG) nació en Winterthur (cantón de Zürich, Suiza). Después de estudiar teología, filosofía, matemática y ciencias naturales en Zürich, fue durante un tiempo preceptor en Mandeburgo. Se trasladó luego a Berlín, trabando conocimiento con Euler y Maupertuis y enseñando matemáticas en un Gymnasio. En 1750 fue elegido miembro de la Academia de Ciencias de Berlín, de la que dirigió su sección de filosofía.

Sulzer es considerado como uno de los "filósofos ilustrados alemanes", y uno de los seguidores de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff". Interesado por la relación entre los fenómenos anímicos y los procesos naturales, consagró parte importante de sus reflexiones filosóficas a estudiar la analogía entre lo moral y lo físico. El estudio de los fenómenos anímicos, y en particular de la apercepción (VÉASE) en sentido leibniziano lo condujo a investigar las diversas operaciones del alma como grados de la apercepción. Sulzer se interesó particularmente por el problema de la naturaleza de los sentimientos, tratando de describir las formas diversas de los llamados "sentimientos agradables" o "gratos". Los sentimientos abarcan para Sulzer no sólo las sensaciones, sino también los llamados "sentimientos morales" y "sentimientos estéticos". Sulzer se distinguió por su teoría de las bellas artes y por su investigación del sentimiento de la belleza como sentimiento de la unidad armónica de diversas impresiones sensibles.

Obras principales: *Versuch einiger moralischer Betrachtungen über die Werke der Natur*, 1741, 2ª ed., 1750, ed. A. F. W. Sack (*Ensayo de algunas consideraciones morales sobre las obras de la Naturaleza*). — *Gedanken Uber den Ursprung der Wissenschaften und schönen Künste*, 1762 (*Ideas sobre el origen de las ciencias y de las bellas artes*). — *Theorie der angenehmen Empfindungen*, 1762 (*Teoría de los sentimientos [sensaciones] agradables*). — *Vorübungen zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkes*, 3 vols., 1768, 4ª ed., 4 vols., 1816-1825 (*Ejercicios para la estimulación de la atención y de la reflexión*). — *Allgemeine Theorie der schönen Künste*. Parte I. *Allgemeine Theorie der schonen Künste*, 4 vols., 1792-1794, reimp., 1963 (*Teoría general de las bellas artes*). Parte 2. F. von Blankenburg, *Literarische Zusätze zu J. G. Sulzers allgemeine Theorie der schonen Künste*, 3 vols., 1796-1799, reimp., 1963. Parte 3. *Nachträge zu Sulzers allgemeiner Theorie der schonen Künste*, 8 vols., 1792-1806, reimp., 1963. — *Vermischte philosophische Schriften*, 2 vols., 1773-1785 (*Escritos filosóficos varios*). — Autobiografía con observaciones de J. B. Merian y Friedrich Nicolai, 1809.

Véase L. Heym, *Darstellung und Kritik der ästhetischen Ansichten Sulzers*, 1894 (Dis.). — K. Gross, *Sulzers Allgemeine Theorie der schonen Künste*, 1905. — J. Leo, *J. G. S. und die Entstehung seiner allgemeinen Theorie der schonen Künste*, 1907.— Anna Tumarkin, *Der Ästhetiker J. G. S.*, 1933 [Die Schweiz im deutschen Geistesleben, 79-80].

SUMA. El término 'suma' es usado en lógica principalmente en dos respectos.

En el álgebra de clases se dice que una clase C es la suma lógica de las clases A y B, cuando C es la clase compuesta de todas las entidades que pertenecen a A o a B o a ambas. El símbolo de la suma de clases es '∪', de modo que 'A ∪ B' se lee: 'La suma lógica de las clases A y B". Ejemplo de suma de clases es la clase de los pudientes, que es la suma de la clase de los hacendados y de las hacendadas. La suma lógica de clases se define del modo siguiente:

$$A \cup B \ . \ \hat{x}\,(x \quad \varepsilon\, A \vee x\, \varepsilon\, B).$$

A diferencia de lo que ocurre en la suma aritmética, en la suma de clases no hay coeficientes. Por lo tanto, es válida la ley:

$$(A \cup A) = A.$$

En el álgebra de relaciones se dice

que una relación Q es la suma de dos relaciones, ñ y S, cuando Q es la relación de todas las entidades χ a todas las entidades y, tal que R relaciona χ con y o S relaciona χ con y, o ambas. El símbolo de la suma de relaciones es también 'U'. Ejemplo de suma lógica de relaciones es la relación *tío de,* que es la suma de las relaciones *tío paterno de* y *tío materno de.* La suma lógica de relaciones se define de este modo:

$$R \text{ U } S = \text{def. } x\, y\ \ R\, y \text{ V } x\ S\, y).$$

SUMAS. El vocablo *Summa* fue usado en el siglo XII para designar una colección de sentencias. Ejemplo de ella es la *Summa sententiarum* atribuida a Hugo de San Victor. No se trataba de una mera yuxtaposición de sentencias. Tal yuxtaposición, anterior a la *Summa,* fue conocida con los nombres de *Sententiae* y de *Florilegia.* Carecía de plan de exposición, en tanto que la *Summa* de sentencias tenía un plan propio y constituía una de las formas de expresión (VÉASE) sistemática de las principales proposiciones teológicas y de los problemas implicados en ellas. Los autores de Sumas de sentencias reciben con frecuencia el nombre de *sentenciarios*; entre ellos destacaron Honorio de Autún, Anselmo de Laon, Alejandro de Hales, Roberto de Melun, Roberto Pullus, Pedro Cantor y, sobre todo, el *magister sententíarum* Pedro Lombardo. Ahora bien, las Sumas en sentido propio fueron inclusive más que colecciones ordenadas y sistematizadas de sentencias y de discusiones sobre ellas. Aunque es difícil establecer una distinción tajante entre Sumas de sentencias y Sumas filosóficas o teológicas y, por consiguiente, entre sentenciarios y sumistas, suele considerarse que estos últimos son los que llevaron a madurez los comentarios sistemáticos sobre los problemas suscitados por las Sumas ordenadas de sentencias. Entre los ejemplos que pueden darse de tales Sumas figura la *Summa philosophiae* atribuida a Roberto Grosseteste. Pero el más ilustre autor de Sumas fue como es sabido, Santo Tomás, tanto en su *Summa contra gentiles* como, y sobre todo, en su *Summa theologica.* Esta última es una exposición sistemática de la teología destinada al uso de los estudiantes, a diferencia de las cuestiones disputadas, que eran preparadas para los maestros. Pero la amplitud de tal *Summa* permite considerarla como algo más que como un texto de estudio: se trata de una exposición completa según un plan sistemático. Según M.-D. Chenu, este plan está dominado por el tema platónico de la emanación y del retorno: "puesto que la teología es ciencia de Dios —escribe el mencionado autor— se estudiarán todas las cosas en su relación con Dios, sea en su producción, sea en su finalidad: *exitus* y *reditus*" (*Introduction à l'étude de Saint Thomas d' Aquin,* 1950, pág. 261). Así se ve en la distribución de las partes. La primera trata de la emanación, Dios principio; la segunda, del retorno, Dios fin; la tercera, de las condiciones cristianas de tal retorno, es decir de la encarnación. Se ha dicho alguna vez (H. Focillon, E. Panofsky) que hay una relación íntima entre el plan intelectual de las Sumas y los planes de la arquitectura de la época en la cual fueron producidas. Esta relación puede ser admitida siempre que no supongamos que se trate de una relación causal, sino del paralelismo en la manifestación de diversos aspectos culturales de una época. Según Panofsky, este plan está determinado por varias ideas centrales; entre ellas figura la de manifestación o dilucidación.

Las obras de Pedro Lombardo y de Alejandro de Hales han sido señaladas en los correspondientes artículos: Para las *Quaestiones* o *Sententiae* de Anselmo de Laon (edición de la *Glossa interlinearis*: Basilea, 1502, 1508; Amberes, 1634), véanse obras en Migne, *Patrologia latina,* CLXII, y extractos de las sentencias en G. Lefévre, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias exceptas nunc primum in lucem edidit,* Mediolani Aulercorum, 1894. — Edición de fragmentos de las sentencias de Roberto de Melun en Du Boulay, *Hist. Univers.* París, II, 1665 (Cfr. también Migne, *P. L.,* CLXXXVI). — Edición de las sentencias de Roberto Pullus en H. Mathoud, 1665, y reimp. en Migne, P. *L.,* CLXXXVI. Edición de parte de las obras de Pedro Cantor en Migne, íd., CCV. — Véase Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* t. II, 1911, y J. Simmler, *Des sommes de théologie,* 1871. — Sobre el arte y las Sumas: H. Focillon, *L'Art d'Occident,* 1947. — E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism,* 1951 (Wimmer Lecture, 1948).

SUMMA. Véase SUMAS.

SUPERESTRUCTURA. El concepto de superestructura es usado hoy en relación con el marxismo (VÉASE). Se considera, en efecto, que, según esta doctrina, hay una estructura (o infraestructura) constituida por las relaciones económicas de producción, y una superestructura constituida por la "ideología" (v.), es decir, por todas las formas políticas, religiosas, filosóficas, artísticas, etc.; en suma, por el conjunto de la llamada "cultura". La superestructura está determinada por la estructura, o infraestructura, de tal suerte que las ideologías cambian siguiendo el cambio de las relaciones de producción y no a la inversa.

La relación entre estructura y superestructura es concebida también, dentro del marxismo, como relación entre la realidad y la conciencia. El "primado de la realidad sobre la conciencia" (la cual es simplemente "refleja") es el primado de la estructura, o infraestructura, sobre la superestructura.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que dentro de la tesis general antes presentada hay muy diversas opiniones acerca de los modos de relación entre estructura y superestructura. Una opinión extrema es la que relaciona cada elemento de una superestructura con la estructura básica. Esta opinión extrema se contrapone a lo que se supone ser la opinión extrema contraria de las concepciones "idealistas" según las cuales la "idea" condiciona la "realidad". En rigor, la opinión extrema en cuestión parece haber sido la de Marx en el momento en que procedió a invertir (o "poner cabeza abajo") la filosofía hegeliana. Pero del mismo modo que en las concepciones "idealistas" no es menester derivar cada aspecto o momento de la realidad de un particular aspecto o momento en la "idea" o en la "conciencia", tampoco en las concepciones marxistas —o, en general, "materialistas"— es necesario afirmar una relación de estructura a superestructura como la que sostiene la mencionada opinión extrema. Se ha llegado, así, a sostener que sólo de un modo general la estructura condiciona la superestructura, pero que hay elementos en la superestructura que poseen "independencia propia" y, por tanto, están sometidos a "evolución propia".

La tesis de la relación entre estructura, o infraestructura, y superestructura es de carácter más general de lo que indica el marxismo. En toda concepción en la cual ciertos elementos aparecen como básicos con respecto a otros elementos que de algún modo están condicionados, en su ser y en su desenvolvimiento, por tales elementos básicos, puede hablarse de superestructura y de relación de ésta con una estructura. Así, por ejemplo, en la filosofía fundada en la idea de evolución emergente (v.) hay una idea de superestructuras relacionadas con una estructura fundamental.

SUPERHOMBRE. Walter A. Kaufmann (*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1950, págs. 270 y sigs.) indica que Nietzsche no acuñó el término *Übermensch* (superhombre). "Puede encontrarse *hyperanthropos* [ὑπεράνθρωπος] en los escritos de Luciano, en el siglo II después de J. C. [en *Kataplous*, 16] — y Nietzsche, en su calidad de filólogo clásico, había estudiado a Luciano e hizo frecuentes referencias a él en sus *philologica*. En alemán, la palabra había sido usada por Heinrich Müller (*Geistliche Erquickunsgsstunden*, 1664), por Herder, por Jean Paul — y por Goethe, en un poema (*Zueignung*) y en el *Fausto* (Parte I, verso 490), donde un espíritu manifiesta su desprecio por el atemorizado Fausto que lo ha conjurado y que lo llama *Übermenschen*. Por tanto, es característico que el joven Niezsche aplicara primero el término al Manfredo de Byron. . . y que lo llamara un *Übermenschen* que controla a los espíritus." (El verso o, mejor, los dos versos dentro de los cuales se halla, en Goethe, la expresión *Übermenschen* rezan:

Welch erbärmlich Grauen
Fasst Übermenschen dich! Wo ist
[*der Seele Ruf?*)

Pero aunque Nietzsche no acuñara la palabra en cuestión, el hecho es que se ha hecho famosa por el sentido, o sentidos, que le dio Nietzsche. Señalaremos primero algunos de los significados que 'superhombre' no tiene en Nietzsche, con el fin de despejar el camino para comprender el significado, o significados, propiamente nietzscheanos.

Ante todo, Nietzsche no entiende por 'superhombre' el "gran hombre" en cuanto personalidad históricamente célebre. Si bien algunos personajes históricos célebres (Napoleón, César, etc.) fueron superhombres a la manera nietzscheana, lo fueron por muchas razones distintas a las que les dieron celebridad. Tampoco entiende por 'superhombre' un hombre biológicamente superior, descendiente evolutivamente del hombre. El superhombre no es tampoco el héroe, el santo y, en general, cualquiera de los tipos "idealistas"; no puede serlo, porque justamente estos tipos representan los valores que el superhombre ha derribado y superado.

Si es relativamente fácil precisar lo que el superhombre no es en Nietzsche, es más difícil circunscribir lo que es. En primer lugar, porque, propiamente hablando, el superhombre no existe — o, mejor, no existe "todavía". El superhombre es anunciado por Zaratustra como "el sentido de la tierra". Ni los grandes ni los pequeños hombres que Zaratustra ha visto son superhombres; ambos son "demasiado humanos". Parece, pues, que el superhombre sea para Nietzsche un "ideal". Y en alguna medida lo es, en cuanto que es "cosa del futuro". Pero se trata de un ideal distinto de todos los ideales, porque consiste en ser "el ser más real de todos". El superhombre es respecto al hombre lo que éste es respecto al mono; el superhombre es el otro cabo de la cuerda sobre la cual anda, como un funámbulo, el hombre. Entre el superhombre y el animal anda, sobre el abismo, el hombre. El superhombre es, pues, algo que, por decirlo así, "tira del hombre". El superhombre es todo lo contrario de la mediocridad, de la conformidad a lo establecido, porque aspira a erigir una nueva tabla de valores. El superhombre es como "la más alta especie humana" o "lo más alto en la especie humana"; al fin y al cabo, el superhombre es "super" pero es asimismo "hombre", está "más allá" del hombre, pero el hombre es su punto de partida. El superhombre es una transfiguración del hombre.

Kaufmann (*op. cit.*, pág. 278) manifiesta que el superhombre nietzscheano es el "hombre dionisíaco" — en el sentido que tiene 'dionisíaco' cuando se refiere al hombre que se ha disciplinado a sí mismo. Ello puede admitirse, pero siempre que se subraye que esta disciplina de sí mismo es una consecuencia de la suprema libertad, de suerte que "libertad" y "disciplina de sí" son entonces lo mismo. En todo caso, la idea nietzscheana de superhombre es la idea de algo "completo", de algo que "culmina", pero no como un final, sino como el gozne del eterno retorno (VÉASE). El superhombre es el "fuerte", el "noble", el "señor"; es también el "legislador", y por ello el superhombre puede ser considerado como el "auténtico filósofo". El superhombre, no la humanidad, escribe Nietzsche en *Der Wille zur Macht* (5V, 1001, en el orden admitido antes de la edición de Karl Schlechte [véase NIETZSCHE]), es la meta del hombre. Puede decirse que el superhombre es el que dice "Yo soy", que es superior al "Yo quiero" (*ibid.*, IV, 940). Por eso el superhombre no se caracteriza por ninguna creencia, ningún acto; se caracteriza únicamente por *ser*.

SUPERIMPLICACIÓN. Véase OPOSICIÓN.

SUPERSUBSTANCIAL. Véase SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALIDAD.

SUPOSICIÓN. A veces hemos usado 'suposición' en el mismo sentido en que hemos hablado de supuesto (VÉASE; sentido III). En la mayor parte de los casos, sin embargo, empleamos 'suposición' como versión del término latino '*suppositio*' que muchos escolásticos han propuesto en la parte que hoy llamaríamos *semántica* de sus doctrinas. La suposición es una de las propiedades fundamentales de los términos (v. TÉRMINO). Es aquello a que se supone que puede responder un nombre. Y como un mismo nombre puede responder a varios modos significativos, puede tener diversas suposiciones. Se dice asimismo que es la forma que asume una relación —la relación llamada *supponere pro*— entre la significación de los términos y las entidades que estos términos designan. Consideraciones sobre las diferentes suposiones de los términos pueden encontrarse ya antes del siglo XIII, pero solamente a partir del mismo encontramos escritos especiales sobre la teoría de las suposiciones. Importantes contribuciones al respecto se encuentran especialmente en tres autores: Pedro Hispano, Guillermo de Occam y Gualterio Burleigh. El estudio de las suposiciones en los términos se halla encaminada en estos autores a averiguar las diversas funciones lógicas

de los categoremas y por este motivo la teoría de la suposición está íntimamente relacionada con la teoría de la significación (v.). Según Philotheus Boehner (a quien seguiremos en gran parte sobre este asunto), la suposición se refiere *principalmente* (aunque no exclusivamente) a la cantidad de los términos, y trata con particular atención el alcance de los predicados en relación con los individuos. En este sentido puede decirse que la teoría de las suposiciones forma parte de lo que hoy se considera como la lógica cuantificacional. Sin embargo, ello no describe por entero la doctrina escolástica de las suposiciones, entre otros motivos porque el lenguaje usado por los escolásticos es el lenguaje natural. Por eso ha dicho Ivo Thomas que la teoría medieval de las suposiciones pertenece a *varias* ramas de la lógica actual.

Siguiendo las informaciones proporcionadas por Boehner, procederemos a reseñar brevemente los diversos tipos de suposiciones admitidas por los tres citados filósofos medievales.

Pedro Hispano divide las suposiciones en discretas *(suppositio discreta)* y comunes *(supositio communis)*. La suposición discreta es aquella en la cual el sujeto representa solamente un individuo (como en 'Sócrates es un animal'). La suposición común es aquella en la cual los términos a que se refiere son universales. Las suposiciones más importantes son las comunes. Éstas se dividen en naturales *(suppositio naturalis)* y accidentales *(suppositio accidentalis)*. La suposición natural es la que se refiere a la capacidad que tiene un término para la suposición. La suposición accidental es aquella en la cual la suposición de un término es determinada por lo que se agrega a él. La suposición accidental se subdivide a su vez en simple *(suppositio simplex)* y personal *(suppositio personalis)*. La simple es aquella en la cual el término común designa una entidad universal. La personal es aquella en la cual el término designa sus inferiores lógicos. La suposición personal puede ser determinada *(suppositio determinata)* y confusa *(suppositio confusa)*. Esta última es aquella en la cual el término está determinado por el signo de universalidad, lo cual no ocurre en aquélla.

Guillermo de Occam dividió las suposiciones en impropias *(suppositio impropia)* y propias *(suppositio propia)*. La suposición impropia (que puede ser *antonomastica, synecdochica y metaphorica*) es aquella en la cual el término es usado en un sentido impropio; tal suposición debe ser evitada. La suposición propia es aquella en la cual el término es usado propiamente. La suposición propia se subdivide en personal, simple y material *(suppositio materialis)*. Se trata de tres modos de entender un término: como entidad mental (personal), como término hablado (simple) y como término escrito (material). La suposición personal es subdívidida por Occam en discreta y común (Cfr. *supra*). La común puede ser determinada y confusa (Cfr. también *supra)* y esta última puede ser sólo confusa o confusa y distributiva al mismo tiempo.

Gualterio Burleigh ofrece una clasificación muy completa. Sin embargo, como la mayor parte de los conceptos de suposición que son importantes han sido ya definidos en los párrafos anteriores, nos limitaremos a dar un esquema de dicha clasificación. Según Burleigh, las suposiciones se dividen en impropias y propias. Las suposiciones propias se subdividen en materiales y formales. Las suposiciones materiales pueden ser reflexivas o transitivas. Las formales pueden ser simples o personales. Las suposiciones simples se subdividen en absolutas, comparadas y relativas. Las suposiciones personales se subdividen en discretas y comunes. Las comunes pueden ser determinadas o confusas. Las confusas, puras o distributivas. Y las distributivas, móviles o inmóviles.

Entre las suposiciones descritas por los escolásticos hay dos que tienen un particular interés, porque constituyen un claro antecedente de la actual distinción entre lenguaje y metalenguaje (v.) y, por consiguiente, ponen de relieve la diferencia entre el uso y la mención (v.) de los términos: son las suposiciones formal y material. La suposición formal es la que se refiere a una entidad, como en el ejemplo *'Socrates currit'*, que se refiere a la entidad cuyo nombre es 'Socrates'. La suposición material es la que se refiere al nombre de la entidad en el ejemplo *"'Socrates' est trisyllabus'*, que no se refiere a la entidad cuyo nombre es 'Sócrates', sino al nombre 'Socrates'. Por eso hemos escrito el nombre 'Socrates' en el segundo ejemplo entre comillas, lo cual significa que en el primer ejemplo el signo 'Socrates' es usado y en el segundo es mencionado.

Ph. Boehner, *Medieval Logic*, 1951. — E. Arnold, "Zur Geschichte der Suppositionstheorie", *Symposion*, III (1952), 1-134. — L. N. Robert, "Classifications of Suppositions in Medieval Logic", en *Tulane Studies in Philosophy*, Vol. V, 1956.

SUPUESTO. En tres sentidos por lo menos puede entenderse este vocablo.

/. En el sentido del *suppositum* tal como fue propuesto por Boecio y elaborado a lo largo de la historia del pensamiento escolástico. Según ello, el *suppositum* o supuesto es la substancia perfectamente subsistente, *sui juris e* incomunicable, o, como decía ya Boecio, en su *Liber de duabus naturis*, la substancia individual de naturaleza completa. El supuesto recibe también el nombre de *hypostasis*, que ya en Aristóteles designaba el sujeto individual en su último complemento. De ahí la diferencia entre supuesto, subsistencia, naturaleza y persona. La subsistencia (VÉASE) es, como hemos dicho, un modo substancial que termina una esencia finita realmente distinta de la existencia, y que puede ser de índole positiva, como afirma el tomismo, o de carácter negativo, como sostiene el escotismo. La subsistencia es, en suma, en la tradición central de la escolástica, aquello por lo cual formalmente la substancia singular se hace subsistente e incomunicable. La substancia singular misma subsistente e incomunicable es el supuesto. Por eso el supuesto se dice *esse ut quod* o también, referido a la naturaleza, *natura ut quo*, es decir, aquello por lo cual se es. El supuesto es, así, lo que *tiene* naturaleza. La naturaleza, en cambio, es aquello por lo cual el supuesto se constituye en especie; la naturaleza es aquello que la cosa es, el *qué* de la cosa. En otras palabras, mientras la naturaleza es aquello en lo cual actúa el supuesto, este último es aquello que es y, por tal motivo, actúa. De ahí la sentencia escolástica: *actiones sunt suppositorum*, las acciones son de los supues-

tos. En tanto que *positum sub attributis*, el *suppositum* no puede ser atribuido a nada; es, por el contrario, el sujeto al cual se atribuye existencia y, a fuer de tal, actividad. En la comprensión del supuesto hay que tener, pues, buen cuidado siempre de distinguir entre él y la esencia substancial. Esta última es "sólo" una de las partes constitutivas del supuesto; la existencia de éste requiere, en efecto, una esencia substancial completa y perfectamente individuada. A diferencia del supuesto, la naturaleza es, en cambio, algo que tiene el supuesto y aquello por lo cual el supuesto se constituye en su especie. Y, finalmente, la persona, en tanto que *suppositum ut quod,* es, en el hombre, el supuesto racional; como ya la definía Boecio, es la substancia individual de naturaleza racional y, como señala Santo Tomás *(De un. Verbi inc.*, a, 1), es un *suppositum rationalis naturae.*

II. 'Supuesto' puede traducir asimismo el vocablo *suppositio*, empleado por muchos autores escolásticos. Consideramos, sin embargo, más propio usar 'suposición', por lo que remitimos al artículo sobre este último concepto.

III. En otro muy distinto sentido se emplea 'supuesto' (y a veces también 'suposición' y 'presuposición') en el pensamiento moderno y contemporáneo. Esto aparece sobre todo en las frases "pensamiento sin supuestos" o bien "los supuestos de un pensamiento". El ideal de la ausencia de supuestos de la filosofía y especialmente de la gnoseología expresa exactamente el significado del término. Pero una más rigurosa elaboración de él resulta necesaria. El ideal de la filosofía sin supuestos ha sido expresado por Hegel. Pero también por la fenomenología de Husserl. Ahora bien, como señala Marvin Farber, el término 'supuesto' es muy ambiguo. Literalmente, dice Farber, significa "puesto, como algo que se mantiene o que existe por anticipado". El supuesto puede referirse, empero, o a la existencia o al pensamiento y, en general, puede referirse a cualquier forma de realidad — incluyendo los sistemas formales. De ahí la necesidad de precisar varios tipos de presuposiciones que Farber clasifica del siguiente modo: (1) presuposiciones o supuestos materiales o físicos en su referencia o relación con esferas de cosas abstractas, tales como la uniformidad causal; (2) presuposiciones o supuestos cognoscitivos respecto a la validez del conocimiento; (3) supuestos formales en sistemas especiales con un método postulativo, distinto de (4) los principios de la lógica que, aun pudiendo ser definidos de diferentes maneras, no admiten las alternativas y la perfecta "neutralidad" no asertiva de los postulados en los sistemas deductivo-formales. Una significación más metafísica tiene '*supuesto*' en Ortega y Gasset. Para éste el supuesto de un pensamiento es aquello con que se cuenta y dentro del cual precisamente una proposición adquiere sentido. El supuesto es entendido, pues, en un sentido parejo a la "creencia" (VÉASE); no es propiamente un "pensar en", sino un "estar en" — donde el "estar" debe ser entendido en un sentido aun más radical que el que pertenece usualmente a las "condiciones" históricas y sociales en que se vive. Desde este punto de vista pueden comprenderse los supuestos de una filosofía, supuestos que, según Zubiri, están constituidos por una cierta experiencia, la cual a su vez tiene tres factores: el contenido, la situación y el horizonte (VÉASE), que son "tres dimensiones de la experiencia de distinta movilidad, desde la máxima labilidad del contenido hasta la lenta movilidad del horizonte". No es casual, desde luego, que el pensamiento contemporáneo, desde muy distintas bases, haya insistido en la existencia de supuestos; la distinción establecida por R. G. Collingwood entre 'proposición' y 'presuposición' es un ejemplo de este interés. Según Collingwood, en efecto, lo que se dice en el pensar, es decir, el enunciado, se dice para responder a una pregunta. Esta respuesta, llamada proposición, puede ser verdadera o falsa. Pero toda cuestión implica una presuposición, y ello de tal modo que, como señala S. K. Langer, la forma de la pregunta determina decisivamente el sentido de la respuesta. Ahora bien, según Collingwood, hay presuposiciones relativas y presuposiciones absolutas; estas últimas —que *no* son proposiciones— constituyen precisamente el objeto de la metafísica. De ahí que aun la anti-metafísica tenga un supuesto; por ejemplo, el supuesto de que todo pensar es de índole elemental. Por eso la metafísica es "el intento de descubrir qué presuposiciones absolutas han sido hechas" y de ahí también que las proposiciones metafísicas sean proposiciones históricas. Mientras el científico monta su ciencia sobre supuestos, el metafísico averigua cuáles son las presuposiciones que yacen en el fondo de las proposiciones y responde, por consiguiente, a preguntas de naturaleza últimamente histórica. El supuesto es histórico, porque, como ha señalado Ortega, la idea de una realidad es ya una interpretación de esta realidad, y esta interpretación se da en el curso de la historia. Véase también PERIFILOSOFÍA y PROTOFILOSOFÍA.

Además de los correspondientes *loci classici y* de los otros autores citados en el texto del artículo véase: W. Schuppe, "Zur 'voraussetzungslosen' Erkenntnistheorie", *Philosophische Monatshefte*, XVIII, 1882). — A. von Meinong, *Ueber Annahmen*, 1910. — E. Spranger, "Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften" (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*), 1929. — H. Hirning, *N. Hartmanns Lehre vom objektiven Geist und seine These von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie* 1937 (Dis.). — Marvin Farber, "The ideal of a presuppositionless Philosophy" (en *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl,* ed. Farber); 1940. — Roland Hall, "Assuming: One Set of Positing words", *The Philosophical Review*, LXVII (1958) [sobre 'asumir', 'presumir', 'suponer', 'esperar' e 'hipótesis', 'premisa', 'conjetura', etc.].

SUSPENSIÓN DEL JUICIO. Véase EPOJÉ, ESCEPTICISMO, FENOMENOLOGÍA.

SUSO (ENRIQUE) [Heinrich Seuse] (*ca.* 1295-1366) nació en Überlingen, cerca de Constanza. Después de ingresar en la Orden de los Predicadores y estudiar en Constanza continuó sus estudios en Colonia, donde conoció al Maestro Eckhart, cuyas inspiraciones siguió durante toda su vida. Regresó luego al convento de Constanza y después de varios años de predicación por la zona del Rin se trasladó al convento de Ulm. En 1931 fue beatificado por el Papa Gregorio XVI.

La mística de Suso es un desarrollo de la mística de Eckhart, a quien defendió contra la acusación de panteísmo, tratando de poner en claro que el

decir que las criaturas se hallan en Dios y son, por tanto, Dios, no significa que las criaturas sean por sí mismas divinas. Quiere decir únicamente que la idea de las criaturas se halla en el espíritu de Dios, formando parte de la esencia divina. Así, pues, las criaturas son Dios como parte de Su esencia, y se hallan fuera de Dios como creaciones divinas. El problema que ello plantea —que en tal caso, al ser creadas, las criaturas son menos divinas que formando parte, como ideas, de la esencia de Dios— es resuelto por Suso indicando que Dios otorga a las criaturas, al crearlas, una dignidad que no tenían antes de ser creadas. Esta creación se debe a la superabundancia de Dios, pero no es una consecuencia necesaria de la realidad divina, como se afirma en los sistemas emanatistas, pues Dios crea por decisión absoluta suya: la creación no es, pues, ni emanación ni tampoco procesión.

Suso se interesaba más por el modo de llevar el alma a Dios que por la teología *stricto sensu.* Por consiguiente, aunque lo anteriormente dicho sobre Suso sea parte de su doctrina, no es la parte más fundamental de su pensamiento. Éste consiste sobre todo en desarrollar la idea eckhartiana de la unión mística de la "centella" del alma con Dios y en poner de relieve "el nacimiento de Dios" — se entiende, el nacimiento de Dios en la chispa del alma, que es al mismo tiempo un "hundimiento" del alma de Dios, sin por ello confundirse con Dios o identificarse completamente con Él.

Se deben a Suso, entre otros escritos, el *Büchlein der Wahrheit (El librito de la verdad)*, el *Büchlein dct ewigen Wahrheit (El librito de la eterna verdad)*, el *Horologium sapientiae* [un desarrollo del *Büchlein der ewigen Wahrheit*], un *Büchlein der Liebe* [descubierto por Preger en 1896, Cfr. *infra] (Librito del amor)*, varios *Sermones y Cartas.* — Ediciones de obras: Félix Fabri (Aquisgrán, 1482, reimp. en Augsburgo, 1512); Diepenbrock *(H. Susos Leben und Schriften*, Regensburg, 1829); Strange (Colonia, 1861); Denifle (Munich, 1876-1880); K. Biehlmeyer (ed. crítica, Stuttgart, 1907); W. Lehmann (Jena, 1923); Hiller (Ratisbona, 1926). — Cartas: W. Preger, *Die Briefe H. Suso's*, 1867. — Véase W. Preger, "Eine noch unbekannte Schrift Suso's", *Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1896). — Ed. del *Horologium Sapientiae* por Denifle-Richstaetter, 1929. — Trads. latinas: 1555, 1558, 1615.

Véase R. Seeberg, *Ein Kampf um jenseitiges Leben. H. S.*, 1889. — A. Lang, *H. S.*, 1911. — A. Micklas, *Die Terminologie des Mystikers H. S., besonders die psychologische, logisch-metaphysische und mystische Ausdrücke*, 1914 (Dis.). — Ludwig Heieck, Das *Verhältnis des ästhetischen zum Mystischen, dargestellt an H. S.*, 1936 (Dis.). — Konrad Gröber, *Der Mystiker H. S.*, 1941. — Joseph Bühlmann, *Christuslehre und Christusmystik des H. S.*, 1942. — J. A. Bizet, *Suso et le déclin de la scholastique*, 1946. — íd., íd., *Suso et le Minnesang*, 1947. — Véase también Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, 1946 (trad. esp.: *Meister Eckhart*, 1953, págs. 299-322; bib. sobre Suso en págs. 384-87).

SUSTANCIA. Véase SUBSTANCIA.

SUSTANCIAL, SUSTANCIALIDAD. Véase SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALIDAD.

SUSTANCIALISMO. Véase SUBSTANCIALISMO.

SUSTANTIVIDAD, SUSTANTIVO. Véase SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO.

SUSTRATO. Véase SUBSTRATO.

SWEDENBORG (EMANUEL) (1688-1772) nació en Estocolmo, hijo de Jesper Swedberg y de la reina Ulrica Eleonor de Suecia. Durante muchos años se dedicó a la investigación científica y técnica, ocupando varios cargos, entre ellos el de asesor del Real Colegio de Minas, que abandonó en 1747. En el curso de numerosos viajes al continente y a Inglaterra entró en relación con varias personalidades científicas y filosóficas. Sin embargo, hacia 1743 comenzó a dudar de la ciencia y de la técnica y ya en 1747 se consagró por entero a sus especulaciones místico-religiosas, las cuales han ejercido considerable influencia, hasta el punto de que sus partidarios (Thomas Hartley, John Clowes, Robert Hindmarsh y otros) fundaron a base de las enseñanzas de Swedenborg una nueva Iglesia, la llamada Iglesia de la Nueva Jerusalén, que tiene miembros en varios países, principalmente en Inglaterra, Estados Unidos, Suiza, Suecia y Alemania. El propio Swedenborg no tenía intención de fundar una nueva secta religiosa, sino que pretendía abarcar con sus doctrinas a los miembros de todas las iglesias cristianas, pero su anuncio de que con sus enseñanzas advenía la segunda llegada del Señor dio impulso sobre todo al aspecto religioso de las mismas. Swedenborg creía, en efecto, que el propio Dios le revelaba mediante visiones un nuevo sentido de las Escrituras y una nueva visión del mundo de los espíritus. Este mundo estaba, a su entender, en estrecha relación con el mundo terrestre, pues este último reflejaba el mundo espiritual y podía entrar en contacto con él. Según Swedenborg, el hombre consiste fundamentalmente en amor y voluntad, los cuales deben abrirse paso durante la vida en esta tierra, de tal suerte que el destino ultraterreno del hombre depende de lo que haya hecho aquí con su auténtica naturaleza espiritual. Cuando el hombre llega a espiritualizarse en la máxima proporción posible en esta tierra comprende entonces la realidad del otro mundo intelible, cuyo centro es Dios, el cual no es una trinidad de personas, sino una trinidad de esencia (amor, sabiduría divina y acción divina).

Swedenborg es conocido en la historia de la filosofía principalmente por la actitud hostil tomada respecto a sus doctrinas por Kant. En la obra *Traume eines Geistersehens, erläutet durch Traume der Metaphysik (Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica)*, aparecida anónimamente en 1766, el filósofo alemán combatió las fantasías metafísico-espiritualistas de Swedenborg e hizo observar que el uso de una lógica en la presentación de las pretendidas visiones espirituales no constituye ninguna garantía de que correspondan a la realidad por no estar fundadas en ninguna experiencia. Se ha puesto de relieve, sin embargo, que con fecha posterior Kant no rechazó por entero cuando menos una de las ideas swedenborgianas: la posibilidad de un mundo inteligible en el cual los espíritus estén en contacto y relación mutuos.

Obras: *Opera philosophica et mineralia*, 3 vols., 1734. — *De cultu et amore Dei*, 1744-1745. — *Arcana coelestica*, 8 vols., 1749-1765. — *De Coelo et eius mirabilibus, et de Inferno, ex Auditis ir Visis*, 1758. — El Swedenborg Institut de Basilea publica reediciones de obras de Swedenborg; por ejemplo, en 1953 apareció el primer tomo de la edición

de 1734 de *Opera philosophica et mineralia.* — Para bibliografía: J. Hyde, A. *Bibliography of the Works of E. Swedenborg,* 1906. — Entre las numerosas obras sobre Swedenborg, véase: R. A. Hoffmann, *Kant und S.*, 1909. — H. Maltzahn, *E. S., sein Werk, sein Weg, sein Weltbild,* 1939. — E. Benz, *S. in Deutschland. F. C. Oetingers und I. Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Swedenborgs,* 1947. — Signe Toksvig, *E. S. Scientist and Mystic,* 1948.

SWINESHEAD (RICARDO) fue "Fellow" en "Merton College", Oxford — su nombre aparece todavía en los registros correspondientes a 1355. Swineshead es uno de los más destacados mertonianos (VÉASE), junto con Tomás Bradwardine, Guillermo Heytesbury y Juan Dumbleton. Por sus contribuciones a la mecánica y, sobre todo, a la cinemática de los mertonianos y especialmente por su *Liber calculationum*, fue llamado *Calculator* (al parecer, por vez primera, por Angelo de Fossambruno). Discípulo de Tomás Bradwardine, Swineshead criticó a fondo la teoría del ímpetu (VÉASE) de Juan Buridán. Swineshead se ocupó de los problemas relativos al movimiento de los cuerpos, estudiando sobre todo los procesos de la aceleración (*intensio*) y "deceleración" (*remissio*) y los dos tipos de aceleración: uniforme y no uniforme (o "diforme"). Examinó asimismo el movimiento de los cuerpos rotatorios, las cuestiones relativas a la densidad de los cuerpos (como relación entre cantidad o volumen y masa) y otras cuestiones a que nos hemos referido en el artículo MERTONIANOS. Las opiniones de Swineshead fueron, como indica Anneliese Meier, "muy influyentes sobre la orientación entera de la filosofía natural de la escolástica última" y constituyen uno de los precedentes de la física moderna. Entre los "cálculos" de Swineshead destacan los concernientes a la relación entre aceleración y velocidad, y entre velocidad y distancia. Siguiendo a otros mertonianos, y especialmente a Heytesbury, Swineshead distinguió entre cantidad de fuerza e intensidad y estableció una división de las intensidades.

Se deben a Swineshead el *Liber calculationum* (Padua, *ca.* 1477; Pavia, 1498; Venecia, 1520); un tratada *De motibus naturalibus (De primo motore)* [aunque a veces se atribuye este tratado a un tal Rogelio Swineshead], del cual se conservan varios manuscritos; posiblemente un tratado *De motu* (del que se conservan sólo dos fragmentos).

Véase P. Duhem, *Études*, III, 413-20, 451-60; Anneliese Maier, *Die Vorläufer*, etc., págs. 4, 49 sigs., 75, 96 sigs., 109, 114, 117, 128, 139, 194; íd., íd., *Zwischen*, etc., págs. 133-49, 264; *Hintergründe*, etc., 263 y sigs., 347, 379; *An der Grenze*, etc., 21, 43, 191, 249, 268 y sigs., 272, 275, 281 y sigs., 284, 299, 337, 355, 360 (véanse títulos completos de todas estas obras en la bibliografía de MERTONIANOS). — Véase también Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4], págs. 96-7, 201-4, 208-9, 215, 218, 243-6, 252, 256, 263, 266, 274, 287, 297, 290-304, 403, 440-1, 443, 631, 646, 649, 651-2, 654-5, 657, 659, 676-7.

SYNECHISMO. Véase SINEQUISMO.

T

TABLA. Se ha descrito a menudo el espíritu, la mente, etc. como si fuera una "tabla rasa", es decir, como si fuese una pieza, una superficie, una plancha, una tablilla para escribir *(tabula)* completamente plana, lisa, desembarazada *(rasa)*. Según esta descripción, el espíritu, la mente, etc. no posee al principio ninguna noción, ninguna idea; nociones e ideas son adquiridas por el espíritu, la mente, etc. a medida que la realidad —la "realidad exterior"— va "escribiendo" o "inscribiendo" sus "impresiones" o "signos" en la tabla. Lo que "la realidad" imprime o inscribe en la tabla son primariamente impresiones sensibles, y a base de ella se forman las nociones o ideas. En la idea del espíritu, la mente, etc. como "tabla rasa" se presupone que el espíritu es, cuando menos al principio, antes de entrar en contacto con la realidad, algo fundamentalmente "recipiente".

La concepción del espíritu como si fuera una tabla rasa ofrece numerosas variantes. 'Tabla rasa' puede significar que al principio no hay "nada" y que lo que va "constituyendo" el espíritu mismo son las impresiones sensibles. Esta es la interpretación propia del sensacionalismo o sensualismo (v.) radicales. 'Tabla rasa' puede significar también que el espíritu no posee al principio ninguna noción, pero que hay, de todos modos, una capacidad receptora de impresiones sin la cual éstas no podrían "inscribirse" en la "tabla". Esta es la interpretación propia de muchas formas de empirismo (v.) moderado. Según esta tendencia, nada hay en el espíritu (el intelecto) que no estuviera antes en los sentidos: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (VÉASE), pero 'nada' quiere decir "ninguna noción" o "ninguna idea". Algunos autores no solamente admiten que el espíritu, la mente, el intelecto, etc. es "receptor", sino que admiten inclusive que es "transformador". Se sigue admitiendo la idea de la "tabla rasa", pero se agrega que ella corresponde al intelecto (v.) en potencia. Éste posee potencialmente las nociones o ideas (lo inteligible), pero solamente el intelecto real o actual las posee efectivamente o cuando menos las elabora — a base de los "datos de los sentidos". Los que se oponen a la idea del intelecto como tabla rasa admiten que el intelecto posee nociones o ideas innatas (véase INNATISMO), pero esta concepción adopta también diversas formas. Para algunos autores las propias impresiones sensibles están "contenidas" originariamente en el alma; para otros, en cambio, lo que está "contenido" en el alma son ciertos principios o nociones básicos, por medio de los cuales se "absorben", comparan, etc. las impresiones sensibles.

En la filosofía antigua se suele contraponer Aristóteles a Platón como ejemplos de contraposición entre una concepción del intelecto como tabla rasa y una concepción "innatista". Debe observarse que, aunque esta contraposición es *grosso modo* adecuada, no hay que simplificarla en exceso. El propio Platón concibe por lo menos la memoria —o, si se quiere, las "inscripciones" de acontecimientos en la memoria— a base de la comparación con una tabla de cera (*Theat.*, 191 D). Por otro lado, Aristóteles no adopta, o no adopta siempre, una actitud radicalmente "sensualista". Es cierto que en *De an.*, III, 4, 430 a, introduce la famosa comparación de la mente con una tablilla para escribir en la cual nada hay efectivamente escrito; la mente es γραμματεῖον. Pero esta descripción de la mente es sólo una parte de la "psicología" de Aristóteles. Los comentaristas de Aristóteles que acentuaron los motivos sensacionistas dieron gran auge a la idea de la mente como tabla rasa; tal sucedió sobre todo con Alejandro de Afrodisia por las razones aducidas en el artículo INTELECTO. En verdad, gran parte de las ideas acerca de la mente como tabla rasa proceden de Alejandro de Afrodisia. Ello se debe en buena proporción a que Alejandro usó por vez primera la expresión que se hizo famosa: πίναξ ἄγραφος, traducida al latín por *tabula rasa* (comentario al *de anima*, I, pág. 84, 25 ed. Bruns). Los estoicos compararon el intelecto con un papiro y usaron la expresión χάρτης (*charta*, hoja hecha de las capas separadas del papiro).

La posición de los escolásticos respecto a la idea de la tabla rasa dependió de su concepción de la relación entre el intelecto y las impresiones sensibles. Aunque no es legítimo generalizar demasiado, puede decirse que durante la Edad Media hubo dos grandes tradiciones: la agustiniana, de carácter "innatista" (en muy diversas formas) y la que luego se concretó en la tomista, de carácter no innatista y, en cierto nivel del conocimiento, empirista moderada. En lo que toca a la expresión misma *tabula rasa*, se ha indicado (Ueberweg-Heinze, *Geschichte*, II) que se halla ya en Egidio Romano (Gil de Roma) como versión del vocablo aristotélico γραμματετον. Pero Clemens Baeumker (Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXI, N. F. XIV [1908], 296-8) señala que los términos *tabula rasa* se encuentran en otros escolásticos, además de Egidio Romano. Ejemplos son: Alberto Magno *(de an.*, III), al concebir el intelecto pasivo como una *tabula rasa planata et polita*, dispuesta a recibir los caracteres sin la intervención del movimiento (a diferencia de lo que ocurre en la materia); Santo Tomás (S. *theol.*, I, q. LXXXIX, a 2), al decir que el intelecto humano se halla en potencia respecto a los inteligibles, es decir, que es en principio *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.* Se encuentra la expresión también en autores en quienes, por sus tendencias agustinianas o platónico-agustinianas, no se es-

peraría encontrarla; tal sucede con San Buenaventura, el cual usa una expresión análoga en *II Sent.*, dist. 1, pars 2, ad 2, 3 (ed. Claras Aquas, 1885, 42 b). En rigor, la expresión *tabula rasa* aparece en las primeras versiones latinas de Aristóteles. En un apéndice al mencionado artículo (*ibid.*, págs. 516-17) Baeumker cita otro pasaje de San Buenaventura (*Sent.*, dist. 3, p. 2 a 2, q. 1) y otro de Alberto Magno (*Summa de creaturis*), L. q. XXIV, a 2) para el asunto que nos ocupa.

En la época moderna la idea del intelecto, espíritu, mente, etc. como tabla rasa fue difundida sobre todo por Locke. En el *Essay* (II, i, 2) habla Locke de la mente como si fuera "un papel blanco, horro de letras" —*a white papcr, void of all characters.* En un resumen del *Essay* redactado para la traducción francesa, Locke emplea la misma expresión *tabula rasa* al indicar que ha intentado probar que la mente es "en los comienzos" —*at first*— una *tabula rasa.* En el artículo LOCKE y en el artículo INNATISMO —en el cual hemos resumido las objeciones de Locke a la teoría de las ideas innatas— nos hemos extendido algo más sobre el asunto. Agregaremos aquí que se puede interpretar el ser "raso" de la mente en Locke de varios modos según que tomemos a Locke como un empirista moderado o bien lo tomemos como un sensualista radical. El primer modo de ver la teoría lockiana de la mente como tabla rasa parece corresponder mejor a la realidad, pues Locke no fue sensualista en la forma radical en que lo fueron autores como Condillac. Desde luego, Leibniz, entre otros autores modernos, se opuso a la concepción de la mente como tabla rasa, indicando que esta concepción —que, según Leibniz, es la de Locke y Aristóteles— se opone a la idea de que no todo lo que hay en el alma procede de la experiencia, pues el alma, dice Leibniz —y atribuye a Platón y "hasta a la Escuela"— "contiene originariamente los principios de varias nociones y doctrinas que los objetos externos se limitan a suscitar en ocasiones dadas". Estos principios son comparados por Leibniz con las nociones comunes (v.) y hasta con las *semina aeternitatis* (análogas a las razones seminales [v.]) *(Nouveaux Essais.* Prefacio). En alguna medida, Leibniz fue más "antilockiano" a este respecto que otros "platónicos", pues, lejos de concebir el espíritu como una tabla rasa, lo concebía como una "tabla llena" — llena de todas las percepciones, incluyendo las futuras en virtud del "estar preñada de futuro" que constituye una de las características del alma como mónada.

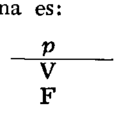
La expresión 'tabla rasa', o sus análogas, fue usada todavía con relativa frecuencia en la época de Condillac. En general, los autores llamados "empiristas", moderados o no, usaron dicha expresión como la más adecuada para dar cuenta del origen del conocimiento. Kant planteó la cuestión del conocimiento destacando el problema de su validez más bien que el de su origen, por lo que era posible, en términos kantianos, admitir que la mente es genéticamente una tabla rasa, pero que no lo es en otros órdenes distintos del puramente genético-psicológico. Después de Kant, la expresión 'tabla rasa' ha sido menos usada, pero no pot ello ha desaparecido el problema que suscita el concepto designado por la expresión.

TABLA PITAGÓRICA. Véase PITÁGOHAS; PITAGÓRICOS.

TABLAS DE VERDAD. Se llaman *tablas de verdad* en la lógica a las tablas que pueden formarse para determinar mecánicamente la verdad o falsedad de una fórmula sentencial (o de un enunciado sentencial) una vez conocidos los valores de verdad de las fórmulas componentes. Uno de los más frecuentes usos de las tablas de verdad en la lógica consiste en la identificación de tautologías (V. TAUTOLOGÍA).

Las tablas de verdad pueden formarse para cualquier fórmula sentencial. Conviene, empero, para mayor simplicidad comenzar con la formación de tablas de verdad correspondientes a las conectivas '$\sim$', '.', 'V', '$\not\equiv$', '$\supset$' *y* '$\equiv$'.

A tal efecto se coloca a la izquierda de la tabla la columna o columnas conteniendo en el orden de aparición las letras de que se compone la fórmula sentencial y debajo de ellas todas sus posibilidades de verdad y de falsedad. A la izquierda de la tabla se coloca la columna con los valores de verdad de la fórmula sentencial. Cuando se tiene una sola letra sentencial, la columna se compone de dos líneas, por haber solamente dos valores posibles; así, para 'p' la columna es:



p
V
F

Cuando se tienen dos letras sentenciales, las dos columnas se componen de cuatro líneas por haber cuatro posibilidades de valores de verdad; así, para 'p', 'q', son:

p	q
V	V
F	V
V	F
F	F

Las letras 'V' y 'F' simbolizan respectivamente 'es verdadero' y 'es falso'.

Construyamos ahora las tablas de verdad correspondientes a las seis mencionadas conectivas. Para '$\sim p$' tenemos:

p	$\sim p$
V	F
F	V

Para '$p \,.\, q$' tenemos:

p	q	$p \,.\, q$
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

Para 'p V q' tenemos:

p	q	$p \vee q$
V	V	V
F	V	V
V	F	V
F	F	F

p	q	$p \vee q$	$p \supset (p \vee q)$
V	V	V	V
F	V	V	V
V	F	V	V
F	F	F	V

lo cual muestra que '$\sim (q \supset (p \vee q))$' es una contradicción. La tabla de valores de verdad para '$\sim (p \,.\, q)$' es:

p	q	$p \,.\, q$	$\sim (p \,.\, q)$
V	V	V	F
F	V	F	V
V	F	F	V
F	F	F	V

lo cual muestra que '$\sim (p \,.\, q)$' es una fórmula indeterminada.

Como hemos visto en los artículos sobre las nociones de conectiva y negación, hay también las conectivas llamadas *negación conjunta*, simbolizada por '$\overline{\vee}$', y *negación alternativa*, simbolizada por '|'. He aquí

TAB

TAB

las tablas de verdad para las mismas:

Para '$p \not\vee q$' tenemos:

p	q	$p \not\vee q$
V	V	F
F	V	F

Para '$p \not\equiv q$' tenemos:

p	q	$p \not\equiv q$
V	V	F
F	V	V
V	F	V
F	F	F

Para '$p \supset q$' tenemos:

p	q	$p \supset q$
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	F	V

Para '$p \equiv q$' tenemos:

p	q	$p \equiv q$
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	V

Supongamos ahora que nos proponemos averiguar los valores de verdad de las siguientes fórmulas: '$(p \,.\, q) \supset p$', '$\sim(p \supset (p \vee q))$' y '$\sim (p \,.\, q)$'. La tabla de valores de verdad para '$(p \,.\, q) \supset p$' es:

p	q	$p \,.\, q$	$(p \,.\, q) \supset p$
V	V	V	V
F	V	F	V
V	F	F	V
F	F	F	V

lo cual muestra que '$(p \,.\, q) \supset p$' es una tautología. La tabla de valores de verdad para '$\sim (p \supset (p \vee q))$' es:

	$\sim (p \supset (p \vee q))$	
	F	
	F	
	F	
	F	
V	F	F
F	F	V

Para '$p \mid q$' tenemos:

p	q	$p \mid q$
V	V	F
F	V	V
V	F	V
F	F	V

La construcción de tablas de verdad para fórmulas con más de dos letras sentenciales se hace de acuerdo con el mismo método. Tomemos como ejemplo las tres letras sentenciales 'p', 'q', 'r'. Las columnas de referencia de las mismas son:

p	q	r
V	V	V
F	V	V
V	F	V
F	F	V
V	V	F
F	V	F
V	F	F
F	F	F

Elijamos ahora una fórmula:

'$(p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q))$'.

La tabla de valores de verdad para la misma es:

p	q	r	$p \supset q$	$r \vee p$	$r \vee q$	$(r \vee p) \supset (r \vee q)$	$(p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q))$
V	V	V	V	V	V	V	V
F	V	V	V	V	V	V	V
V	F	V	F	V	V	V	V
F	F	V	V	V	V	V	V
V	V	F	V	V	V	V	V
F	V	F	V	F	V	V	V
V	F	F	F	V	F	F	V
F	F	F	V	F	F	V	V

lo que nos muestra que

$$(p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q)).$$

es una tautología.

Las anteriores tablas comprenden solamente dos valores de verdad y, por consiguiente, pertenecen a la lógica bivalente. Se pueden formar asimismo tablas para las lógicas polivalentes (v. POLIVALENTE). Tomemos como ejemplo la lógica trivalente, con tres valores de verdad designados mediante los números '1', '2' y '3', que pueden leerse respectivamente: 'es verdadero', 'no es verdadero ni falso', 'es falso'. He aquí las columnas de referencia para una y dos letras sentenciales.

Para una letra:

p
1
2
3

Para dos letras:

p	q
1	1
2	1
3	1
1	2
2	2
3	2
1	3
2	3
3	3

Construyamos ahora dos tablas de verdad: una para '$\sim$' y otra general para los cinco conectivas restantes ya mencionadas. La tabla de verdad para '$\sim$' es:

p	$\sim p$
1	3
2	2
3	1

La tabla de valores de verdad general para las otras conectivas es:

p	q	$p \,.\, q$	$p \vee q$	$p \not\equiv q$	$p \supset q$	$p \equiv q$
1	1	1	1	3	1	1
2	1	2	1	2	1	2
3	1	3	1	1	1	3
1	2	2	1	2	2	2
2	2	2	2	3	1	1
3	2	3	2	2	1	2
1	3	3	1	1	3	3
2	3	3	2	2	2	2
3	3	3	3	3	1	1

Las tablas de verdad constituyen en la metalógica el procedimiento de decisión usado para demostrar que las fórmulas del cálculo sentencial de Whitehead-Russell son decidibles (V. DECIDIBLE). Una fórmula de tal cálculo sentencial puede ser probada si y sólo si es una tautología.

Aunque el método de las tablas de verdad ha sido empleado abundantemente, y refinado, en la lógica contemporánea, no faltan indicios de que era parcialmente conocido en la Antigüedad. Sucede esto cuando menos en lo que respecta al condicional '$\supset$'. Hallamos al efecto un texto muy significativo en Sexto el Empírico (*Adv. math.*, II, 112-14) cuando dice que todos los "dialécticos" (pro-

bablemente los estoicos) están de acuerdo en que una proposición hipotética es válida cuando su consecuente se sigue de su antecedente, pero que hay desacuerdo en cuanto al criterio que debe seguirse para la secuencia. Filón de Megara declaró que una proposición hipotética es verdadera siempre que no empiece con lo que es verdadero y termine con lo que es falso, de modo que, según él, la hipotética es verdadera en tres modos (τριχῶς) y falsa en uno. Pues lo que empieza con lo verdadero y termina con lo verdadero es verdadero, como en 'Si es de día, hay luz', que es verdadero. Y lo que empieza con lo falso y termina en lo falso, es también verdadero, como en 'Si la tierra vuela, la tierra tiene alas', que es verdadero. También lo que empieza con lo falso y termina con lo verdadero, es verdadero, como en 'Si la tierra vuela, la tierra existe', que es verdadero. Y es falsa sólo la proposición que empieza con lo verdadero y termina con lo falso, como en 'Si es de día, no hay luz', que es falso. En *Hyp. Pyrr.*, II, 110, Sexto reproduce análogos argumentos, citando al mismo Filón de Megara. Es, pues, claro que en la Antigüedad se conocía ya la llamada implicación material, sin admitir la cual no puede presentarse k tabla dada para ' ⊃ '. Peirce (1885) fue el primero en llamar la atención sobre la importancia de este punta En *Coll. Papers* 3.375 da el ejemplo '*a* —< *V* (donde ' —< ' es el signo usado para el actual ' ⊃ ') para indicar que tal sentencia es verdadera "si *a* es falso o si *b* es verdadero, pero que es falsa si *a* es verdadero mientras *b* es falso". Peirce conocía bien, por otro lado, la antigua disputa entre Diodoro y Filón de Megara y hace referencia a ella en 3.441. Según Peirce, el punto de vista de Diodoro es el natural en quienes hablan "los idiomas europeos"; el punto de vista de Filón es más consistente lógicamente, pero "ofende al sentido común".

Las tablas de verdad fueron dadas —aunque sin adoptar la forma tabular— por Whitehead-Russell en *PM*, *I* 6, no sólo para el condicional, sino para todas las otras conectivas. Sin embargo, en I, 8 señalaron que la verdad "no puede ser formalmente probada en cada caso particular", dejando así de reconocer una ley general que permite identificar verdades sentenciales y tautologías. Lo último fue reconocido sólo por Łukasiewicz, E. Post y Wittgenstein.

TABULA RASA. Véase TABLA.

TACTO. Aristóteles considera las cualidades del tacto o tangibles, ἁπταί como cualidades del cuerpo en tanto que cuerpo, τοῦ σώματος ᾗ σῶμα *(de an.*, II, 11, 423 b 27). El sentido del tacto, ἁφή, proporciona, a su entender, un contacto inmediato con los objetos percibidos. De ahí que el tacto pueda ser considerado como un sentido primario, sentido fundamental *(op. cit.*, III, 13, 435 a 14-18), es decir, como uno de los "sensibles" básicos (véase SENSIBLE, "SENSIBLES"; véase también SENTIDO COMÚN). Ahora bien, la concepción aristotélica del tacto permite explicar también *uno* de los orígenes de la distinción luego tan extendida entre las cualidades primarias y las secundarias. Nos hemos extendido más detalladamente sobre este punto en el artículo Cualidad (v.), donde hemos hablado del proceso de diversificación de los sentidos particulares, αἰσθητὰ ἴδια, sobre la trama del "sentido común".

Se admite que las sensaciones táctiles son únicamente sensaciones de superficie y que, por lo tanto, las sensaciones térmicas, cenestésicas, etc. no pueden reducirse a las táctiles. En cambio, las sensaciones de cosquilleo pueden ser táctiles cuando se subraya el aspecto del contacto, pero son consideradas por algunos autores como no tactiles y a veces inclusive de índole análoga a las cenestésicas.

En un sentido distinto habla H. Friedmann (nac. 1873: *Die Welt der Formen*, 1926, 2* ed., 1930) de la forma háptica o táctil del pensar, a diferencia de la forma visual u óptica. Ambas concurren, según dicho autor, en la formación de los conceptos, pero sólo la forma óptica es perfecta por cuanto representa el grado último de un proceso que arranca necesariamente de los conceptos adquiridos hápticamente y permite una aprehensión de la realidad más conforme con su estructura total. Esta diferencia entre la óptica y la háptica ha sido elaborada con más detalle en otro libro del mismo autor (*Wissenschaft und Symbol*, 1949). Según Friedmann, la diferencia en cuestión corresponde a la existente entre espacio euclídeo (métrico) y espacio no euclídeo (topológico). Así, por ejemplo, la física moderna ha sido háptica y no óptica. Ahora bien, seria un error, según Friedmann, considerar que lo háptico y lo óptico se hallan *completamente* separados. Del mismo modo que los conceptos obtenidos ópticamente tienen su raíz en conceptos adquiridos hápticamente, toda proposición háptica puede transformarse en óptica. Friedmann prepugna la elaboración de una conceptuación háptica que supere las "dificultades" de las concepciones métricas —esencialmente visuales (o acústicas)— por medio de una morfología general, una doctrina de orientación estructuralista y totalista. El autor en cuestión llega inclusive a proponer semejante reforma en el terreno de la matemática — donde lo topológico debería, a su entender, fundamentar lo métrico. Es obvio que el pensamiento de Friedmann —definido por el autor como un "idealismo morfológico"— está enteramente en la línea de la defensa de lo sinóptico frente a lo analítico, de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, que se ha manifestado en algunas direcciones de la filosofía contemporánea, ya sea como una continuación del pensamiento idealista, ya sea como una interpretación metafísica de ciertos datos de las ciencias particulares, especialmente la biología y la psicología.

David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, 1925 (trad. esp.: *El múñelo de las sensaciones táctiles*, 1930). — G. Révész, *Die Formenwelt dea Tastsinnes*, 2 vols., 1938 (I. *Grundlegung der Haptik und der Blindenpsychologie.* II. *Formästhetik und Plastik der Blinden*).

TAINE (HYPPOLITE [ADOLPHE]) (1828-1893) nació en Vouziers (Ardennes), estudió en la "École Normale Supérieure", de París. Después de enseñar en los "Liceos" de NeverS y Poitiers, completó sus estudios de doctorado en la Sorbona y fue nombrado en 1864 profesor en la Escuela de Bellas Artes, de París.

Las tendencias positivistas de Taine se muestran sobre todo en su teoría del medio ambiente *(milieu)* que es, a su entender, el factor determinante de todo proceso histórico, el cual está sometido consiguientemente a las mismas leyes y puede ser objeto en principio de las mismas previsiones que los fenómenos de la ciencia natural. La

identificación ontológica y metodológica de la ciencia moral con la ciencia natural no impide, sin embargo, a Taine realizar de hecho una labor de crítica histórica no enteramente compatible con este radical positivismo determinista. Por una parte, el fondo de su concepción histórica se halla dominado por una morfología de la cultura, en la cual el estudio de las condiciones externas se halla al servicio de una imagen histórica donde cada uno de los hechos de una esfera cultural en un período determinado se encuentra en estricta correspondencia formal con los hechos de las demás esferas en la misma época. Por otra parte, la necesidad de descomponer los hechos complejos en elementos simples para su ulterior reconstrucción y comprobación, de acuerdo con las tendencias de la psicología asociacionista, queda integrada en una metafísica en donde se reconoce a estos elementos simples una fuerza y un poder creador. De ahí el "axioma eterno que se pronuncia en la cima de las cosas", el principio, a la vez spinoziano y hegeliano, que, representando la suma abstracción, la fórmula más general de todos los procesos del universo, es a la vez su creador y productor, pues el "axioma eterno" es a su modo un Absoluto, la substancia activa cuyas modificaciones, sometidas a determinación y a ley, se sustentan en su libre e incausada actividad.

Obras filosóficas principales: *De personis Platonicis*, 1853 (tesis latina). — *Les philosophes Français du XIXe siècle*, 1856. — *Le positivisme anglais. Étude sur J. Stuart Mill*, 1864. — *Philosophie de l'art*, 1865-1869. — *De l'Intelligence*, 2 vols., 1870. — Obras históricas y literarias: *Essai sur les fables de La Fontaine*, 1853 (tesis). — *Essai sur Tite-Live*, 1856. — *Essais de critique et d'histoire*, 1858-1894. — *Histoire de la littérature anglaise*, 1863. — *Nouveaux Essais de critique et d'histoire*, 1865. — *Voyage en Italie*, 1866. — *Notes sur l'Angleterre*, 1872. — *Les origines de la France contemporaine*, 5 vols., 1876-1893 (I. *L'Ancien régime*, 1876; II. *La révolution. L'anarchie*, 1878; III. La *conquête jacobine*, 1881; IV. *Le gouvernement révolutionnaire*, 1884; V, 1. *Le régime moderne*, 1891; V, 2 [póstumo]. Id., íd., 1893). — La mayor parte de las obras de Taine han sido traducidas al esp.: *La Inteligencia* (la principal obra filosófica) apareció en esp. en 1904. — Véase A. Mollière, *Essai sur la philosophie de l'art de M. Taine*, 1866. — A. de Marguerie, *M. Taine*, 1894. — G. Barzellotti, *Ippolito Taine*, 1895. — V. Giraud, Essai *sur Taine, son oeuvre et son influence*, 1901. — P. Lacombe, *La psychologie des individus et des sociétés chez Taine*, 1906. — Ch. Picard, *Discours sur H. Taine*, 1909. — K. Macard, *Taines Milieutheorie im Zusammenhang mit ihren erkenntnistheoretischen Grundlagen*, 1910 (Dis.). — D. D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art*, 1928. — Victor Giraud, *H. Taine. Études et documents*, 1928. — A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, 1932. — M. Leroy, *Taine*, 1933. — C. A. Schmidt, *H. Taines Théorie des Verstehens im Zusammenhang mit seiner Weltanschauung*, 1936. — G. Castigione, *Taine*, 1946. — A. Cresson, H. Taine. Sa *vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philisophie*, 1951.

TAL, TALIDAD. El adjetivo 'tal' se usa en lógica como un pronombre indeterminado, como sucede en las descripciones (véase DESCRIPCIÓN). 'El tal' designa aquel ente del que se dice que es "tal y cual", como, por ejemplo, en "El autor del *Quijote* estuvo en la cárcel". Aquí 'el autor del *Quijote*' es "El tal" que estuvo en la cárcel. De acuerdo con las normas establecidas en la teoría de las descripciones, el tal del que se habla e9 un tal del que debe haber cuando menos uno y a lo sumo uno, y del cual se pueda decir que es verdad que es "tal y cual".

Lo que caracteriza todo "ser tal" puede llamarse "talidad". Zubiri ha indicado que si "la esencia es aquello que hace que lo real sea 'tal' como es", la esencia será esencia por lo pronto "en el orden de la talidad" (*Sobre la esencia*, 1962, pág. 357). Ahora bien, la talidad no es, según Zubiri, una determinación categorial en el sentido corriente. No puede serlo, porque lo que caracteriza formalmente la esencia de una cosa son sus notas en cuanto "notas-de", y estas "notas-de" son a la vez el "contenido-de". Este "contenido-de" es, dice Zubiri, "la talidad de las notas". Las notas "talifican", lo cual no quiere decir determinar un sujeto por tal nota, sino "conferir tal contenido a un sistema *por ser 'nota-de'*" (ibid., pág. 359). Por ser las notas en cuestión notas de un sistema, la talificación afecta no sólo a las notas, sino al sistema mismo. De ahí que la talidad sea más rica, y más precisa, que la mera determinación. Y de ahí también que inclusive cuando se trata de un ente singular, la talidad sea también singular. "La realidad física de la esencia en el orden de la talidad —escribe Zubiri— es aquello según lo cual la cosa es 'esto' y no lo 'otro', es decir, es la manera de estar 'construida' la cosa real como 'tal'" (*ibid.*, pág. 371). Pero, además, "por su propia talidad, la esencia [v.] tiene una función trascendental" (*ibid.*, pág. 475), ya que hace que la cosa sea "de suyo", esto es, que tenga realidad.

TALANTE. Véase ARANGUREN (J. L. L.), TEMPLE.

TALES (DE MILETO) (*ca.* 640/639-546/545 antes de J. C.) fue, como dice Diógenes Laercio, "el primero que tuvo el nombre de sabio cuando se nombraron así los siete". En realidad, no se sabe si nació en Mileto o fue, como dice Herodoto, de origen fenicio. Legislador de Mileto, matemático y astrónomo, es tradicionalmente el "padre de la filosofía griega", "el fundador, dice Aristóteles, de esta clase de filosofía", esto es, de la filosofía jónica que consideraba como principios de las cosas los que proceden, añade el Estagirita, "de la naturaleza de la materia". Al preguntarse por lo que las cosas son, al indagar el principio del cambio planteó Tales, efectivamente, el problema capital de la filosocía y, con ello, dio comienzo histórico la madurez de la filosofía. Tales responde a esta pregunta señalando el agua como principio de las cosas o, mejor dicho, lo húmedo, del cual las cosas son alteraciones, condensaciones o dilataciones. Pero este principio es no sólo el fundamento de las cosas, aquello en que las cosas consisten, sino el principio de la vitalidad de todo lo viviente; tal respuesta parece ser la consecuencia de la observación de que el semen es líquido y de que el mar lo rodea y lo cerca todo. A ello se unía la consideración de que todas las cosas están animadas y que, por lo tanto, la materia se reduce, en última instancia, al alma, que es imperecedera e inmortal.

Diels-Kranz, 11 (1) y Diog Laer. I, 22-4. — Véase F. Decker, *De Thaleto Milesio*, 1865. — Paul Tannery, "Thaïes de Milet, ce qu'il a emprunté à l'Egypte", *Revue philosophique* IX-X (1880). — A. Dô-

ring, "Thaïes", *Zeitschriftfür Philosophie undphilosophische Kritik*, CXVII (1909), 179-95. — J. Dörfler, "Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thaïes", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXV (1912), 305-31. — C. Ritter, "Kleinigkeiten zu Thaïes, Herakkleitos, Gorgias", *Philologus*, LXXIII (1914), 237-43. — C. H. van Os. "Allés is water" *De Gids*, I, 3 (1937). — Antonio Maddalena, *Sulla Cosmologia ionea da Tálete a Eraclito*, 1940. — Stanley H. Rosen, "Thales: the beginning of philosophy", en *Essays in Philosophy by Members of the Philosopohy Department of Pennsylvania State University*, 1962, págs. 23-43. — Véanse también las bibliografías de los artículos FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS.

TALMUD. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

TAOÍSMO. Nos limitaremos en el presente artículo a poner de relieve las principales ideas taoístas de interés filosófico. Dada la índole de nuestra obra no nos compete debatir el problema de los orígenes y desenvolvimiento del taoísmo como una de las tres grandes religiones chinas —junto con el budismo y el confucionismo—, pero destacaremos que, según las investigaciones de Henri Maspero y otros autores, constituye una simplificación la opinión común vigente hasta hace relativamente poco tiempo según la cual el taoísmo es un conjunto de ideas metafísicas y místicas propuestas por Lao-tse en el siglo VI o V antes de J. C., y rápidamente transformadas en una serie de prácticas religiosas corrompidas gradualmente hasta dar lugar al conjunto de supersticiones que, bajo el nombre de neo-taoísmo, persistieron hasta nuestros días.

Las doctrinas cuya breve exposición nos interesa son las que se hallan contenidas en el libro llamado *Lao-tse*, y también *Tao Te King*. Este libro no fue escrito, como se ha supuesto casi siempre, por Lao-tan, coetáneo de Confucio, sino en una época posterior a la de Confucio, quizá en el siglo III antes de J. C. Estas doctrinas dieron origen a la escuela taoísta, la cual es, sin embargo, como precisa Fung Yu-lan, una escuela basada tanto en las doctrinas de Lao-tse como en las de Chuang-tse (Chuang-tse agrupa, por lo demás, según indica el citado Fung Yu-lan, las doctrinas de todos los pensadores que mantuvieron opiniones similares, tales como Sung K'eng y Yin Wen). Es común llamar a Lao-tse y a Chuang-tse "padres del sistema taoísta" (Léon Wieger). Nosotros nos adherimos a la tesis de Fung Yu-lan, según el cual "la filosofía de Lao-tse es la de Yang-chu en un grado ulterior de desarrollo, y la de Chuang-tse es la de Yang-chu todavía en otro grado ulterior de desarrollo". Las doctrinas de Yang-chu constituyeron un desarrollo —una de las llamadas "cien escuelas"— de las ideas confucionistas de Mencio.

El término 'tao', central en el taoísmo y en otras especulaciones filosóficas y religiosas chinas, significa originariamente 'camino'. De esta significación se pasa con frecuencia a la de 'camino del hombre', es decir, conducta humana. En el *Tao Te King* el tao es, sin embargo, algo más que esto: constituye un principio cuyo nombre es ignorado pero se le llama *Tao*. Se trata, según Wieger, de un principio más material que espiritual, de un principio fatal y no inteligente, inmóvil y no moviente. Sin embargo, hay que advertir que tales características representan en muchos casos una inadmisible aplicación de categorías extraídas del pensamiento occidental al pensamiento oriental. En rigor, el Tao que todo lo abarca no puede ser considerado, según indica Fung Yu-lan, como una "cosa", aunque siendo lo que ha producido el universo pueda ser *también* llamado, en cierto modo, cosa. El Tao parece ser a la vez el ser y el no ser: el no ser se refiere a la esencia, y el ser a la función. De esto Tao deriva su propia virtud, *pei*, la cual actúa de dos modos alternativos, el *yin* y el *yang*, engendrando el cielo, la tierra y, entre ellos, el aire. En el *Tao Te King se* indica que el Tao ha existido antes de los tiempos y que solamente ha podido ser llamado *Tao* una vez surgidos el cielo y la tierra. Por lo tanto, algo puede decirse con toda firmeza del Tao: que no se trata del tao (camino) habitual. Algunos autores han insistido en que, puesto que "el tao imita la Naturaleza", el tao es idéntico a la Naturaleza. Pero es posible que esta "imitación" sea el modo de subrayar el hecho de que el Tao es un orden según el cual se producen no solamente las cosas existentes, sino también la propia nada. Este orden se revela por medio de las propiedades ya citadas: el *yin* o concentración, y el *yang* o expansión.

Ahora bien, la comprensión del Tao determina la conducta del hombre o, mejor dicho, del sabio que ha llegado a proclamar la subsunción de todo individuo y de toda opinión particular al todo. En Chuang-tse se ve esto con particular claridad. Según él, el sabio (taoísta) debe remontarse siempre al principio, para lo cual es necesario antes liberarse de todo lo sensible. El sabio debe contemplar la armonía universal y olvidar, por lo tanto, las diferencias. Puesto que todo es uno, las distinciones son expresiones de la mentira. No hay sino una norma única: no hay verdad ni error: no hay afirmación ni negación. La unidad primordial, todavía indiferenciada, en donde no hay oposición ni variedad de opiniones puede, pues, compararse con el centro del círculo (o de la Esfera [VÉASE]) en el cual se disipa toda contrariedad, inclusive los contrarios mismos. De este modo el sabio se sitúa, por así decirlo, en el interior de la realidad. Una vez en ella, sabrá ver el universo y actuar en él de acuerdo con sus articulaciones naturales. El que no ha alcanzado el estadio de la sabiduría cree que hay que forzar la realidad; el sabio entiende, en cambio, que puesto que la energía vital es limitada, hay que hacer durar la vida en vez de desperdigarla: la colocación en el principio de todo, o si se quiere la orientación hacia el Tao por el "camino" del Tao, es lo que permite llevar a cabo este acto supremo de sabiduría: *durar.*

Trad. esp. del *Taô Te King*, de Lao Tse por Adolfo P. Carpió, a base de la versión italiana de A. Castellani, cotejada con varias otras versiones italianas, francesas, inglesas y alemanas, 1957. — véase R. Wilhelm, *Lao-tse y el taoísmo* (trad. esp., 1926). — G. Tucci, *Apologia del Taoismo*, 1924 (trad. esp.: *Apología del Taoísmo*, 1940). — A. Waley, *The Wayand Its Power. A Study of the Tao-Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, 1934. _ B. Peroni, *Lao-Tse e il Taoísmo*, 1949. — André Eckardt, "El concepto del Tao en Lao Tse", *Notas y Estudios de filosofía*, vol. II (1951), 131-42. — Fung-Yulan, A *History of Chinese Philosophy*, 2» ed., 1952, t. I, cap. viii. — Holmes Welch, *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, 1958.

TAPARELLI D'AZEGLIO (LUIGI) (1793-1862) nació en Turin. En 1814 ingresó en la Compañía de Jesús, cambiando en "Luigi" su nombre "Prospero". De 1824 a 1829 fue Rector en el "Collegio romano" de los jesuitas, y de 1833 a 1840 enseñó Derecho natural en Palermo.

Taparelli d'Azeglio fue uno de los principales renovadores de la neoscolástica y en particular del neotomismo (VÉASE), colaborando con frecuencia en la revista *La Civiltà Cattolica* desde su fundación en 1850. Entre sus principales contribuciones a la renovación tomista figura su obra sobre el Derecho natural en la que, siguiendo principios tomistas, pero sin rechazar otros autores, expuso sistemáticamente los problemas de la constitución de la sociedad humana y los fundamentos de la convivencia no sólo de los individuos en la sociedad, sino también de las diversas sociedades entre sí en una sociedad internacional regida por principios cristianos, que son a la vez, según el autor, principios universales de la razón. En una resonante polémica contra Spaventa (VÉASE), que había acusado a Taparelli d'Azeglio de no seguir el pensamiento político de los grandes maestros jesuitas, como Suárez, Mariana y otros, nuestro autor puso de relieve que seguía la mayor parte de tales principios, y que si tal no parecía era porque muchos de ellos habían sido mal interpretados por autores modernos, que equipararon la doctrina de la soberanía nacional de los maestros jesuitas con ideas de tipo rousseauniano.

Obras principales: *Saggio teorético di diritto naturale appogiato sul fatto*, 5 vols., 1840-1843, nueva ed., 1855, 8* ed., 2 vols., 1949. — *Sintesi di diritto naturale*, 1940. — *Corso elementale del natural diritto ad uso delle scuole*, 1843. — *Della nazionalità*, 1847. — Véase también: *Carteggi del p. T. d'A.*, 1932, ed. P. Pirri [contra las ideas de Spaventa en *La politica dei Gesuiti nel secólo XVI e nel XIX*, 1911, ed. G. Gentile (publicadas desde 1854 en la revista *Il Cimento*, de Turín)].

Véase E. di Cario, *Diritto e morale secondo L. T. d'A.*, 1921. — G. Nicosia, *La "nazionalità" e il pensiero politico di L. T. d'A.*, 1939. — R. Jacquin, *Le père T. d'A., sa vie, son action, son oeuvre*, 1943. — A. Perego, *Forma staiale e politica finanziaria nel pensiero di L. T. d'A.*, 1956.

TARDE (GABRIEL) (1843-1904) nac. en Sarlat, profesor desde 1899 en el Collège de France, se dedicó predominantemente a una investigación sociológica centrada en las nociones de invención e imitación como factores que caracterizan respectivamente al individuo y a la sociedad. Pero esta característica es insuficiente: si es cierto, según Tarde, que sólo el individuo es capaz de invención, ésta pierde toda efectividad sin la actividad imitativa, la cual no es, por otro lado, sino la manifestación en el mundo humano de una repetición que constituye el fundamento dinámico de la Naturaleza entera. Pues la repetición se manifiesta en distintos órdenes: como repetición estricta; como herencia, como costumbre, como imitación, como tradición, como moda. La imitación no es, en última instancia, sino una respuesta que el hombre da a las exigencias de su contorno, respuesta que tendría que tener carácter inventivo, que lo tuvo sin duda en los primeros momentos, pero que luego se hace suficiente en su aspecto imitativo. Así, la noción de imitación y su correlativa, la invención, constituyen para Tarde tanto las bases desde las cuales puede construirse una sociología verdaderamente positiva como una explicación total de la Naturaleza.

Obras: *La criminalité comparée*, 1888. — *La philosophie pénale*, 1890. — *Les lois de l'imitation*, 1890 (trad. esp.: *Las leyes de la imitación*, 1907). *Les transformations du Droit*, 1892. — *Études pénales et sociales*, 1892. — *Les foules et les sectes criminelles*, 1893. — *La logique sociale*, 1894. *Sur l'idée de l'organisme social*, 1896. — *La criminalité professionelle*, 1897. — *L'opposition universelle, essai d'une théorie des contraires*, 1897. — *Études de psychologie sociale*, 1898. — *Les lois sociales, esquisse d'une sociologie*, 1898. — *La sociologie*, 1898. — *Sociologie élémentaire* 1898. — *Études de psychologie sociale*, 1898. — *Les transformations du pouvoir*, 1899. — *Essais et mélanges sociologiques*, 1900. — *L'opinion et la foule*, 1901. — *Psychologie économique*, 2 vols., 1902. — *La psychologie et la sociologie*, 1903. — Véase L. Dauriac, "La philosophie de G. Tarde", *L'Année philosophique*, XVI (1905), 149-169. — Juan Zaragüeta, *La sociología de M. G. Tarde*, 1909. — Amédée Matagrin, *La psychologie sociale de G. Tarde*, 1910. — G. Dupont, *Tarde et l'économie politique*, 1911. — M. Roche-Agussol, *Tarde et l'économie psychologique*, 1926,

TAROZZI (GIUSEPPE) (1866-1958) nació en Turin y fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Palermo (1902-1906) y en la de Bolonia (1906-1910), y profesor de filosofía teórica en esta última Universidad (1910-1936). Discípulo de Ardigò (VÉASE), sometió el positivismo de su maestro a examen crítico. Por lo pronto, Tarozzi encontró en la misma noción de experiencia, de la que, como Ardigò, partió en sus meditaciones filosóficas, cierto número de conceptos que no están justificados o no están suficientemente aclarados. Tal ocurre, por ejemplo, con el concepto de "hecho". Un "hecho" no es necesariamente un "fenómeno". Pero además, un "hecho", considerado en un amplio sentido, no es sólo "un hecho material". Hay que incluir entre los "hechos", por ejemplo, los actos de voluntad. Y como éstos pueden ser libres, resulta que si el positivismo es determinista, entonces hay que rechazar por lo menos una parte del positivismo. De ello pasó Tarozzi a un examen y defensa del indeterminismo que lo llevó a lo que ha sido llamado a veces "realismo espiritualista". En todo caso, Tarozzi se interesó cada vez más por la estructura del mundo moral como mundo que escapa a la fatalidad y que se constituye justamente como concreta indeterminación. Como dentro de esta concreta indeterminación se hallan asimismo los hechos naturales, en cuanto componentes suyos, Tarozzi acabó por considerar los "hechos" como "momentos de la conciencia" y la propia conciencia como un constitutivo del alma como ser espiritual.

Obras principales (algunas de ellas postumas): *Lezioni di filosofia. Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale*, 3 vols., 1898. — *La venta infinita dei fatti e la liberta morale*, 1906. — *Apologia del positivismo*, 1928. — *R. Ardigò, Profilo*, 1928. — *L'esistenza e l'anima*, 1930. — *La ricerca filosófica*, 1936. — *La liberta «mana e la critica del determinismo*, 1936. — *Sulla razionalità del reale cósmico*, 1939. — *L'infinito e il divino*, 1951. — Véase Elide Guastella, *G. T.*, 1952.

TARSKI (ALFRED) (Alfred Tajtelbaum) nac. (1901) en Varsovia, profesor en la Universidad de Varsovia y actualmente en la de California (Berkeley), ha realizado

numerosos trabajos en lógica y fundamentación de la matemática, incluyendo teoría numérica, teoría de los conjuntos y álgebra. Entre las investigaciones de Tarski más conocidas figuran sus trabajos sobre lógica polivalente y, en particular, sobre conceptos semánticos y sintácticos. Referencias a las mismas se encuentran en los artículos Polivalente, Semántica, Decidible y Metalenguaje (VÉANSE). Especialmente influyente ha sido su teoría semántica de la verdad (v.) a la cual nos hemos referido con más detalle en el artículo sobre este último concepto. Esta teoría y el desarrollo de la doctrina de los niveles de lenguajes y metalenguajes ha sido objeto de discusión no solamente entre lógicos y semióticos, sino también entre filósofos.

Entre los escritos de Tarski destacamos: "Przyczynek do aksjomatyki zbioru dobrze uporządkowanego", *Przeglad filozoficzny*, XXIV (1921), 83-94 ("Contribución a la axiomática de conjuntos bien ordenados"). — "Sur les ensembles finis", *Fundamenta mathematica*, VI (1924), 45-95. — "Communication sur les recherches de la théorie des ensembles", *Comptes rendus de la Société des Lettres et Sciences de Varsovie*, Classe III, vol. XIX (1926), 299-330 [en colaboración con Adolf Lindenbaum]. — "Untersuchungen über den Aussagenkalkül", *ibid.*, XXIII (1930), 1-21 ("Investigaciones sobre el cálculo proposicional") [en colaboración con J. Łukasiewicz]. — "Fundaméntale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften. I", *Monatshefte Math. und Physik*, XXXVII (1930), 361-404 ("Conceptos fundamentales de la metodología de las ciencias deductivas"). — "Les opérations logiques et les ensembles projectifs", *Fund. math.*, XVII (1931), 240-48 [en col. con K. Kuratowski]. — *Projęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, 1933 [Prace Towarzystwa Naukowego Warzawskiego Wydział III matematyczno-fizycznych, 34] (1933). — Trad. alemana: "Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I (1936), 261-405 ("El concepto de verdad en los lenguajes formalizados"; hay edición separada, fechada 1935, con un *Nachwort*). — Exposición más popular en "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 341-76, reimp. en antologia de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, págs. 52-84 (trad. esp.: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge, págs. 119-57). — "Grundzüge des Systemenkalküls. Erster Teil", *Fund. math.*, XXV (1935), 503-26. — "Einige methodologische Untersuchungen über die Definierbarkeit der Begriffe", *Erkenntnis*, V (1935-36), 80-100 ("Algunas investigaciones metodológicas sobre la definibilidad de los conceptos"). — "Grundlegung der wissenschftlichen Semantik", *Actes du Congrès Int. de Phil. Scientifique*, 1936, Parte III, págs. 1-8 ("Fundamentación de la semántica científica"). — *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, 1936. Trad. alemana, 1937; trad. inglesa, revisada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, 1941, 2* ed., con correcciones, 1946; trad. esp. a base de la 2ª ed. inglesa y parte de la ed. alemana de 1937: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, 1951. — "On Undecidable Statements in Enlarged Systems of Logic, and the Concept of Truth", *Journal of Symbolic Logic* [citado luego: *JSL*], IV (1939), 105-12. — "On the Calculus of Relations", *JSL*, VI (1941), 73-89. — *Direct Décomposition of Finite Algebraic Systems*, 1947 [en colaboración con B. Jónsson]. — "Some Theorems about the Sentential Calculi of Lewis and Heyting", *JSL*, XIII (1948), 1-18 [en col. con J. C. C. McKinsey]. — "On Essential Undecidability", *JSL*, XIV (1949), 75-76 [resumen]. — *Cardinal Algebras*, 1949 [con apéndice por B. Jónsson y Tarski]. — *A Decisión Method for Elementary Algebra and Geometry*, 2ª ed., 1951. — "Two General Theorems on Undefinability and Undecidability", *Bull. of the American Math. Society*, LIX (1953), 365-66. — *Undecidable Théories*, 1953 [en colaboración con A. Mostowsky y R. M. Robinson]. — *Ordinal Algebras*, 1956 [en colaboración con Chen-Chung Chang y B. Jónsson. — "What is Elementary Geometry?", en *The Axiomatic Method with Spécial Référence to Geometry and Physics. [Proceedings of an International Symposium held at the University of California. Berkeley, Dec. 26, 1957-Jan. 4 1958]*, 1959 (trad. esp.: "¿Qué es la geometría elemental?", *Boletín de la Sociedad Matemática Moderna*, ser. 2, vol. 3, Nº 2, 1958 [publicado 1959].

Véase Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik; eme Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, 1957.

TARTARETO (PEDRO) [PETRUS TARTARETUS] fue maestro en la Universidad de París hacia 1480-1490. Tartareto se distinguió por sus comentarios a Aristóteles (al *Organon*, 1494; a la *Physica* y a la *Metaphysica*, 1503; a la *Eth. Nic.*, 1513), a Porfirio (*Isagoge*), a Pedro Hispano (a las *Summulae logicales*, 1494) y a Duns Escoto (comentario a los *Quodlibeta*, 1519; *Elucidationes in Comm. Sententiarum Scoti*, 1583). Los comentarios más influyentes fueron los relativos a problemas lógicos. Discípulo de Duns Escoto y adversario, en nombre del realismo escotista, del occamismo, del nominalismo y de doctrinas tales como la del *complexum significabile* propuesta por Gregorio de Rimini, Tartareto elaboró con detalle la lógica modal y la lógica de las consecuencias, la teoría de las suposiciones y la de las propiedades de los términos. Se le deben asimismo contribuciones a la semiótica en el espíritu de su maestro. Entre las más conocidas doctrinas lógicas de Tartareto mencionamos su admisión de la cuarta figura silogística y su presentación del diagrama del *pons asinorum* (VÉASE) para el descubrimiento del término medio, diagrama del que parece ser inventor.

Edición de obras: In *universam philosophiam Opera omnia*, 4 partes. — Véase K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, IV, 204-9.

TAULER (JUAN) (*ca.* 1300-1361) nació en Estrasburgo. Hacia 1315 ingresó en el Convento dominico de Estrasburgo. Luego pasó al *Studium genérale* de Colonia, donde estudió posiblemente bajo el maestro Eckhart. De nuevo en Estrasburgo hacia 1326, tuvo que refugiarse en Basilea a causa del conflicto entre Juan XXII y el Emperador, que obligó a muchos sacerdotes a emigrar. Sin embargo, volvió en 1347 a Estrasburgo, donde se consagró a la predicación.

Junto con Enrique Suso (VÉASE), Juan Tauler fue uno de los místicos alemanes que siguieron las tendencias eckhartianas. A ellas unió fuertes elementos platónicos y neoplatónicos (Proclo y Porfirio especialmente). Son importantes asimismo en Tauler elementos procedentes de Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, el norte del pensamiento

de Juan Tauler no es la filosofía, sino la vida mística. Según Tauler, el hombre es, en rigor, tres hombres: un hombre exterior; uno razonable y uno "volitivo" (caracterizado por la *Gemüte*). Estos "tres hombres" se hallan en conflicto, pero este conflicto se apacigua cuando el hombre entra en sí mismo y descubre, en el fondo de su ser "volitivo" la raíz del alma, esto es, la "centella" eckartiana. Esta "centella" es un fondo abismal; es el gruñí *der sele* donde el alma se encuentra, por fin, con Dios. El alma puede entonces entregarse completa y confiadamente a Dios, pero ello no quiere decir ni que se haga divina ni tampoco que esté absolutamente a la merced del albedrío divino. El alma no es divina aun cuando en ella se reproduzca la imagen de la Trinidad. No está absolutamente a merced del albedrío divino, porque no consiste en estar "quieta". Si el "quietismo" (VÉASE) es una de las interpretaciones posibles de la mística de Tauler, hay que tener en cuenta que hay en dicha mística asimismo importantes elementos "volitivos". El "desapego" o "despegarse" el alma de sí misma para entregarse a Dios significa más bien el renunciar a todo lo que no sea su "fondo último", pero en la misma renuncia hay un esfuerzo que no debe ceder un solo instante.

Los *Sermones* de Tauler fueron publicados por vez primera en Leipzig (1498); otras ediciones: Augsburgo (1508); Basilea (1521); Colonia (1543). Ediciones modernas: F. Vetter, 1910 [Deutsche Texte des Mittelalters, 11]; L. Naumann, 1922; Hugheny, Téry, Corin, 3 vols., 1927-1935. — Edición por H. Denifle de *Das Buch von det geistigen Armut*, 1927. Traducciones latinas: Colonia (1548, 1603).

Véase H. Denifle, *Taulers Bekehrung*, 1879 [Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Vólker, 36]. — D. Helander, */. T. als Prediger*, 1923 (Dis.). — Kirmsse, *Die Terminologie des Mystikers J. Tauler*, 1930. — Ephrem Dilthaut, O. P., ed., */. Tauler, ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, 1961. — Muchas de las obras sobre historia de la mística (VÉASE) medieval, tratan de Tauler. — Véase también Giuseppe Faggin, *Eckhart e la mistica tedcsca preprotestante*, 1948 (trad. esp.: *Meister Eckhart*, 1953, págs. 276-98).

TAURELLUS (NICOLAUS) (1547-1606) nació en Mömpelgard. Después de estudiar filosofía y medicina en Gottinga y en Basilea, ejerció la profesión médica en Basilea. Fue nombrado luego profesor de medicina en Altdorf, donde falleció.

Taurellus se opuso a toda "autoridad" en filosofía, y en particular a la autoridad aristotélica, en nombre del supuesto de que el hombre posee una fuerza racional innata que le permite una pura filosofía racional basada en el conocimiento directo de las cosas. Ahora bien, esta filosofía racional no es por entero una filosofía racionalista. Taurellus admite que el pecado ha introducido en la razón un elemento de perturbación, una ofuscación que en ciertas cuestiones obliga a admitir los datos revelados. El mundo puede ser comprendido, pero el destino del mundo y, sobre todo, el del alma humana se hallan por entero en manos de Dios, cuyas "intenciones" permanecen ocultas. De ahí la necesidad de completar el conocimiento racional por el amor a Dios, único que, a su entender, permite alcanzar la salvación.

El título completo de *El triunfo de la filosofía* (el triunfo sobre el aristotelismo) es *Philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis mentí notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei vertías elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit auctoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere concilientur, ut non fidei solum serviré dicenda sit, sed ejus esse fundamentum* (Basilea, 1573). — Otras obras de Taurellus son: *De mutatione rerum naturalium thèses physicae* (1585). — *De vita et morte libellus in quo primum ex Aristotelis sententia vitae mortisque causae disquiruntur* (1586). — *Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae* (1596). — *Alpes caesae, hoc ets, Andreae Cesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa* (1597), *De mundo* (1603), *Uranologia* (1603), *De rerum aeternitate; Metaphysicae universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Valesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiumtur, examinantur et refutantur* (1604). — Véase F. X. Schmidt, *N. Taurellus, der erste deutsche Philosoph, aus den Quellen dargestellt*, 1860. — Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland*, 1921.

TAUTOLOGÍA. La significación habitual del vocablo 'tautología' es de índole retórica: 'tautología' es el nombre que recibe la repetición de un mismo pensamiento en diversas formas. En la lógica se llama *tautología* a una fórmula sentencialmente válida. Quiere esto decir que son tautologías las fórmulas de la lógica sentencial que cuando son probadas por medio del método de las tablas (VÉASE) de verdad dan siempre como resultados ves (V = 'es verdadero'). Por ejemplo, el llamado en la lógica tradicional *principio de contradicción*, es decir, la fórmula '$-(p \,.\, -p)$' de la lógica sentencial, es una tautología. La tabla de verdad correspondiente a ella es:

p	$\sim (p \,.\, \sim p)$
V	V
F	V

Por eso suelen definirse también las tautologías como fórmulas que son siempre verdaderas cualquiera que sea el valor de verdad de los elementos componentes. Las tautologías se distinguen de las fórmulas indeterminadas, en cuyas tablas de verdad aparecen ves (V) y efes (F), y de las contradicciones, en las cuales aparecen solamente efes (F).

En parte de la literatura lógica basada en los *Principia Mathematica* se daban el nombre de *tautologías* solamente a algunas fórmulas, y a veces únicamente a '$(p \vee p) \supset p$'. Hoy día se considera este uso como poco recomendable. Dada la definición anterior, puede comprenderse, en efecto, que el número de tautologías es infinito. Algunas de las tautologías más importantes son consideradas como leyes de la lógica sentencial. Damos a continuación varias de ellas:

T1a : $p \supset p$,
T1b : $p \equiv p$,
T2 : $\sim (p \,.\, \sim p)$,
T3 : $p \vee \sim p$

son las *leyes de identidad* (T1a, T1b), de *contradicción* (T2) y de *tercio excluso* (T3).

T4 : $p \equiv \sim \sim p$

es la *ley de doble negación.*

T5 : $(p \,.\, q) \equiv (q \,.\, p)$

es *una* de las *leyes de conmutación.*

T6 :
$(p \,.\, (q \vee r)) \equiv ((p \,.\, q) \vee (p \,.\, r))$

es *una* de las *leyes de distribución.*

T7 : $((p \supset q) . (q \supset r)) \supset (p \supset r)$ es *una* de las *leyes de transitividad* (es decir, una de las fórmulas simbólicas para los *silogismos hipotéticos*).

T8 : $(p \equiv q) \equiv ((p \supset q) . (q \supset p))$ es el llamado *bicondicional.*

T9a : $\sim (p . q) \equiv (\sim p \vee \sim q)$,

T9b : $\sim (p \vee q) \equiv (\sim p . \sim q)$

son las leyes de De Morgan.

T10a : $((p \supset q) . p) \supset q$,

T10b : $((p \supset q) . \sim q) \subset \sim p$

son respectivamente el modus *ponens* y el *modus tollens* (para la diferencia entre tautología y regla de inferencia en este respecto, véase MODUS PONENS, TOLLENS).

Para la formación del cálculo sentencial se eligen un cierto número de tautologías como axiomas. Las otras tautologías son probadas en el cálculo como teoremas.

A veces se llaman también tautologías las fórmulas de la lógica cuantificacional cuando las tablas de verdad correspondientes dan siempre ves cualesquiera que sean los valores de verdad de sus componentes. Sin embargo, como hay fórmulas de tal lógica que son cuantificacionalmente válidas, pero no sentencialmente válidas, es mejor evitar para las fórmulas de la lógica cuantificacional que son consideradas como leyes de dicha lógica el nombre de tautologías; muchos autores las llaman *esquemas válidos* o (cuando se trata de negaciones de esquemas válidos) *esquemas contra-válidos.*

Ha habido cierto número de discusiones entre los lógicos y filósofos contemporáneos acerca de las tautologías. Una de las posiciones más discutidas (y luego con frecuencia rechazada) es la de Wittgenstein. Según este autor, mientras la proposición muestra lo que dice, la tautología —y la contradicción— muestran que no dicen nada. Por eso la tautología no posee "condiciones de verdad" y es "incondicionalmente verdadera", a diferencia de la contradicción, que es "incondicionalmente falsa". Sin embargo, el hecho de que la tautología carezca de sentido (sea *sinnlos*) no quiere decir que sea absurda (*unsinning*). Lo mismo que la contradicción, la tautología pertenece, según Wittgenstein, al simbolismo, en una forma análoga a como el O pertenece al simbolismo de la aritmética. De ahí que ni la tautología ni la contradicción sean descripciones (Bilder) de la realidad: la primera, una representación de todas las posibles situaciones; la segunda, de ninguna de las situaciones. La tautología cede a la realidad todo el "espacio lógico" —infinito—, mientras que la contradicción llena todo el espacio lógico y no deja ningún punto a la realidad. Por eso la verdad de la tautología es cierta, en tanto que la de las proposiciones es posible y la de la contradicción imposible. Y por eso "tautología y contradicción son los casos límites de las combinaciones simbólicas, es decir, de su disolución" (Cfr. *Tractatus,* 4.461, 4.4611, 4.462, 4.463, 4.464, 4,465, 4.466; Cfr. también, del mismo autor, *Notebooks 1914-1916,* 1961, ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, pág. 2, nota del 10-III-1914, en donde Wittgenstein indicaba ya que "las tautologías no dicen nada [no expresan nada: *sagen nichts aus*]; no son imágenes *[Bilder]* de lo que viene al caso [*Sachverhalten*]: son ellas mismas completamente neutrales desde el punto de vista lógico").

La posición de Wittgenstein llevaba a considerar toda la lógica como una serie de tautologías. En la medida en que se estimaba que la matemática se fundaba en la lógica, se podía afirmar que la matemática era asimismo una serie de tautologías. Como esta última afirmación chocaba con ciertas dificultades, y en particular con la presencia de los axiomas de reducibilidad y de infinitud, Ramsey (VÉASE) eliminó tales axiomas y concluyó que la matemática, y no sólo la lógica, era tautológica. Sin embargo, después se advirtió que la equiparación de la lógica, y no digamos de la lógica y la matemática, a series de tautologías reducía considerablemente el número de fórmulas de que se podía disponer. Por eso se limitó a admitir como tautologías solamente las fórmulas lógicas identificables mediante las tablas de verdad (VÉASE). Tal identificación es posible con las fórmulas del cálculo sentencial (o proposicional), pero no, según vimos antes, con todas las fórmulas del cálculo cuantificacional, ya que algunas de estas son cuantificacionalmente válidas, pero no sentencialmente válidas y, por ende, no son tautologías.

Por otro lado, se ha suscitado la cuestión de qué se dice cuando se afirma que una fórmula dada es una tautología. Según Reichenbach (anticipado, al parecer, por Fries), aunque una tautología sea vacía, el enunciado de que una cierta fórmula es una tautología no es vacío. Tal enunciado es un enunciado empírico. Siguiendo a Reichenbach *(Eléments of Symbolic Logic,* § 34) veamos lo que ocurre con los enunciados:

$p \vee p$ (1)

El enunciado '(1)' es una tautología (2)

(2) es un enunciado empírico acerca de las propiedades estructurales de los símbolos que intervienen en (1). La referencia a (1) se lleva a cabo, en (2), mediante '(1)' introducido como símbolo que caracteriza el enunciado. Cierto que podemos evitar '(1)' y sustituir (2) por:

> Un enunciado consistente en una letra sentencial, una conectiva en forma de gancho y la misma letra sentencial precedida de una raya horizontal es una tautología (3)

Con ello tendremos una descripción sintáctica de (1). Podremos entonces decir:

El enunciado '(3)' es una tautología (4)

Pero entonces (4) no será ya una tautología, sino un enunciado empírico. Y así sucesivamente. Por otro lado, Reichenbach pone de relieve que (3) no puede usarse para sustituir a (2); ello sería posible únicamente si supiéramos que (1) tiene las propiedades descritas en (3).

Terminaremos con algunas observaciones sobre la posible relación entre tautología y contradicción.

Que, según indicamos antes, la tautología y la contradicción no digan nada, no significa que sean lógicamente lo mismo. Ello se debe a varias razones.

Primero, que aun cuando se admita que ni la tautología ni la contradicción no dicen nada, no es menester aceptar que no dicen nada del mismo modo. La tautología no dice nada, porque no dice nada (digamos, con aparente redundancia, "nada de nada"). La contradicción no dice nada, porque nada puede decirse contradictoriamente (si se dice algo, *p,* y se niega *p,* entonces no se dice *p* ni tampoco no-p: ni *p,* ni *q,* ni *r,* etc. y tampoco no-p, no-*q*, no-r, etc.

Segundo, que la tautología no pro-

porciona ninguna información en el sentido de 'ninguna en absoluto'. En cambio, la contradicción no proporciona ninguna información en el sentido de 'ninguna determinada'. Se puede alegar que si no es "ninguna información determinada", es porque es "cualquier información" y, por tanto, que lejos de no proporcionar (como la tautología) ninguna información, la contradicción proporciona una información infinita. Sin embargo, 'infinita' no significa aquí 'completa', sino absolutamente indeterminada'.

Las anteriores consideraciones pueden aplicarse a la famosa contraposición hegeliana del Ser con la Nada. Si se dice (con Hegel) que el Ser y la Nada son "lo mismo" (*dasselbe*), hay que agregar que son "lo mismo" de distintas maneras — lo que de algún modo Hegel reconoció, pues de lo contrario no se le habría ocurrido hacer intervenir el Devenir como "síntesis" de la Nada y del Ser.

TAYLOR (ALFRED EDWARD) (1869-1945) nació en Oundle (Northamptonshire, Inglaterra), estudió en Oxford y fue "Fellow" de Merton Collège. Luego profesó en Manchester, Montréal (McGill University), St. Andrews y Edimburgo. Taylor se distinguió por sus estudios de filosofía griega, especialmente por su extenso comentario al *Timeo* de Platón, y por sus estudios de ética con orientación metafísica. Sus precursores en este último campo fueron, según propia confesión, T. H. Green, Bosanquet y Bradley entre otros — si bien, en oposición a Bradley, consideró que el problema fundamental en la ética es el problema de la libertad. El examen a fondo de este problema llevó a Taylor a una concepción de la personalidad humana como personalidad libre, pero tal libertad era concebida como la libertad de orientarse hacia el bien. Éste fue considerado por Taylor, influido en este respecto por el neoplatonismo o, mejor, por la tradición neoplatónica-cristiana, como trascendente. Sin embargo, la trascendencia del Bien no impide, a su entender, que la persona humana no pueda participar de él. En esta participación de cada persona en el Bien consiste, por lo menos desde el punto de vista ético, la inmortalidad de la persona, que Taylor defendió contra todo intento de absorber la personalidad en un Absoluto.

Obras: *The Problem of Conduct*, 1901. — *Eléments of Metaphysics*, 1903. — *Varia Socrática*, 1911. — *Platonism and Its Influence*, 1924 (trad. esp.: *Platón y el platonismo*, 1945). — *Plato. The Man and His Work*, 1926. — *A Commentaru on Plato's Timaeus*, 1928.—*The Problem of Evil*, 1929. — *The Faith of a Moralist*, 2 vols., 1930 [Gifford Lectures]. — *Sócrates, 1932* (trad. esp.: *El pensamiento de Sócrates*, 1961 [Breviarios, 161]. — *Philosophical Studies*, 1934. — *Does God Exist?*, 1945. — *Christian Hope of Immortality*, 1947. — Importante es también su artículo "The Freedom of Man", en *Contemporary British Philosophy*, tomo II (1925).

TCHAADAËV (PËTR AKOVLËVITCH) [a veces transcrito CHADAYEV] (1794-1856), nació en Nixji Novgorod, es conocido sobre todo como acervo crítico de la historia y de la civilización rusas. Ahora bien, hay que tener en cuenta al respecto dos cosas. Ante todo, que tal crítica permite al autor subrayar con mayor fuerza que el destino de Rusia se halla en el futuro y no en el pasado o el presente. Luego, que las opiniones críticas en cuestión solamente pueden entenderse a la luz de una completa filosofía de la historia, para la formulación de la cual Tchaadaév recibió, entre otras, las influencias de Joseph de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, Schelling y Hegel. Tschaadaév manifiesta una constante hostilidad hacia el individualismo del Renacimiento y de la Reforma y hacia lo que considera el optimismo superficial de la Ilustración. El sentido de la historia no puede ser entendido sin el eje en torno al cual giran todos los acontecimientos: la Iglesia — entendida como Iglesia cristiana y a la vez universal. De ahí la creciente simpatía del autor por el catolicismo y su característica tendencia a mezclar lo institucional con lo místico. Al entender de Tchaadaév, la Iglesia encarna el Reino de Dios; es la única entidad capaz de transfigurar el mundo. Se trata, empero, de una transfiguración de la realidad que en ningún momento olvida su historicidad. El providencialismo histórico no es, en efecto, para el pensador ruso una mera abstracción; es algo que se funda en una realidad muy concreta: la realidad de la comunidad de los hombres, sin la cual ni siquiera la razón existiría. Los individualistas han mantenido la tesis de la autonomía de la moral y de la razón; según Tchaadaév, esto constituye una ilusión debida al olvido de la realidad concreta. La filosofía de la historia de Tchaadaév se convierte de este modo en una metafísica social; la evolución del cosmos se explica a través de la evolución de la comunidad humana (o de las comunidades humanas) y no a la inversa.

Las opiniones de Tchaadaév fueron expresadas en las célebres *Cartas filosóficas*, escritas por el autor en francés. El título general de estas cartas es *Lettres sur la philosophie de l'histoire.* La primera fue publicada (en ruso) en 1836. En 1862 se publicaron cuatro en su original francés, pero una de ellas no es auténtica. En 1935 se descubrieron otras cinco cartas, que se publicaron en los Vols. 22-24 de *Literaturnoé Naslédstvo*, haciendo un total de ocho. Edición de obras: *Sotchinéniá*, por Gerchenson, 1913 y sigs. — Véase M. Winkler, *P. J. Caadaev*, 1927. — Ch. Quénet, *Tschaadaeff et ses lettres philosophiques*, 1931. — D. I. Chizhevski, *Hegel in Russland*, 1934. — A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, 1950, págs. 19-102. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, I, 1948, págs. 157-79. — H. Falk, S. J., *Das Weltbild Tschaadajews nach semen acht "Philosophischen Briefen". Ein Beitrag sur russischen Geistesgeschichte d. 19 Jahr.*, 1954 [Veröffentlichungen des Osteuropa Institutes. München, 9].

TCHÉRNICHÉVSKIY [a veces transcrito —y pronunciado— CHIERNICHEVSKY] (NICOLAY GAVRILOVITH) (1828-1889) nac. en Saratov, recibió primero la influencia de los pensadores socialistas franceses y luego la de Feuerbach. Esta última sobre todo le condujo a la defensa de un cientificismo radical — interpretado en sentido materialista. Según Tchémíchévskiy, deben rechazarse todas las filosofías que no estén de acuerdo con los hechos descubiertos por las ciencias naturales. Con mayor motivo debe ser descartado, a su entender, todo pensamiento que afirme la existencia de una realidad trascendente y, por lo tanto, toda religión o toda especie de filosofía religiosa. Ahora bien, el cientificismo de Tchémíchévskiy es, como señala Zéñkovsky, un "biologismo materialista" cuya finalidad principal consiste en establecer las bases para una "nueva

antropología". Se trata de una antropología hostil a todo dualismo, por cuanto su tesis principal es la de que el hombre se reduce a su organismo material, siendo su llamado comportamiento moral y social resultado de las leyes de tal organismo. Pero a la vez se trata de una antropología que pretende una divinización del hombre, preludio —como ocurre en tantos pensadores rusos de la época— de una "nueva era" en la cual el hombre conquistará su definitiva libertad.

Entre los escritos filosóficos de Tchérníchévskiy mencionamos: *Estétitchéskié otnocheniá la devstvitéllnosti (Las relaciones estéticas entre el arte y la realidad).* — *Otchérki Gogolévskovo périoda russkoi literaturi (Bosquejos del período gogoliano de la literatura rusa).* — *Antropologitchévskiy printsip v filosofiii (El principio antropológico en filosofía).* — Es importante al respecto también su *Dnévnik (Diario),* publicado en Moscú en 1931. — Edición de obras: *Sotchinéniá,* 11 vols., San Petersburgo, 1905-1906. — Obras filosóficas en el volumen *Izbranníé filosofskié sotchinéniá (Escritos filosóficos seleccionados),* Moscú, 1938. — Véase G. V. Pléjanov, *N. C. Tchérníchévskiy,* 1894. — M. Stéklov, *Tchérníchévskiy,* 1909. — Tchéchijin-Vétrinskiy, *N. G. Tchérníchévskiy,* 1923. — V. V, Zéñkovskiy, *Istoriá ruskkoy filosofii,* I, 1948, págs. 328-43.

TCHITCHÉRIN (BORIS NIKOLAÉVITCH) (1828-1903) estudió en la Universidad de Moscú, donde comenzó a interesarse por la filosofía de Hegel. Este interés continuó durante toda su vida, haciendo de Tchitchérin uno de los más destacados hegelianos rusos del siglo pasado. Aunque tal hegelianismo pertenece a la rama que se suele llamar "ortodoxa", hay que tener en cuenta que no puede hablarse de completa identidad entre las ideas del filósofo alemán y las del pensador ruso. Se trata, en rigor, de una completa reelaboración del sistema de Hegel a base de la dialéctica de éste, pero adoptando un esquema tetrádico en vez del triádico. Afirmando a la vez el Absoluto y la racionalidad de éste, Tchitchérin no consideraba el Absoluto como el final del proceso dialéctico, sino como su comienzo. El Absoluto es para Tchitchérin una realidad trascendente, análoga a —si no idéntica a— la divinidad. Tampoco se adhirió Tchitchérin a un impersonalismo; por el contrario, la realidad de la persona fue afirmada por él constantemente, hasta el punto de que en la elaboración de la ética sus ideas resultaron más kantianas que hegelianas.

Obras: *Istoriá polititchéskij utcheniy,* 5 vols., 1872-1877, 2ª ed., 1901 *(Historia de las ideas políticas).* — *Nauka i réligiá,* 1879 *(Ciencia y religión).* — *Mistitsizm v nauké,* 1892 *(El misticismo en la ciencia).* — *Poloxitélnaá filosofiá i édinstvo nauki,* 1892 *(La filosofía positiva y la unidad de la ciencia).* — *Natchala logiki i métafiziki,* 1894 *(Principios de lógica y de metafísica).* Estas dos obras fueron traducidas al alemán con el título: *Philosophische Forschungen,* 1899. — *Filosofiá prava,* 1900 *(Filosofía del Derecho).* — *Voprosí filosofii,* 1904 *(Problemas de la filosofía).* — *Vospominaniá,* 3 vols., 1929 *(Memorias).* — Véase D. I. Chizhevski, *Hegel in Russland.* — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii,* II, 1950, págs. 149-62.

TÉCNICA. La distinción entre técnica y arte es escasa cuando lo que hoy llamamos "técnica" está poco desarrollada. Los griegos usaban el término τέχνη (con frecuencia traducido por *ars,* 'arte' y que es la raíz etimológica de 'técnica'), para designar una habilidad mediante la cual se hace algo — generalmente, se transforma una realidad natural en una realidad "artificial". La *téchne* no es, sin embargo, cualquier habilidad, sino una que sigue ciertas reglas. Por eso *téchne* significa también "oficio". En general, *téchne* es toda serie de reglas por medio de las cuales se consigue algo. Por eso hay una *téchne* de la navegación ("arte de la navegación"), una *téchne* de la caza ("arte de la caza"), una *téchne* del gobierno ("el arte de gobernar"), etc.

Por boca de Sócrates, Platón se refiere con mucha frecuencia a la *téchne.* Según Aristóteles, la *téchne* es superior a la experiencia, pero inferior al razonamiento — en el sentido de un "pudo pensar", aun cuando el pensar requiere asimismo reglas. En la Edad Media era frecuente usar el término *ars* en el sentido de la τέχνη griega. Pero poco a poco se destacó la llamada *ars mechanica* como lo que será luego propiamente la "técnica".

Según Kant, el "modo técnico" puede aplicarse no solamente al arte, sino también a la Naturaleza. Kant dice que la belleza de la Naturaleza revela una técnica de ella como sistema realizado de acuerdo con leyes. Kant distingue entre una *technica intentionalis* y una *technica naturalis* y llama "técnica de la Naturaleza" a la causalidad propia de la Naturaleza en relación con la forma de sus productos en tanto que fines *(Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft,* en *Werke,* ed. E. Cassirer, tomo V, págs. 199-200). Esta técnica de la Naturaleza se contrapone a la mecánica de la Naturaleza, y por eso puede decirse que la facultad del juicio es de carácter "técnico".

La "meditación sobre la técnica" en el sentido actual de 'técnica' es propia de la Edad Moderna, especialmente desde que con la *Encyclopédie* francesa (véase ENCICLOPEDIA) se prestó gran atención a todas las técnicas, y particular atención a las técnicas mecánicas, incorporándose plenamente las técnicas al "saber". Esta incorporación ha sido tan completa que en un cierto momento se ha considerado no tanto que la técnica es un saber, sino más bien que el saber es fundamentalmente técnico. Por otro lado, las técnicas —y no sólo las mecánicas, sino también las "técnicas humanas"— se han desarrollado en tal proporción que se ha planteado el problema de hasta qué punto el hombre es capaz de dominar las mismas técnicas que ha creado. Este problema está íntimamente relacionado con el que podría llamarse "la enajenación (VÉASE) del hombre por la técnica"; no pocas de las doctrinas sociales propugnadas desde comienzos del siglo pasado hasta el actual han tenido como uno de sus objetivos el mostrar de qué modo el hombre puede asimilarse las técnicas, es decir, de qué modo las técnicas pueden llegar a ser "humanas".

En la actualidad abundan las "filosofías de la técnica" — como lo muestra la bibliografía del presente artículo, que es suficientemente extensa no obstante haberse procedido a una selección. Por ejemplo, tenemos la filosofía de la técnica propuesta por Spengler. Según este autor, la técnica es "la táctica de la vida". Spengler propone esta filosofía de la técnica a base de comparar el hombre con un "animal de presa". Pero puede admitirse asimismo la idea de la técnica como "táctica de la vida" sin adoptar la antropología filosófica spengleriana. Así, puede considerarse que la técnica

TEC
TEC

es un recurso que la vida humana usa para realizar sus finos esenciales, o cuando menos algunos de ellos. En ciertas filosofías de la técnica se ha procedido a una distinción entre varias formas de técnica o varias etapas en la evolución técnica. Así, Ortega y Gasset indica que hay que distinguir en la evolución histórica de la técnica tres estadios: la técnica del azar, propia del hombre primitivo, accesible a todos los miembros de la comunidad y casi confundida con el repertorio de actos naturales; la técnica del artesano, propia de la Antigüedad y de la Edad Media, patrimonio de ciertas comunidades; la técnica del técnico, tal como aparece en la época moderna, y especialmente en la edad contemporánea, con la importancia adquirida por la "máquina" y la diferencia no sólo entre el técnico y el no técnico, sino también entre el técnico, el artesano y el obrero. En este último estadio la técnica misma predomina sobre las técnicas especiales. Pueden también clasificarse las técnicas en una técnica de la producción de bienes, una técnica de las diferentes "artes", una técnica del saber, etc.

En lo que toca a la cuestión antes aludida de la actitud del hombre frente a la técnica, y sobre todo de la actitud del hombre consciente de poseer una cierta cultura o "forma cultural" frente a la técnica, han abundado las "críticas de la técnica y de la tecnificación" sobre todo a base de suponerse que la máquina es en principio algo "ajeno" al hombre. Algunos autores, sin embargo, entre los que destaca Gilbert Simondon, han tratado de mostrar que la idea según la cual la máquina es ajena al hombre procede de un desconocimiento de la máquina y de sus potencialidades más bien que de la estructura de la máquina y del maqumismo. Ciertos autores han distinguido entre la técnica y el trabajo, y han considerado que este último es más fundamental que la primera, de tal suerte que, como escribe Simondon, "el objeto técnico ha sido aprehendido a través del trabajo humano, pensado y juzgado como instrumento, auxilio o producto del trabajo" *(op. cit. en bibliografía,* pág. 241). Frente a ello propugna dicho autor la idea de una aprehensión directa de lo que hay de humano en la propia técnica. El trabajo (VÉASE) podrá ser considerado en tal caso como "un aspecto de la operación técnica". La importancia otorgada a la técnica ha sido reconocida por Pierre Ducassé, el cual ha llegado a escribir que "una educación de la libertad filosófica es posible en el mundo —y por el mundo— de los técnicos" *(op. cit.* en bibliografía, pág. 2), por lo que hay que reaccionar contra un *détachement spéculatif* que no tendría hoy ni fundamento ni sentido (*ibid.*, pág. 136).

Se hallan en Heidegger consideraciones acerca de la técnica y del mundo técnico que son notoriamente hostiles a ambos. Sin embargo, Heidegger manifiesta hostilidad a la técnica sólo en cuanto que ésta "traiciona" por decirlo así su relación con la ἀλήθεια. La técnica es un modo de ἀλήθεια de des-velación. Pero mientras la técnica como saber técnico, ἐπιστήμη τέχνη, era, entre los griegos, la producción de lo verdadero en lo bello, de modo que la técnica era "poiética", en la época moderna la técnica ha sido una "pro-vocación" (*Herausforderri*). La técnica moderna no nace de la ciencia, sino que surge de una "exigencia" a la Naturaleza de entregar al hombre su energía acumulada. El hombre interpela (*stellt*)por la técnica a la Naturaleza, pro-vocándola. A ello llama Heidegger *Gestell* — término que designa un objeto útil, pero que Heidegger entiende como "detención y rebusca" (y que está relacionado con *her-stellen, dar-stellen*, etc.). El *Gestell* oculta y enmascara la ἀλήθεια y por eso mientras la antigua ἐπιστήμη τέχνη era un des-velamiento que se postraba humilde y piadosamente ante el des-velamiento, la técnica moderna lo fuerza y, con ello, lo oculta.

E. Kapp, *Philosophie der Technik*, 1877. — J. Goldstein, *La técnica* (trad esp., 1913). — Eberhard Zschimmer, *Philosophie der Technik,* 1914, 3ª ed., 1933. — Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik,* 1931 (trad. esp.: *El hombre y la técnica,* 1932). — J. Pacotte, *La pensée technique,* 1931. — Krannhals, *Der Weltsinn der Technik. Eine Schlüssel zu ihrer Kulturbedeutung*, 1932. — H. Zbinden, *Technik und Geisteskultur*, 1933. — M. Schröter, *Philosophie und Technik,* 1934. — Lewis Mumford, *Technics and Civilization,* 1934 (trad. esp.: *Técnica y Civilización,* 1944). — José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica,* 1939. — A. Ras, *Reflexiones sobre la técnica,* 1945. — Joseph Bernhardt, *Der technisierte Mensch,* 1946. — Aloys Wenzl, *Die Technik als philosophisches Problem,* 1946. — G. Friedmann, *Essai sur la civilisation technicienne* (t. III de *Machine et Humanisme,* 1946 y sigs.). — Donald Brinkmann, *Mensch und Technik*, 1946 (trad. esp.: *El hombre y la técnica,* 1955). — íd., íd., *Philosophie der Technik,* 1948. — H. van Riessen, *Filosofie en Technick*, 1949 (tesis). — F. G. Juenger, *Die Perfektion der Technik,* 1949. — M. Bense, *Technische Existenz. Essays,* 1949. — Luis Walshington, *La técnica como problema filosófico,* 1950. — L. Mumford, *Art and Technics,* 1952. — H. Glockner, *Philosophie und Technik,* 1953 [monog.]. — G. Heberer, W. Fucks, G. Steiner, *et al.*, "Technik", Cuaderno 1, Año IV (1951) de *Studium generale.* — Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik" [conferencia dada en 1953], en *Vorträge und Attfsätze,* 1954, págs. 11-44]. — E. Boirel, *Science et technique,* 1955. — Friedrich Dessauer, *Streit um die Technik,* 1956 [antes publicado con el título de: *Philosophie der Technik*]. — Gabriel Veraldi, *L'humanisme technique,* 1958. — Gilbert Simondon, *op. cit. supra.* — Pierre Ducassé, *Les technique et le philosophe,* 1958 (trad. esp.: *Las técnicas y el filósofo;* 1962). — Francisco Ayala, *Tecnología y libertad,* 1959. — Carlos Paris, *Mundo técnico y existencia auténtica,* 1959. — Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie,* 1959 (Cap. VIII: "Zur Metaphysik der Technik"). — Wolfgang Schadewaldt, *Natur, Technik, Kunst. Drei Beiträge zum Selbstverständnis der Technik in unserer Zeit,* 1960. — Theodor Litt, *Technisches Denken und menschliche Bildung,* 2* ed., 1961. — Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde,* 1961. — Andrew G. van Melsen, *Science and Technology,* 1961 [Duquesne Studies. Philosophical Séries, 13]. — D. Brinkmann, *Philosophie der Technik,* en preparación.

Véase también bibliografía de TRABAJO.

Las obras sobre historia de la técnica, sean generales, sean sobre varios períodos, son muy numerosas. Nos limitaremos a citar: R. J. Forjes y L. J. Dijksterhuis, A *History of Science and Technology,* 2 vols., 1963.

TECTOLOG1A. En su *Ciencia general de la Organización* y especialmente en su obra titulada *Tectología,* el filósofo ruso Bogdanov (VÉASE) introdujo el término que da título a la

última obra mencionada —'tectología'— para designar una ciencia distinta de la filosofía, pero en algunos respectos complementaria de ella (y en otros respectos más fundamental que ella). La tectología —nombre derivado del griego τεκταίνομαι (= "hacer", "construir", "edificar")— tiene por misión, según Bogdanov, construir y organizar el mundo a base de los elementos neutrales y todavía no ordenados que constituyen la experiencia. Así, a diferencia de la filosofía, que se limita a contemplar y describir la realidad, la tectología la moldea y organiza. Esta organización o construcción de la realidad se manifiesta de dos modos. Por un lado, se trata de una construcción de los elementos neutrales con vistas a su organización en el complexo de la Naturaleza, de la historia, etc. Por otro lado, se trata de una organización de la actividad humana en diversas esferas de actividad y en una "práctica" omnicomprensiva. Los citados modos no son, sin embargo, independientes. En rigor, la tectología como ciencia de la organización abarca todas las formas de organización desde la natural hasta la social. La idea fundamental de la tectologia de Bogdanov es la idea de equilibrio dinámico en cuanto equilibrio perpetuamente perturbado y restaurado.

La tectología puede ser considerada como una ciencia de estructuras — ciencia que podría recibir asimismo el nombre de "tectónica" y, cuando se refiere al principio fundamental de la organización estructural, arquitectónica (VÉASE).

TEICHMÜLLER (GUSTAV) (1832-1888) nació en Braunschweig. De 1851 a 1855 estudió filosofía en Tübinga y en Berlín, donde trabó amistad con Dilthey. De 1860 a 1867 fue "Privatdozent" en Göttinga; de 1867 a 1868 "profesor extraordinario" en la misma Universidad; de 1868 a 1871 profesor titular en Basilea y a partir de 1871 en Dorpat (Estonia).

Teichmüller se inclinó al principio a una concepción tangente a la de Lotze y que tiene sus más claros antecedentes en Leibniz, pero sin tomar a estas doctrinas como simples puntos de partida para la elaboración de su doctrina propia. En rigor, Teichmüller hizo algo más que partir de unos supuestos filosóficos, porque justamente pretendió analizar el carácter meramente "parcial" y "perspectivista" (véase PERSPECTIVISMO) de los supuestos metafísicos clásicos — así, sobre todo, los de tres posiciones designadas con los nombres de positivismo-materialismo, spinozismo y platonismo. Los motivos de este punto de partida no son arbitrarios. Como discípulo de Trendelenburg, Teichmüller tenía bien presente que el propósito de su maestro era edificar una concepción orgánica del mundo. Pero suponer que la filosofía, aunque no menos rigurosa que la ciencia, tiene en su base una "concepción del mundo" significa plantearse el problema de las diversas concepciones que se han dado a lo largo de la historia. La averiguación de tales supuestos representaba, pues, primariamente el ahonde en los fundamentos del propio filosofar y, por añadidura, el estudio de la estructura histórica de todos los sistemas y pensamientos filosóficos, estudio que, por lo demás, sólo Dilthey estableció como tema fundamental de la filosofía. Ahora bien, los tres supuestos citados representan para Teichmüller una tendencia común objetivista —hacia la objetividad material o la ideal— que no puede explicar su relación con lo que nos es inmediatamente dado: con nuestro yo o nuestra conciencia. En verdad, tales supuestos son proyecciones al exterior de ciertas exigencias internas de nuestra subjetividad y, por lo tanto, constituyen el fundamento de un mundo aparente al cual se contrapone siempre el mundo real de la conciencia por medio de sus manifestaciones activas, pensantes y volitivas. Así, la objetivación del mundo exterior a base de los conceptos de substancia y de causa es una simple proyección de cuanto de substancial y causal hallamos en nuestro yo, la única realidad que se nos manifiesta efectivamente como substante. Mas para que esto sea posible es necesario que la conciencia y el yo no sean identificados sin más con el conocimiento y con la relación intencional que el conocimiento desencadena: "conciencia" o "yo" significan el conjunto de todo lo que es subjetividad y, por consiguiente, algo que implica dentro de sí lo que no es propiamente conciencia, sino, por ejemplo, y entre otros elementos, subconsciente. De este modo Teichmüller procedió a una reconstrucción de las esferas ontológicas por medio de un análisis de la conciencia que le permite llegar a una articulación del ser en: (1) un ser ideal, que no comprende tanto los "objetos ideales" como las "significaciones"; (2) un ser real, que abarca todo lo que, más allá de constituir el objeto de una intención mental, está presente realmente a la conciencia y, por lo tanto, comprende asimismo los objetos ideales propiamente dichos, junto con los seres matemáticos o las relaciones, y, finalmente, (3) el ser substancial, es decir, la conciencia o, mejor dicho, el "yo". El "yo" representa el punto de unión y de convergencia de todo ser, y es lo que otorga a cualquier ser su entidad, lo cual no equivale a una consideración subjetivista, sino únicamente a una desubstancialización de realidad. La separación entre la conciencia inmediata de algo y el conocimiento de este algo permitió, por lo demás, a Teichmüller sostener su "prueba crítica" de la existencia de Dios, en tanto que hace posible mostrar una conciencia de Dios en la cual deberá estar asimismo incluida la existencia, pues la conciencia es fundamento y fuente de toda realidad.

La filosofía de Teichmüller influyó sobre todo en los países eslavos. Entre otros pensadores influidos por Teichmüller mencionamos al ruso A. A. Kozlov, al polaco Wincenty Łutoslawski (v.) y al lituano Wladimir Szylkarski, el cual intentó formar una "escuela" para el desarrollo del pensamiento de Teichmüller.

Obras: *Aristotelische Forschungen*, 3 vols., 1867, 1869, 1873 (I. *Beiträge zur Poetik des Aristóteles;* II. *Aristóteles' Philosophie der Kunst.* III. *Geschichte des Begriffs der Parousie* (*Investigaciones aristotélicas.* I. *Contribuciones a la poética de A.* II. *La filosofía del arte, de A.* III. *Historia del concepto de parousia*). — *Studien zur Geschichte der Begriffe*,1874, reimp., 1962 (*Estudios para la historia de los conceptos*). — *Über die Unsterblichkeit der Seele*, 1874, 2ª ed., 1879 (*Sobre la inmortalidad del alma*).—*Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, 3 vols., 1876-1879, reimp., 1963 (*Nuevos estudios para la historia de los conceptos*). — *Darwinismus und Philosophie*, 1877. — *Über das Wesen der Liebem*, 1879 (*Sobre la naturaleza del amor*). — *Literarische Fehden im 4. Jahrh. vor Christus*, 2 vols., 1881-1884 (*Luchas literarias en el siglo IV antes de J. C.*). — *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundle-*

gung der Metaphysik, 1882 *(El mundo real y el mundo aparente. Nueva fundamentación de la metafísica).— Religionsphilosophie,* 1886. — *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik,* 1889, ed. J. Ohse. — *Philosophie des Christentums,* 1931, ed. E. Tennemann. — T. escribió también una obra burlesca sobre Kant, titulada: *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in das Himmel, von I. Kant,* 1877.

Véase Filippo Masci, *Un metafisico antievoluzionista: G. T.,* 1887. — V. Adold Müller, "Die Metaphysik Teichmüllers", *Archiv für systematische Philosophie,* VI (1900), 1-27, 156-75, 341-3. — M. Radovanovic, *Menschengeist und Cottheit. Darstellung von Teichmüllers Religionsphilosophie auf* Gruña *von dessen Metaphysik,* 1903. — E. Tennmann, *Gustav Teichmüllers Philosophie des Christentums,* 1931. — M. Schabad, *Die Wiederentdeckung des Ich in der Metaphysik Teichmüllers,* 1940. Sobre la "prueba critica", véase E. Pfenningsdorf, *Der kritische Gottesbeweis,* 1938.

TEILHARD DE CHARDIN (PIERRE) (1881-1955) nació en Sarcenat (Auvemia). Miembro de la Compañía de Jesús, Teilhard de Chardin se consagró a estudios geológicos y paleontológicos, participando en varias expediciones a Extremo Oriente y en los trabajos que llevaron al descubrimiento del "sinántropo". Además de sus trabajos en paleontología humana, Teilhard de Chardin se distinguió por sus investigaciones en paleontología de los vertebrados del período cenozoico y en geología del período pleistoceno. Desde el punto de vista filosófico interesa sobre todo su esfuerzo de formular una síntesis que incluye la evolución entera del universo y la del hombre y que tiene por eje la redención; por consiguiente, una síntesis que abarca lo natural y lo sobrenatural. Teilhard de Chardin niega que haya pretendido erigir un sistema metafísico e insiste en el carácter científico de su síntesis; se trata, en sus propias palabras, de una "visión" hecha posible por la ciencia. Los puntos capitales de la síntesis o visión de Teilhard de Chardin son los siguientes: El universo se desenvuelve orgánicamente hasta formar, en el curso de la evolución, las condiciones necesarias para que aparezca la vida. Este estadio de la "pre-vida" se desarrolla formando la biosfera, la cual evoluciona hasta llegar a la "noosfera". El proceso de evolución del universo es un proceso de "hominización" y al mismo tiempo un proceso de interiorización; en rigor, el hombre aparece cuando el universo, en el curso de su evolución, se interioriza hasta dar lugar a la reflexión. Con la aparición del hombre, el universo llega a ser un "centro"; exteriormente no parece haber habido grandes cambios, pero es que los cambios tienen lugar entonces "en profundidad". La Tierra llega entonces a encontrar su alma con el hombre, que representa, individual y colectivamente, "el estado más sintetizado posible del universo". El hombre representa, así, "la más matizada de las capas sucesivas de la Vida". El hombre es como una flecha ascendente, pues con el hombre aparece "la noogénesis que asciende irreversiblemente hacia *x,* Oméga, a través del ciclo estrechamente limitado de una geogénesis". Culminación del "fenómeno humano" es el "fenómeno cristiano". El "punto Omega", punto final de la evolución y plenitud de la realización del hombre dentro de la redención cristiana no es, sin embargo, un "punto" que aparece súbitamente como consecuencia de las fases anteriores; en rigor, "Omega existía ya" — lo cual significa que toda la evolución del hombre en su marcha hacia Dios estaba ya en "Dios-Providencia" que se hizo "Dios-Revelación" y "Dios-redención". "El Centro Universal de unificación... debe ser concebido como preexistente y trascendente". Si ello equivale a un panteísmo, será, pues, dice Teilhard de Chardin, "un panteísmo absolutamente legítimo, porque si, en fin de cuentas, los centros de reflexión del Mundo no son ya más que 'uno con Dios', este estado se obtiene no por identificación (como si Dios llega a serlo todo), sino por acción diferenciante y comulgante del amor (Dios todo *en todos*) — lo que es esencialmente ortodoxo y cristiano".

El esquema anterior —basado en la obra de Teilhard de Chardin *Le phénomène humain*— no hace justicia a importantes puntos de detalle en la explicación de la evolución proporcionada por el autor; además, éste ha tratado otros aspectos de su "visión" en diversos escritos. Pero tal esquema basta, desde el punto de vista filosófico, para caracterizar las ideas más importantes en el llamado "evolucionismo cristiano" de Teilhard de Chardin.

Las ideas de Teilhard de Chardin han suscitado muchos debates. Sus obras filosóficas, publicadas sólo póstumamente, no recibieron el *imprimatur,* y muchos católicos estiman qua ciertas ideas expresadas en ellas están lejos de ser ortodoxas. Otros católicos, en cambio, las estiman como un rejuvenecimiento de las creencias. Fuera de los medios católicos la obra de Teilhard de Chardin ha sido recibida asimismo por lo menos de dos diferentes maneras: algunos la han celebrado como una importante contribución de un creyente a ciertas convicciones científicas, o filosóficas, o ambas a un tiempo; otros, en cambio, han puesto de relieve que o las ideas de Teilhard de Chardin carecen de originalidad o bien son extremadamente confusas y carecen del rigor que debería poseer todo estudio de carácter filosófico.

Mencionaremos aquí solamente los libros postumos de Teilhard de Chardin en los cuales este autor expuso su "visión". Figuran en una edición de *Oeuvres* como sigue: 1. *Le phénomène humain,* 1955. — 2. *L'apparition de l'homme,* 1956. — 3. *La vision du passé,* 1957. — 4. *Le milieu divin,* 1957. — 5. *L'avenir de l'homme,* 1960. — 6. *L'énergie humaine,* 1962. — 7. *L'activation de l'énergie,* 1963. — 8. *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain.* — Hay trad. esp. de: *El fenómeno humano* (1958); *La aparición del hombre* (1958); *La visión del pasado* (1958); *El medio divino* (1959), etc. — Véase, además: *Réflexions sur le bonheur. Inédits et témoignages,* 1960. — *Hymne de l'Univers,* 1961. — *Genèse d'une pensée. Lettres (1914-1919),* 1961. — *Lettres de voyage 1923-1955,* 1961. — Hay una "Association Pierre Teilhard de Chardin" que publica la revista trimestral *Revue Teilhard de Chardin* (desde los Nos. 1 al 5 titulada: *Teilhard de Chardin*).

Hay ya numerosas obras sobre T. de Ch.; mencionamos: Claude Trèsmontant, *Introduction à la pensée de T. de Ch.,* 1955 (trad. esp.: *Introducción al pensamiento de T. de Ch.,* 1958 [Cuadernos Taurus, 4]. — F. A. Viallet, *L'univers personnel de T. de Ch.,* 2 vols., 1955-1961. — Nicolás Corte, *La vie et l'âme de T. de Ch.,* 1957. — Claude Cuénot, P. *T. de Ch., les grandes étapes de son évolution,* 1958, 2ª ed., 1959. — Paul Chauchard, *L'être humain selon T. de Ch. Phénoménologie scientifique et pensée chrétienne,* 1959. — Paul-Bernard Grenet, *P. T. de Ch. ou le philosophe malgré lui,* 1960. — Id., íd., *T. de*

Ch., un évolutionniste chrétien, 1961. — J.-P. Blanchard, *Méthode et principes de T. de Ch.*, 1961. — Eusebi Colomer, S. I., *P. T. de Ch., un evolucionisme cristià?*, 1961 [Panorama actual de les idées, 10]. — Georges Crespy, *La pensée théologique de T. de Ch.*, 1962. — Henri de Lubac, S. J., *La pensée religieuse du Père T. de Ch.*, 1962. — Ignace Lepp, *Die neue Erde. T. de Ch. und das Christentum in der modernen Welt,* 1962. — Bernard Charbonneau, T. *de Ch., prophète d'un âge totalitaire,* 1963. — François Moyer, *P. T. de Ch. et les grandes dérives du monde vivant,* 1963 [Carnets T. de Ch., 8]. — Ch. E. Raven, *T. de Ch., Scientist and Seer,* 1963.

Hay también un "Léxico": Claude Cuénot, *Lexique T. de Ch.*, 1963.

Hay la serie titulada "Carnet Teilhard de Chardin", a la cual pertenecen varias de las obras citadas en esta bibliografía.

TEÍSMO. El teísmo se define generalmente como la creencia en un Dios personal creador y rector del universo. En este sentido, el teísmo se distingue del deísmo, el cual, aunque sigue afirmando la existencia de Dios, lo excluye del gobierno del mundo y funda la creencia en la divinidad en una vivencia íntima, en un sentimiento personal interno que constituye, a la vez, la base de la moral y de la religión. El teísmo, en cambio, admite la revelación y la providencia, y se opone firmemente a cualquier intento de reducir la verdad revelada a una verdad conocida por medio de la razón común a todos los hombres. Ahora bien, como las direcciones deístas —contra las cuales el teísmo ha combatido siempre— han terminado con frecuencia por equiparar la ley divina a la ley natural y, como consecuencia de ello, han desembocado en una negación (implícita o explícita) del carácter personal de Dios, los autores de los siglos XIX y XX que se han llamado a sí mismos teístas han considerado que lo más urgente era destacar el mencionado carácter personal. Por este motivo el teísmo se ha enfrentado, sobre todo en los últimos tiempos, con el ateísmo y el panteísmo, porque éstos son siempre despersonalizaciones de Dios: uno, por la reducción de Dios a la Naturaleza, y el otro por la reducción inversa. Las direcciones llamadas teístas coinciden por ello frecuentemente con las direcciones personalistas, porque el carácter de Dios como persona es subrayado en ellas de manera *esencial y constante.*

James Croll, *Philosophy of Theism,* 1857. — Robert Flint, *Theism,* 1877. — Borden P. Bowne, *Studies in Theism,* 1879. — íd., íd., *Philosophy of Theism,* 1887. — íd., íd., *Theism,* 1902. — William George Ward, *Essays on the Philosophy of Theism,* 1884. — A. C. Fraser, *Philosophy of Theism,* 1895-1896. [Gifford Lectures 1894-1895]. — Andrew Seh (Pringle-Pattison), *Two Lectures on Theism,* 1897. — A. J. Balfour, *Theism and Humanism,* 1915 [Gifford Lectures, 1914]. — Clément Charles Julián Webb, *Religion and Theism,* 1934. — Hubert Stanley Box, *The World and God. The Scholastic Approach to Theism,* 1934. — G. Dawes Hicks, *The Philosophical Basis of Theism,* 1937. — John Laird, *Theism and Cosmology,* 1940. — Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism,* 1941. — E. L. Mascall, *He Who Is. A Study in traditional Theism,* 1943. — D. J. B. Hawkins, *The Essentials of Theism,* 1949.

TELEOLOGÍA. El término 'teleología' fue empleado por Wolff *(Philosophia rationalis sive lógica,* III, § 85) con el fin de expresar el modo de explicación basado en causas finales, a diferencia del modo de explicación basado en causas eficientes. Sólo el nombre es moderno; la idea misma es antigua, y todo lo fundamental de ella puede hallarse ya en Anaxágoras, Platón y Aristóteles.

Aunque es habitual emplear —siguiendo a Aristóteles— la expresión 'causa final', es también muy común llamar *causalismo* al modo de explicación por causas eficientes, y *teleologismo* (o *finalismo*) al modo de explicación por causas finales. Cuando la causa eficiente es reducida a la causa mecánica, entonces el causalismo es llamado *mecanicismo* y la oposición tiene lugar entre el mecanicismo y el teleologismo. Tales oposiciones han sido usadas con gran frecuencia en la interpretación de sistemas filosóficos: los sistemas de Anaxágoras, Platón, Aristóteles, escolásticos, etc., considerados como teleologistas, han sido contrapuestos a los sistemas de Demócrito, Descartes, Spinoza, considerados como causalistas y a veces mecanicistas. Además, ciertos otros sistemas (como los de Leibniz y Lotze) han sido interpretados como ensayos de acordar el causalismo y el teleologismo, por cuanto han admitido una teleología interna, es decir, una finalidad residente en el mismo encadenamiento causal de todos los hechos. Podemos admitir semejantes interpretaciones siempre que las consideremos como una manera solamente *aproximada* de entender las correspondientes filosofías. En efecto, los sistemas llamados causalistas tienen otras características que no deben ser olvidadas. Y en cuanto a los sistemas llamados teleologistas, conviene advertir que en manera alguna rechazan la existencia de causas eficientes.

Ahora bien, la oposición entre el causalismo y el teleologismo parece bien marcada en la filosofía de las ciencias y en particular en la filosofía de las ciencias biológicas. Nos hemos referido a este punto en varios artículos, especialmente en Finalidad. Señalemos ahora solamente que mientras algunos filósofos han insistido en la imposibilidad de prescindir del concepto de lo teleológico para explicar ciertos fenómenos de la Naturaleza, otros han intentado reducir lo teleológico a lo causal. Esta reducción ha seguido varios caminos. Algunos han indicado, por ejemplo, que la explicación teleológica no es sino una explicación causal que usa el concepto de intención; otros han manifestado que la llamada conducta teleológica en los seres vivientes es sinónima con la conducta dirigida por lo que se denominan retroacciones negativas (es el caso de los mecanismos teleológicos de que se ocupa la cibernética); otros han apuntado que la noción de teleología es una noción puramente metódica, que en modo alguno denota una relación real; otros, finalmente, han señalado que se usan conceptos teleológicos solamente *mientras* no se descubran las conexiones causales correspondientes. Hay que advertir al respecto que la mayor parte de las posiciones adoptadas por unos y otros tienen el mismo defecto que hemos achacado a las interpretaciones demasiado generalizadas de la contraposición entre teleología y causalismo, es decir, el no considerar con suficiente atención el hecho de que el concepto de causa y en particular el de cadena causal no es ajeno a las consideraciones llamadas teleológicas.

Con el fin de precisar el concepto de teleología son necesarias algunas distinciones. Presentaremos dos grupos: uno se refiere a los distintos campos a los que se aplica la noción de lo teleológico; otro concierne a las distintas formas de pensar teleológicas.

En lo que toca a los distintos campos, hay que observar que la noción de lo teleológico no tiene siempre el mismo sentido cuando se aplica a los procesos de la Naturaleza o a los actos (principalmente a los actos morales) de los hombres. En este último caso el problema de la teleología envuelve el de la libertad; en el primer caso, lo teleológico puede ser concebido como una forma especial de determinación — la determinación desde el fin. En buen número de análisis de la noción de teleología se han confundido los dos conceptos mencionados, por lo que conviene precisar en cada caso a cuál se está refiriendo el filósofo. El entrelazamiento de las dos significaciones es admisible sólo cuando *se* intenta presentar lo teleológico como una síntesis entre lo natural-mecánico y lo ético-libre. El ejemplo más eminente de este ensayo de síntesis es el ofrecido por Kant. En la "crítica del juicio teleológico" que constituye la segunda parte de la *Crítica del juicio,* el citado filósofo somete a análisis la noción de finalidad o propósito con el fin de descubrir el principio del juicio teleológico de la Naturaleza en general en tanto que sistema de propósitos, y sobre todo con el fin de llegar al conocimiento del propósito (*scopus*) final de la Naturaleza. La afirmación de tal propósito final no significa que abandonemos la idea del mecanismo de las causas; significa que podemos tomar un punto de vista "interno" sobre la Naturaleza al cual no nos conduce la simple observación física de sus fenómenos. Por eso puede hablarse de un principio teleológico como principio interno de la ciencia natural. Ahora bien, el problema del juicio teleológico no queda agotado con el anterior examen — que constituye la analítica del juicio teleológico. Hay, además, los problemas planteados por la dialéctica del juicio teleológico. En esta dialéctica aparece la antinomia surgida por la afirmación de que todas las cosas materiales han sido producidas por leyes meramente mecánicas y la afirmación contraria de que no es posible ninguna producción de cosas materiales por leyes meramente mecánicas. La antinomia no puede ser resuelta, según Kant, ni por el idealismo del propósito objetivo (una de cuyas manifestaciones es el fatalismo) ni por el realismo del propósito objetivo (una de cuyas manifestaciones es el teísmo). Podríamos concluir, pues, que un propósito natural es inexplicable. Pero tan pronto como analizamos el entendimiento humano y su comprensión de la realidad advertimos que es posible unir en él el principio del mecanismo universal de la Naturaleza con el principio teleológico en la "técnica" de la Naturaleza siempre que admitamos que el principio unificador es de carácter trascendente y no pretendamos unir los dos principios citados para la explicación de la misma producción de la Naturaleza. El juicio teleológico no pertenece, pues, según Kant, ni a la ciencia natural ni a la teología: la teleología es solamente un tema de la crítica — de la crítica del juicio. Por eso la síntesis antedicha es posible, al entender de Kant, solamente dentro del marco del juicio reflexivo, en el cual pueden formularse proposiciones que implican finalidad y propósito, tales como la de declarar que el hombre no solamente tiene un propósito natural, como todos los seres orgánicos, sino que es el propósito último de la Naturaleza en la tierra. Lo teleológico puede insertarse así en el mundo fenoménico y aun servir de enlace entre el mundo fenoménico y el de la libertad.

Ahora bien, hay todavía en la idea de la teleología, como señaló Bergson, algunas resonancias de las concepciones deterministas. En efecto, según dicho filósofo lo teleológico no es más que la forma de determinación desde el principio que caracterizaría al determinismo. Teleología y determinismo o, en la ciencia natural, teleología y mecanicismo expresarían entonces por igual una realidad en la cual todo está de alguna manera dado. Sin embargo, los diversos intentos que desde Kant y, sobre todo, desde Lotze, se han efectuado para imponer la teleología han eludido al mismo tiempo identificarla con una forma de determinismo. Éste sería cierto si la teleología fuese simplemente el producto de una reflexión sobre la realidad metafísica, pero no lo sería si pudiese hallarse empíricamente en los fenómenos mismos. El idealismo teleológico de Lotze, así como los intentos de Paul Nicolaus Cossmann (nac. 1869), Antón Ölzelt-Newin (nac. 1854), están precisamente encaminados a este sentido.

En cuanto a las formas de pensar teleológicas, adoptaremos las distinciones propuestas por Nicolai Hartmann cuando considera la forma teleológica de pensar como una categoría —si bien una categoría "híbrida"— que, de modo análogo a la de la substancia, tiende a penetrar dondequiera en el pensamiento. No siendo tal categoría unívoca conviene distinguir tres formas principales de ella:

1. La *teleología de los procesos,* tal como se manifiesta en Aristóteles. Tal teleología intenta responder a la pregunta "¿Para qué?" — un "para qué" interno, que se supone pertenecer a la "esencia".

2. La *teleología de las formas* o *tipos* (formas orgánicas o inorgánicas). Tal teleología estima que hay una jerarquía de formas y que unas formas son superiores a las otras.

3. La *teleología del todo,* la cual concibe el mundo como un Absoluto, como una unidad informante, creadora; en suma, como un principio de todo movimiento.

La primera es la forma fundamental, pues se refiere a la estructura causal del mundo; la segunda y la tercera son muchas veces mero producto de la fantasía.

N. Hartmann ha pretendido averiguar, además, qué motivos impulsan a la conciencia a adoptar un pensar teleológico. Son cuatro: (a) La condicionalidad histórica de nuestro pensar (la tradición teleológica); (b) Los supuestos del pensar ingenuo (el interés por el "para qué"); (c) Los supuestos del pensar científico (regularidad de los fenómenos, y especialmente de los organismos, exigencias ocasionales del método); (d) Los supuestos metafísico-populares (orden divino, panteísmo, teodicea) y filosófico-especulativos (idealismo, doctrina de la relación potencia-acto, predominio del valor, de los motivos éticos, etc.).

Todos estos motivos se entrecruzan y a veces se apoyan mutuamente. En la historia de la filosofía (d) aparece como el motivo predominante; nos hemos referido también a este punto al examinar en el artículo Perifilosofía (VÍASE) varias concepciones llamadas organicistas.

Agreguemos que siguiendo las sugestiones del sistema del idealismo empírico bosquejado por E. A. Singer, Jr., Milton C. Nahm (nac. 1903) ha aplicado la distinción entre lo teleológico y lo ateleológico a su doctrina de la experiencia estética. Hay, en efecto, según Nahm, dos grupos básicos de teorías estéticas. El primer grupo es el de las teorías ateleológicas, las cuales se basan en el supuesto de que los objetos o acontecimientos seleccionados son absolutamente bellos, sin referencia al propósito perseguido o al fin por el cual puedan ser definidos. El segundo grupo es el de las teorías teleológicas, las cuales se basan en el supuesto de que los objetos o acontecimientos seleccionados poseen un valor estético en virtud del propósito o propósitos perseguidos y del fin o fines que los definan. Entre las teorías estéticas ateleológicas figuran: la teoría de la forma ateleológica trascendental; la teoría de la forma ateleológica en el arte y en la Naturaleza, y la teoría ateleológica de la forma "concreta" en el arte y en la Naturaleza. No pueden darse ejemplos bien delimitados de los representantes de cada una de estas teorías, pues algunos de los grandes filósofos (como Platón) tienen en sus obras tesis que corresponden a varias de ellas. Sin embargo, puede indicarse que la primera teoría se encuentra en los pasajes más realistas de Platón, Plotino, San Agustín y Santo Tomás; la segunda, en los pasajes más formales de Platón y en la hipótesis no matemática de la forma abstracta de Kant; la tercera, en los pasajes menos formales de Platón y en las hipótesis kantiana y postkantiana de la forma no matemática. Entre las teorías estéticas teleológicas figuran: la teoría basada en las intenciones (e intereses) del artista; la teoría que explica la génesis del arte como una actitud fundamental humana, y la teoría que explica la génesis del arte como un juego. El entrecruzamiento de los ejemplo es el mismo que en el caso de las teorías ateleológicas, pero puede indicarse que la primera teoría se encuentra en algunos pasajes de la *República*, de Platón; la segunda, en Aristóteles; la tercera, en Schiller. Como las teorías estéticas están dominadas por la experiencia estética, la distinción entre lo ateleológico y lo teleológico se aplica también —y muy especialmente— a esta última. Es lo que ocurre con el sentimiento, que Nahm ha analizado, partiendo del citado punto de vista, como imaginación reproductiva (ateleológica) y como imaginación productiva (teleológica).

Sobre mecanicismo y teleología, causalidad y teleología, explicación teleológica, etc.: F. Erhardt, *Mechanismus und Téleologie*, 1890. — Paul Nikolaus Cossmann, *Elemente der empirischen Téleologie*, 1897. — Gustav Wolff, *Mechanismus und Vitalismus*, 1902. — M. Adler, *Kausalitat und Teleologie im Streite um die Wissenschaften*, 1904. — E. Bünning, *Mechanismus, Vitalismus und Teleologie*, 1932. — F. Dessauer, *Die Teleologie in der Natur*, 1949. — N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, 1955 (trad. esp. en *Ontología, V. Teoría especial de las categorías*, 1963) (Cfr. W. Baumann, *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. Hartmann*, 1955. — Béla von Brandenstein, *Teleologisches Denke Betrachtungen zu dem gleichnahmigon Buche N. Hartmann*, 1960. — R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1953. — H. Ertel, *Kausalitat, Téleologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie*, 1954. — Hans Voigt, *Das Gesetz der Finalität*, 1961. — Véase también bibliografía de FIN. — Sobre teleología empírica, P. N. Cossmann, *op. cit. supra.* — A. Ölzelt-Newin, *Téleologie als empirische Disziplin*, 1918. — Sobre historia de la teleología: P. Ragnisco, *La teleologia nella filosofia greca e moderna*, 1884. — W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 1924 (Dis.). — A. M. Issigonis, 'Η τελεολογικη κατ' Αριστοτελη εκδοχη ΤΟΟΨυχιχου, 1951. — Z. Diesendruck, *Die Teleologie bei Maimonides*, 1928 [sobretiro de *Hebrew Union Collège Annual*, V]. — C. Pekelharing, *Kants Téleologie*, 1916. — Para el teleologismo (y ateleologismo) en el arte: M. C. Nahm, *Aesthetic Expérience and Its Presuppositions*, 1946.

TELEOLÓGICA (PRUEBA). Esta prueba es una de las pruebas clásicas de la existencia de Dios (VÉASE) y ha sido aceptada por mayor número de filósofos y teólogos que la prueba ontológica (v.). La prueba teleológica se entiende en dos sentidos: física y metafísicamente. Físicamente consiste en una demostración de la existencia de Dios a base del orden de este mundo, de la armonía del cosmos. Así considerada, la prueba teleológica es equivalente a la prueba físico-teológica a la cual nos hemos referido en el artículo Físico-teología (v.). Metafísicamente la prueba teleológica consiste en una demostración de la existencia de Dios a base del paso del movimiento a la causa del movimiento, y de lo contingente a lo necesario. Hay que advertir que aunque el aspecto metafísico de la prueba teleológica parezca el más propio, de hecho no ocurre así. En efecto, los pasos mencionados en el orden metafísico no implican forzosamente un proceso de índole teleológica. Por este motivo, muchos autores han examinado la prueba teleológica en el sentido de la físico-teología. Un ejemplo destacado es el de Kant. Al criticar en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* la demostración de la existencia de Dios por medio de la finalidad de la Naturaleza, Kant se refiere a los argumentos dados por los partidarios de la físico-teología y quiere mostrar que tales argumentos fracasan por la imposibilidad de pasar del mundo fenoménico al mundo nouménico. El Dios en que desembocarían tales argumentos, señala Kant, sería a lo sumo una especie de demiurgo, no el Dios creador omnipotente a que se refieren los que han usado la prueba. Kant, sin embargo, reconoce que tal prueba tiene mucha fuerza de convicción. No es sorprendente que haya sido usada con tanta frecuencia. Una de las bases de ella es la idea de que el mundo visible es un signo o cifra del mundo invisible y, en último término, del Creador del mundo visible.

Ph. J. Mayer, *Der teleologische Gottesbeweis*, 1901. — A. Kaestener, *Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung*, 1907. — Véase también bibliografía del artículo DIOS.

TELESIO (BERNARDINO) (1509-1588) nació en Cosenza. Estudió en Milán, en Roma y (de 1527 a 1535) en Padua, donde completó su carrera de medicina y recibió enseñanzas aristotélicas alejandrinistas. Pasó unos

años en un monasterio benedictino y se trasladó luego a Ñapóles, viviendo en esta ciudad y durante algunos períodos en Cosenza y en Roma. Fundador de la llamada "Academia telesiana" y también "Academia Cosentina", adversario del aristotelismo (alejandrinista o averroísta) e influido por el platonismo, el estoicismo y, sobre todo, por el naturalismo renacentista, Telesio defendió el "empirismo" en la física, pero un empirismo destinado no sólo al conocimiento, sino en particular al dominio de las fuerzas de la Naturaleza. Los principios del cambio y la diferencia son para Telesio el calor y el frío, la expansión y la contracción o, de un modo más general, el movimiento y el reposo. Estos principios explican asimismo las almas de los seres vivientes, las cuales están compuestas, a su entender, de una materia fina y sutil, que es el principio de todo movimiento, el calor que todo lo anima y penetra. De estas almas se distingue el alma humana, que es inmortal, pero su diferencia no llega a desvincularla enteramente del cuerpo, pues el alma tiene asimismo una especie de forma corporal. El naturalismo corporalista de Telesio, característico de su época, invade también su ética, en la cual sostiene como supremo principio el de la conservación de sí mismo, fundamento de toda moral.

La obra principal de Telesio es: *De rerum natura iuxta propria principia.* La primera edición, en 2 libros, es de 1565 y fue reimpresa en 1570. La obra completa, en 9 libros, se publicó por vez primera en 1586. — Otros escritos: *De his, quae in aero fiunt, et de terrae motibus,* 1570. — *De colorum generatione,* 1570. — *De mari,* 1570.

Véase C. Bartholmès, *De Bernardino Telesio,* 1850. — Francesco Fiorentino, *B. Telesio, ossia studi storici sull'idea della natura nel risorgimento italiano,* 2 vols., 1872-1874. — L. Ferri, *La filosofia della natura e le dottrine di B. Telesio,* 1873. — K. Heiland, *Erkenntnistheorie und Ethik des B. Telesio,* 1891 (Dis.). — G. Gentile, B. *Telesio,* 1911 (con bibliografía). — Erminio Troilo, *B. Telesio,* 1911. — Neil Van Deusen, *Telesio the First of the Modems,* 1932. — N. Abbagnano. *Telesio (I. Telesio. U. Telesio e la filosofia del Rinascimento,* 1941. — G. Soleri, *Telesio,* 1944 [al mismo autor se deben numerosos artículos sobre Telesio en varias revistas: *Rivista di filosofia neoscolastica*; *Rinascimento,* etc.]. — Véase también bibliografía de RENACIMIENTO.

TEMISTIO (*ca.* 317-*ca.* 387) nac. en Panflagonia, estudió y profesó en Constantinopla y en Roma, en donde desarrolló gran actividad como comentarista de Platón y, sobre todo, de Aristóteles. Lo último ha sido causa de que se le haya considerado con frecuencia como un peripatético. Sin embargo, Temistio muestra en sus obras (que incluyen no solamente los comentarios, sino los llamados Discursos) influencias platónicas, y hasta estoicas y cínicas —estas últimas procedentes de Dion Crisóstomo— junto a las aristotélicas. Puede, pues, considerarse a Temistio como un filósofo ecléctico, con tendencia a unir el platonismo con el aristotelismo —frecuentemente con predominio del primero— en la metafísica e inclinación a unir varías teorías platónico-aristotélicas y estoico-cínicas en la ética. Los comentarios de Temistio influyeron mucho en otros comentarios medievales, incluyendo algunos de filósofos bizantinos, como Psellos, por la aclaración que introdujo en muchos pasajes oscuros del Estagirita y por la división y subdivisión de los temas aristotélicos.

Edición de obras completas: *Opera omnia,* incluyendo *Paraphrases in Arist.* y *Orationes,* por V. Trincavellus, Venet., 1534" (hay, además, en esta edición los tratados de Alejandro de Afrodisia sobre el alma y sobre el destino). Edición de los comentarios: *Themistii paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt,* por L. Spengel, 1866, y en los *Commentaria* citados en ARISTOTELISMO, V, 1 (1900), V, 2 (1900), V, 3 (1899), V, 4 (1902), V, 5 (1903). Cfr. también V, 6 (1903) y XXIII, 3 (1884). Hay muchas ediciones separadas de las *Orationes:* 1613, 1618, 1684, 1832; ed. crítica, Huber Kesters, 1959. Edición del discurso titulado *Sobre la virtud,* Περὶ ἀρετῆς, por J. Gildemeister y F. Bücheler, *Rheinisches Muséum,* XXVII (1872), 438-62. — Ed. crítica de la trad. latina por Guillermo de Moerbeke del comentario de Temistio sobre el tratado del alma de Aristóteles, por G. Verbeke, 1957. — Véase E. Baret, *De Themistio philosophista et apud imperatores oratore,* 1853. — L. Méridier, *Le philosophe Thémistius devant l'opinion de ses contemporains,* 1906 (tesis). — G. Pohlschmidt, *Quaestiones Themistianae,* 1908 (Dis.). — H. Scholz, *De temporibus librorum Themistii,* 1911 (Dis.). — E. de Strycker, "Themistios' getuigenis over de exoterische en akroamatische werken van Aristóteles", *Philologische Studien, VII* (1935-1936), 100-21. — O. Ballériaux, *Thémistius. Son interprétation de la noétique aristotélicienne* (Dis. manuscrita en la Biblioteca de la Universidad de Lieja, 1941). — Íd., íd., *D'Aristote à Thémistius. Contribution à une histoire de la noétique d'après Aristote* (tesis inédita, Lieja, 1943).

TEMPERAMENTO. Véase CARÁCTER, TIPO.

TEMPLE. El temple de ánimo equivale al estado afectivo o emotivo por el cual un individuo se siente de una forma determinada frente a sí mismo y frente al mundo. Aunque el temple de ánimo se altera con frecuencia, pueden existir determinadas disposiciones fisiológicas, psicológicas o espirituales por las cuales tenga lugar una cierta constancia de un temple de ánimo y, con ello, una modificación de la forma individual de la concepción del mundo. Para Heidegger, el temple de ánimo o tonalidad afectiva *(Stimmung)* es aquel estado anterior a lo fisiológico y a lo psicológico, en que la Existencia se encuentra "en determinado estado" en medio de las cosas, de tal manera que el temple imprime en todas las afecciones una cierta "tonalidad". El temple de ánimo es el "modo de ser" de la Existencia en que nos es revelado el ente (por ejemplo, en el aburrimiento profundo) o la nada misma (por ejemplo, en la angustia). Por eso Heidegger habla de la Existencia como temple, indicando que "lo que *ontológicamente* queremos indicar con el nombre de temple, es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el temple de ánimo" *(Sein und Zeit,* 1927, S 29). Pero el examen de este temple es anterior a toda psicología de los temples de ánimo, pues antes de toda psicología debe examinarse el temple, según dicho autor, desde el punto de vista existencial y en su propia estructura.

Por lo dicho anteriormente se ve que la noción de temple puede ser interpretada de diversas maneras. Una —la más naturalista— en un sentido fisiológico, como resultante de los cambios de constitución, combinados en la mayor parte de los casos con condiciones externas de carácter físico (clima, posición corporal, etc.). Otra —de carácter más propiamente psicológico— como resultante de dis-

posiciones anímicas de índole "total", susceptibles de dar una cierta tonalidad a cualesquiera actividades psíquicas, desde las sensoriales hasta las intelectuales y volitivas. Otra —de naturaleza existencial— cuyo ejemplo más patente hemos encontrado en la citada concepción de Heidegger. Para evitar confusiones es conveniente indicar siempre en qué sentido se emplea 'temple', y elegir ocasionalmente varias expresiones que puedan precisar su significación. Entre estas expresiones están 'tonalidad afectiva', 'estado de ánimo' y 'talante'. Este último término es muy apropiado para indicar una disposición total — que afecta a todas las esferas citadas y que puede, por lo tanto, entenderse como una noción más completa de lo que hemos llamado *temple.* El vocablo 'talante' ha sido propuesto por José Luis L. Aranguren, el cual ha elaborado una teoría general del talante como prefacio a una investigación sobre el talante religioso, y en particular sobre la diferencia entre el talante religioso católico y el protestante. Según Aranguren (Cfr. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* 1952), el talante puede figurar —o desfigurar— las cosas. Cada ejercitación determinada en la vida humana, y aun cada uno de los modos de ejercitación, necesita un adecuado talante. No sólo esto. Hay, según el citado autor, una jerarquía gnoseológica de los estados de ánimo o disposiciones anímicas que revela las diversas posibilidades que tienen los varios talantes de descubrirnos caras de la realidad. El talante no es, empero, un horizonte que encierra herméticamente al sujeto por él poseído. Casi podría decirse lo contrario: por medio del talante es posible una penetración (del sujeto en la realidad y de un sujeto en otros) que sin él se haría, si no imposible, mucho más difícil. No hay que creer, empero, que esta penetración es suficiente: al "talante desnudo", equiparable a un mero estado de ánimo espontáneo y preracional, se sobrepone (como indica Aranguren aprovechando en este punto indicaciones proporcionadas por O. F. Bollnow en su obra Das *Wesen der Stimmungen,* 1941, 2ª ed., 1943 [3ª, 1956]), un "talante informado y ordenado, penetrado de logos". Este talante informado es la *actitud.* Mas junto a la distinción entre talante y actitud hay que introducir la distinción entre ambos y un estado de ánimo profundo y fundamental. "Hay, pues, y por de pronto —escribe Aranguren—, una jerarquía de estados de ánimo que se deja reducir a la *autenticidad* y a la *profundidad;* mi temple anímico fundamental, aquel *desde* el que vivo y *del* que vivo —o me desvivo— es el que, por bajo de los pasajeros humores, importa y decide." Este temple —o "talante fundamental"— es positivamente, según Aranguren, el religioso (o, negativamente, el irreligioso) *(op. cit.,* pág. 22). Esto no significa — según aclaraciones posteriores de dicho autor (Cfr. *El protestantismo y la moral,* 1954, Sección II, i) que el talante sea lo mismo que el estar fundamentalmente en la realidad; se trata más bien del modo de enfrentarse con la realidad. "Este hábito emocional de carácter entitativo o cuasientitativo, este *qualis est unusquisque* que determina o al menos condiciona su modo de enfrentarse con la realidad es lo que llamo *talante."* O bien: "Y probablemente el talante no es fundamentalmente sino la apertura *inteligible* [subrayamos nosotros] a la propia realidad interior, al 'tono vital' y a su temperamento peculiar a la realidad exterior... Lo que biológicamente aparece como tono vital o, si se quiere, temperamento, es, en cuanto anímicamente vivido, talante."

El vocablo 'temple' puede usarse también en el significado de 'armonía', especialmente como "armonía cósmica"; en este caso el temple es la disposición armónica de las partes entre sí. Para un estudio de esta significación, y otras similares, véase Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interprétation of the Word 'Stimmung',* 1963.

Puede usarse también 'temple' para traducir el término alemán *Gesinnung* en el sentido que le ha dado Max Scheler desde su primer libro (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899 [Dis.]) hasta *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). Por lo común se traduce *Gesinnung* por 'intención', pero en Scheler *Gesinnung* designa no solamente la decisión voluntaria y consciente de ejecutar una acción con sentido moral, sino también la elección (preferencia o repugnancia) de valores y conocimiento de éstos por medio de una intuición emocional. Todos estos componentes constituyen la *Gesinnung* o temple, el cual resulta ser entonces una disposición que se manifiesta por medio de características psicológicas, pero que no se reduce a datos psicológicos o psicofisiológicos. El temple es en este caso el foco personal del que se deriva la conducta moral, foco que puede modificarse en el curso de la vida y que puede alterarse a veces radicalmente por medio de una conversión (v.). El temple en el sentido scheleriano posee algunos rasgos "existenciales", pero no equivale al *Stimmung* heideggeriano. Como indica Maurice Dupuy *(La philosophie de Max Scheler* [1959], vol. I, pág. 22), el temple se va revelando en el curso de la "historia" de la persona. Es algo constante y permanente, pero a la vez algo que se constituye creadoramente.

TENER. Aristóteles estudia el término 'tener' (ἔχειν) en Cat. 15, 15 b 16-32 y en *Met.* Δ, 23, 1023 a 8-25. En *Cat.* Aristóteles estudia ἔχειν como uno de los ulteriormente llamados "post-predicamentos" (VÉASE). Dice a este respecto que el "tener" se toma en diversas acepciones: (1) Como estado o disposición (véase HÁBITO), en el sentido de tener o poseer una ciencia o una virtud; (2) Como cantidad, en el sentido de decir que se tiene tal o cual magnitud; (3) Como lo que rodea o con-tiene un cuerpo; (4) Como lo que está en una parte del cuerpo (el anillo en la mano); (5) Como una parte misma del cuerpo (así, la mano o el pie); (6) Como lo que está tenido o contenido en un vaso. Tener se dice asimismo en el sentido de la posesión de algo, como cuando un hombre "tiene una mujer". En *Met.* Aristóteles enuncia los distintos sentidos de ἔχειν de acuerdo con la siguiente tabla: (a) Tener es conducir algo de acuerdo con su propia naturaleza; (b) Es aquello en que se encuentra una cosa, al modo como el cuerpo "tiene" una enfermedad; (c) Tener se entiende asimismo como el continente con relación al contenido: el recipiente "tiene" o "contiene" el líquido; el todo "tiene" o "contiene" las partes. El tener es también para Aristóteles el retener

o el sostener, al modo como se impide que algo caiga o se desmorone. Podría decirse que el tener se distingue del ser en tanto que acto en el cual el ser es captado. Esta captura del ser requiere que algo que es, el sujeto, llegue a ser consciente de sí mismo y de su contraposición con los objetos; sólo de este modo podrá este "algo que es" y que es, por lo pronto, objeto, convertirse en sujeto, es decir, un sujeto que "tiene" a todos los demás objetos y que se "tiene" a sí mismo. En tal caso, el tener sería inclusive una forma consciente del ser. Los escolásticos estudiaron igualmente el tener como postpredicamento bajo la expresión del *modus habendi*. Su más precisa definición es la de una razón determinada por medio de la cual una cosa está o inhiere en otra. Este *modus* del tener puede ser por inhesión, por continencia o manera de contener, por posesión, por relación y por yuxtaposición.

La noción del "tener" ha sido asimismo dilucidada en la filosofía contemporánea. Ello ha ocurrido sobre todo explícitamente en los sentidos siguientes. Desde un punto de vista metafísico, Günther Stern ha considerado que el "tener" es aquel único modo de "existir" que permite fundar una metafísica completa, es decir, una metafísica que no quede detenida en el ser del mundo interior ni limitada al puro ser del mundo exterior, sino que permita pasar del primero al segundo, de la Naturaleza al espíritu (Cfr. *Ueber das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, 1928, Cap. IV). El tener se manifiesta, por ejemplo, en nuestro "tener un cuerpo", grado primario de una posesión que se va extendiendo hasta la realidad de la "Naturaleza", en una especie de desarrollo del concepto de la "analogía del tener" de la cual la analogía del ser sería únicamente una de sus manifestaciones. También desde un punto de vista metafísico distingue Gabriel Marcel entre lo que tengo y lo que soy. Esta distinción, dice Marcel, es muy difícil de expresar en forma conceptual. En principio no puede tenerse sino lo que es exterior a uno. De modo que, también en principio, parece que lo único que se pueda tener son cosas o algo entendido por analogía con las cosas. Sin embargo, la exterioridad de la cosa tenida no es absoluta, pues lo que tengo se agrega a mí. El tener sería en este caso el aspecto transmisible del ser. De esto pasó Marcel a un análisis en el cual el tener aparece bajo dos modos —la posesión y la implicación— y a un concepto ontológico-constitutivo del tener como el "tener para sí, el guardar para sí, el disimular" *(Recherches philosophiques*, III [1933-1934], pág. 63). Por su lado, Jean-Paul Sartre ha elaborado una fenomenología del tener en la cual se examinan las diferentes formas de "mis posesiones" en relación con el ser y el hacer: así, las cuestiones que se relacionan con "mi lugar", "mi cuerpo", "mi pasado", "mi posición", "mi relación fundamental con el otro" (Cfr. *L'Être et le Néant* [1943], págs. 570 y sigs.). Desde el punto de vista gnoseológico, en cambio, Nicolai Hartmann señala la conveniencia de distinguir entre el tener y el aprehender. Aquello que los distingue no es precisamente la trascendencia entendida como una capa distinta de los estados del "yo", pues en este caso lo tenido y lo aprehendido serían inseparables por no ser ninguno de ellos tales estados. Pero si se entiende la trascendencia gnoseológicamente, lo "tenido" no es trascendente, es decir, no es ningún "ser en sí aprehendido". El tener no es para Hartmann una imagen que corresponda a la relación cognoscitiva, pues se tienen representaciones y pensamientos, pero no objetos. En cambio, se "aprehenden" objetos, pero no representaciones de objetos. "La diferencia entre el tener *(Haben)* y el aprehender (*Erfassen*)", concluye Hartmann, "designa plásticamente el límite fronterizo del auténtico acto cognoscitivo con respecto a los actos intencionales de otra especie. La intención cognoscitiva trasciende no sólo la esfera de los estados del yo, sino también la de lo objetivo meramente intencional, esto es, de lo que es sólo para mí y penetra en lo en sí, lo cual no corresponde a toda intención del tipo del tener" (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2* edición, 1925, pág. 115).

TENSIÓN. La noción de tensión (τόνος) era fundamental en el estoicismo, especialmente en el estoicismo antiguo. De un modo general se concebía la tensión como un principio de unificación de lo disperso, por analogía con el "principio" que mantiene la vida de los seres orgánicos, los cuales pierden al mork su "tensión" particular. A base de esta concepción general, la interpretación del significado de τόνος difería según los autores. Así, por ejemplo, Zenón insistía en el carácter unificante de la tensión, la cual se convertía en la unidad de las distintas partes de que se compone una realidad; Crisipo consideraba la tensión como una forma especial de movimiento (un doble movimiento, del centro a la periferia, por medio del cual se manifestaba la vida, y de la periferia al centro, por medio del cual se equilibraba la tendencia a la dispersión); Cleantes estimaba que la tensión era la fuerza propulsora del fuego. La tensión podía ser particular de una entidad, o general y correspondiente al universo entero. En este último caso la tensión fue equiparada a veces (por ejemplo, por Posidonio) a la simpatía (VÉASE) universal.

Véase R. H. Hack, "La sintesi stoica. I. Tonos", *Ricerche religiose* (1925), págs. 505-13. Textos relativos al concepto de tensión recopilados en von Arnim, *Stoicorum vetera fragmenta*, II, 439-62. — Cleto Carbonara, *L'irrazionale in filosofia*, 1958 (mim.), Cap. IV ("Il concetto di 'tensione'").

TEODICEA. En 1710 Leibniz publicó una obra —parte de la cual parece haber sido escrita catorce años antes— titulada *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Esta obra se compone de un "Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison", de tres largos capítulos conteniendo una exposición sistemática de las ideas y los argumentos del autor y de varios apéndices: "Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme", "Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard" y "Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre". Este último libro es el de King titulado *De origine mali* y publicado en Londres en 1702. Junto con la teodicea publicó Leibniz, un resumen latino titulado *Causa Dei asserta per iustitiam eius perfectionibus cunctisque actionibus conciliatum* (Amsterdam, 1710). Las ideas de Leibniz al respecto fueron desarrolladas luego en

la correspondencia que cruzó con Nicolas Remond (1713-1716) y con el Padre jesuita des Bosses.

Con la obra en cuestión Leibniz propuso el nombre *theodicée (teodicea)* para designar toda investigación destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios. Este tipo de investigación es muy antiguo, pues como hemos visto con detalle en el artículo sobre la noción del mal, gran número de filósofos se han esforzado desde la Antigüedad por llevar a cabo lo que Leibniz entendía por 'teodicea'. Pero mientras antes de Leibniz se trató del análisis —e intento de solución— de un problema, desde el citado filósofo la investigación en cuestión tendió a convertirse en una disciplina filosófica. Algunos autores consideraron que esta disciplina constituye una parte de la teología: la llamada *teología natural.* Así sucedió con Wolff, el cual incluyó los temas de la teodicea en su *Theologia naturalis methodo scientia pertracta* (2 vols., 1736-1737), siguiendo en parte lo ya tratado en los *Vernünftliche Gedanken von Cott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch aller Dirigen überhaupt* (1719, 5ª ed., 1732). Otros autores se opusieron a las opiniones de la llamada "escuela de Lebniz-Wolff" sobre el problema, utilizando el vocablo 'teodicea' en sus refutaciones; así ocurre con el escrito de Kant "sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea", "Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicée", publicado en el número de setiembre de 1791 del *Berliner Monatschrift.* En los siglos XIX y XX el nombre 'teodicea' ha sido adoptado como designación de una disciplina especial dentro de la teología (natural) por muchos autores de tendencia neoescolástica.

En la bibliografía indicaremos varias obras sobre los problemas planteados por la teodicea, pero debe tenerse presente que la mayor parte de ellas se refieren también (o exclusivamente) al problema del mal y no sólo a la cuestión del uso de un nombre para designar los intentos de justificación de (la bondad de) Dios.

Sobre el problema de la teodicea: E. L. Fischer, *Das Problem des Uebels und die Theodizee,* 1883. — G. Kathov, *Untersuchungen zur Wert théorie und Theodizee,* 1937. — Sociología y teodicea: G. Richard, *Sociologie et theodicée. Leur conflict et leur accord,* s/f. (1949). — Estas obras se refieren asimismo a problemas históricos, pero indicamos a continuación algunos trabajos que tratan más particularmente del problema de la teodicea en varios períodos, autores y corrientes; estos trabajos deben completarse, por lo demás, con algunos de los mencionados en la bibliografía de MAL (parte de los cuales también reproducimos aquí). Obra histórico-general-sistemática: J. J. Poortman, *De theodicée, het continuïteitsbeginsel en de Grondparadox,* 1951 (monografía). — Obra histórica general: F. Billicsich, Das *Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes,* 1936. T. I (titulado Das *Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes,* 1936, que abarca de Platón a Santo Tomás); T. II (con el título general, va de Eckhart a Hegel, 1952; se anuncia T. III, de Hegel a la época actual). — Teodicea y concepto del mal en autores griegos: J. Simón, *Études sur la theodicée de Platon et d'Aristote,* 1839. — P. R. E. Günther, *Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus,* 1906 (Dis.). — En la teologia judía medieval: H. Goitein, *Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie über die Behandlungen der Theodizee in derselben bis auf Maimonides,* 1890. — Jehuda Ehrlich, *Das Problem der Theodizee in der jüdischen Philosophie des Mittelalters,* 1936 (Dis.). — En los siglos XVII y XVIII (con particular referencia a Leibniz en la mayor parte de las obras): A. Thônes, *Die philosophischen Lehren in Leibnizens Theodizee,* 1908 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 28]. — J. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller,* 1909 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 13). — R. Wegener, Das *Problem der Theodicée in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrh.,* 1909. — K. Wollf, Das *Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18 Jahrh.,* 1909. — íd., íd., *Schillers Theodizee,* 1909. — O. Lempp, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des XVIII Jahrhunderts,* 1910. — Hans Lindau, *Die Theodizee im 18. Jahrh. Entwicklungsstufen des Problems vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus,* 1911. — G. Stieler, *Leibniz und Malebranche und das Theodizeeproblem,* 1930. — Roger Labrousse, *En torno a la teodicea,* 1945. — G. Grua, *Jurisprudence universelle et theodicée selon Leibniz,* 1953. — Íd., íd., *La justice humaine selon Leibniz,* 1956. — Información sobre el asunto se halla también en A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea,* 1936.

TEODORICO DE CHARTRES. Véase THIERRY DE CHARTRES.

TEODORICO DE FREIBERG. Véase DIETRICH DE FREIBERT. Además de la bibliografía allí citada: William A. Wallace, O. P., *The Scientific Methodology of Theodoric de Freiberg. A Case Study of the Relationship between Science and Philosophy,* 1959 [Studia Friburgensia, N. S., 26].

TEODORO DE ASINE (*fl.* 300), neoplatónico de la Escuela de Siria (VÉASE), fue discípulo de Porfirio, pero se inclinó luego al sistema de Jámblico, cuyo método tricotómico desarrolló considerablemente por medio de la dialéctica, con lo cual se aproximó en parte al sistema posteriormente elaborado por Proclo. Éste da cuenta de las opiniones de Teodoro en su comentario al *Timeo* y a la *República,* así como en la *Teología de Platón.* Teodoro de Asine. dividió la Inteligencia en una tríada de subhipóstasis: lo Inteligible, lo Intelectual y lo Demiúrgico, y cada una de estas subhipóstasis en otras tríadas. Los elementos de cada tríada, además, se corresponden, según Teodoro, con los de las tríadas subordinadas. Teodoro desarrolló estas doctrinas por medio de comentarios a Platón —especialmente al *Timeo*—, comentarios que fueron aprovechados por Proclo.

Además de Proclo, reseñaron las doctrinas de Teodoro, Ammonio y Olimpiodoro. Véase la edición de E. Diehl, *in Proclii Diadochi in Platonis Timaeum commentaria,* 3 vols., 1903-1906.

TEODORO EL ATEO (siglo IV después de J. C.), discípulo de Aniceris y uno de los más destacados cirenaicos (VÉASE), escribió un libro titulado *Sobre los dioses* que, según Diógenes Laercio (II, 97), proporcionó mucho material a lo que Epicuro escribió sobre el mismo tema y fue la causa de que se le desterrara de Atenas. En efecto, Teodoro no solamente negaba la existencia de los dioses de la Ciudad, sino también, como indica Cicerón *(de nat. deorum,* I, I, 2), toda noción de la divinidad. Como la mayor parte de los cirenaicos, Teodoro consideró la

TEO TEO

alegría (producida por la sabiduría) como el mayor de los bienes, y la tristeza (engendrada por la locura) como el mayor de los males. Dicha alegría, sin embargo, no debía ser considerada, a su entender, como una sensación momentánea, sino como una sensación duradera. Teodoro declaró que el placer y el dolor son indiferentes, que el mundo es la patria del hombre y que, por consiguiente, nadie debe sacrificarse por su Ciudad.

TEOFRASTO (*ca.* 372-288 antes de J. C.), nac. en Ereso (Lesbos), discípulo de Aristóteles, fue escolarca del Liceo (VÉASE) como sucesor del Estagirita desde 322/321 hasta su muerte. Teofrasto fue considerado durante muchos siglos como un simple discípulo de Aristóteles — un discípulo que difirió de su maestro en algunos puntos, principalmente de metafísica, y que prosiguió la tradición investigadora y compiladora del Liceo en un sentido preponderantemente naturalista. Era conocido especialmente por su obra titulada *Caracteres éticos*, que influyó grandemente sobre posteriores clasificaciones de caracteres y tipos psicológicos (v.), y que fue renovada por La Bruyère en *Les caractères de Théophraste* y *Les caractères ou moeurs de ce siècle* (1688). Esta simple imagen se ha complicado considerablemente, de modo que toda exposición de la obra de Teofrasto en el momento presente debe considerarse como provisional. En efecto, por un lado se ha mostrado que en la esfera de la lógica su contribución fue mucho mayor de lo que solía imaginarse. I. M. Bochenski ha mostrado que Teofrasto debe ser considerado como uno de los grandes lógicos de la época, no sólo por la composición de un "vasto sistema de lógica", basado en las ideas aristotélicas, sino también por varios descubrimientos. Entre ellos se cuenta la introducción de la doble cuantificación, el desarrollo de varios teoremas para la lógica proposicional, el desarrollo de la lógica modal (con cambios importantes respecto a la teoría modal aristotélica), el desarrollo de la doctrina de los silogismos hipotéticos y, en general, toda una serie de análisis en los cuales la lógica toma una dirección formalista y permite considerar a Teofrasto como un eslabón entre la lógica aristotélica y la estoica. Por otro lado, se ha indicado que la contribución de Teofrasto al *Corpus aristotelicum* puede ser mucho mayor de lo que se había sospechado. Sin llegar a adherirse a la tesis extremada de Zürcher, el cual atribuye a Teofrasto la composición directa de una parte sustancial del citado *Corpus*, hay motivos para suponer que el discípulo de Aristóteles fue algo más que un hábil compilador. En vista de esto no puede ni siquiera afirmarse que Teofrasto "naturalizó" e "inmanentizó" a Aristóteles, ya que el "naturalismo" del último Aristóteles puede muy bien deberse directamente a Teofrasto. Pero no puede tampoco declararse que se separó considerablemente de Aristóteles, en vista de la imprecisa línea divisoria existente entre ambos.

En la lista de títulos de obras de Teofrasto dada por Diógenes Laercio aparece la multiplicidad de intereses del filósofo: lógica, moral, política, botánica, geología, física, historia de las opiniones (de los físicos), caracterología, metafísica, psicología. De esta extensa obra solamente nos quedan dos escritos de botánica sobre las causas de las plantas, Περὶ φυτῶν αἰτιῶν, y descripción de las plantas, varios breves tratados de ciencia natural, los mencionados Ἠθικοὶ χαρακτῆρες, una parte de la metafísica, fragmentos de sus Opiniones de los físicos, Φυσικῶν δόξα fragmentos de meteorología, fragmentos de un tratado sobre la sensación, fragmentos de un tratado sobre los animales y algunos otros. En ciertos casos es difícil distinguir entre lo que corresponde a Teofrasto y lo que fue aportado por Eudemo. Merece particular mención el análisis realizado por Teofrasto sobre el concepto de *Nous* (VÉASE), como parte superior y divina del hombre, y su crítica de varios puntos de la metafísica aristotélica, la cual muestra, según Teofrasto, algunas contradicciones. Una parte de la obra de Teofrasto está dedicada a polemizar contra las concepciones cosmológicas estoicas en defensa de las peripatéticas. Así, Teofrasto defendió la doctrina peripatética de la eternidad del mundo contra la teoría estoica de los ciclos cósmicos o eterno (VÉASE) retorno.

La primera edición de obras de Teofrasto fue la incluida en la edición de Aristóteles de Venecia 1495-1498. Otras ediciones: J. Gottlob Schneider (Leipzig, 1818-1821) y la todavía usada edición de F. Wimmer (*Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia*: Breslau, 1842; Leipzig, 1854; París, 1866, etc.). Hay ediciones separadas de varios escritos; entre las últimas figura la de la metafísica (o sea de la parte de la metafísica conservada que contiene las aporías metafísicas) por W. D. Ross y F. H. Fobes (Oxford, 1929), la *Historia plantarum, de odoribus, de signis*, etc., por A. F. Hort (Londres, 1916), el *De igne*, por A. Gercke (Greifswald, 1896). De las ediciones de los *Caracteres* mencionamos las de Dübner (París, 1840); Sociedad Filológica de Leipzig (Leipzig, 1897); J. M. Fraenkeí y P. Groeneboom, Jr. (Groninga, 1901); J. M. Edmonds y G. E. Austen (Londres, 1904); G. Pasquali (1919); O. Immisch (1923); O. Navarre (1924), y sobre todo, la de H. Diels, con índice (Oxford, 1910). Ed. bilingüe de los *Caracteres*, con trad. y notas por M. Fernández Galiano, 1956. Además de las investigaciones filológicas e histórico-filológicas de Diels, Usener, Dümmler, H. von Arnim, O. Regenbogen, F. Firlmeier y otros autores, así como del libro de E. Reitzenstein, *Theophrast bei Epikur und Lukrez* (1924), véase, para el aspecto más propiamente filosófico, G. M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Arisiotle*, 1917, reimp., 1962. — O. Regenbogen, *Theophrastos von Eresos*, 1940, E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, 1954 y (para la lógica) el libro de I. M. Bochenski, *La logique de Théophraste*, 1947 [Collectanea Friburgensia, 32].

TEOLOGÍA. La ciencia absolutamente primera, dice Aristóteles, tiene por objeto los seres a la vez separados e inmóviles, y como si lo divino está presente en alguna parte lo está, según el Estagirita, en estas naturalezas, la teología o filosofía teológica resulta ser la más elevada entre todas las ciencias elevadas, es decir, entre todas las ciencias teóricas. La teología trata, según la definición tradicional, de Dios, de su existencia, naturaleza y atributos, así como de su relación con el mundo: es, en suma, un *sermo de Deo*. Ahora bien, la teología no es entendida, ni siquiera dentro de lo que podríamos llamar la tradición, de una misma y única manera. En otros términos, la expresión *sermo de Deo* posee un significado distinto según las bases de tal *sermo*. Ya muy pronto se distinguió, para usar los conocidos tér-

minos del Pseudo-Dionisio, entre una teología afirmativa, καταφατική, y una teología negativa, ἀποφατική. Mientras la primera es un efectivo decir, la segunda, en cambio, se hace posible por medio de un silenciar. En efecto, la teología negativa subraya siempre el hecho de la inefabilidad en principio de Dios en tanto que "ser" que está más allá de todo ser. En vista de ello, muchos autores ponen de relieve que la teología negativa olvida el sentido analógico en que puede hablarse acerca de Dios y se atiene a un concepto demasiado "remoto" de Él. Por eso algunos han estimado que el nombre propio de la teología negativa es la teología mística, la cual, según Fray Francisco de Osuna, "no tiene conversación en conocimiento de letras, ni tiene necesidad de tal escuela, que puede ser dicha de entendimiento", sino que se busca "en la escuela de la afección por vehemente ejercicio de virtudes", por lo cual "la teología mística, aunque sea suprema y perfectísima noticia, puede, empero, ser habida de cualquier fiel, aunque sea mujercilla". No obstante la presencia del término 'noticia', que supone algún modo de saber, la teología negativa y la teología mística se parecen, como es obvio, menos al saber que a la actividad o mejor dicho, son el resultado de una entrega completa del alma a Dios por medio de la cual se supone que Dios se hace presente al hombre. La teología positiva, en cambio, es siempre un *sermo* y se compone de proposiciones acerca de Dios. Ello no significa que la expresión 'teología positiva' se entienda siempre de la misma manera. Es habitual distinguir entre dos clases de teología como *sermo de Deo*: la teología natural y la teología revelada. La teología revelada es dirigida por la "luz de la fe", que constituye el supremo criterio de cualquier ulterior dilucidación racional. La teología natural, en cambio, más propia del filósofo que del teólogo, tiene como criterio la "luz de la razón". En último término, la teología natural es un saber de Dios a base del conocimiento del mundo; por eso se dice a veces que la teología natural puede conocer "sin fe", en tanto que se considera imposible tal conocimiento sin fe en el caso de la teología revelada.

La cuestión acerca de la naturaleza del saber teológico ha dado lugar en todas las épocas a enconados debates no sólo entre los teólogos y los antiteólogos, sino también dentro del campo mismo de la teología. Estos debates se desarrollaron sobre todo en el curso de la Edad Media cuando, tras la hegemonía de la teología natural de la última época griega, la teología revelada del cristianismo planteó el problema de la "oposición" entre la verdad transmitida y el saber racional-natural sobre Dios. Muchas posiciones fueron adoptadas en la época y se han transmitido hasta nuestros días. Mencionaremos algunas de las más significadas.

Ciertos autores consideran que no puede hablarse simplemente de teología, sin calificaciones, y que ciertos problemas que se suscitan en la teología natural no aparecen en la teología revelada o viceversa. Otros indican que hay una cierta "jerarquía" en el saber teológico, que va desde la teología natural, basada en el conocimiento y dependiendo en gran parte de las condiciones de la existencia humana, hasta la teología mística, que subordina el conocimiento a la "eficacia" y escapa a las citadas condiciones de dependencia. Otros toman el vocablo 'teología' en un sentido general de *sermo* sobre Dios y se proponen examinar sus relaciones (o falta de relaciones) con el conocimiento puramente racional —o que se supone puramente racional— propio de la filosofía. Dentro de este último marco hay varias posibilidades: hacer depender enteramente la filosofía de la teología, subrayar que lo que se diga en teología debe subordinarse a lo que se descubre en filosofía, o bien declarar que teología y filosofía no son incompatibles con tal que esta última siga el recto camino. Lo último es lo propio del tomismo —y de buena parte del pensamiento católico—; en él se sigue la norma de que la fe realmente viva exige la inteligencia y de que la teología es efectivamente una *scientia* — la *scientia fidei*. La fe sin razón carece de plenitud; la razón sin fe y abandonada a sus propias fuerzas se extravía. Teología y filosofía se mantienen, pues, en equilibrio, aunque sea un equilibrio dinámico en el curso del cual la teología plantea problemas que la filosofía se ve obligada a resolver y esta última suscita cuestiones que obligan a la teología a cobrar conciencia de sus propios temas.

Precedida por posiciones anteriores ha aparecido en nuestra época como un nuevo intento de solución la llamada teología dialéctica o teología de la crisis, esbozada por Kierkegaard y elaborada, entre otros, por Barth, Gogarten y Brunner. Esta teología defiende la separación absoluta entre el mundo y Dios, entre lo finito y lo infinito, la religión del "apartamiento", la distancia, infranqueable por el hombre, entre lo temporal y lo eterno. Semejante distancia puede ser franqueada únicamente con el auxilio de Dios y por ello la teología dialéctica no rechaza en el fondo la razón cuando reconoce que ésta procede de Dios mismo, el cual, como realidad superior e infinita, puede también hacer del hombre un ser que tiene la facultad de teologizar, de "decir de la divinidad". De ahí que la hipótesis esencial, el "axioma" de esta teología sea, como dice Karl Bart, la revelación, y de ahí también que la teología no puede "justificarse a sí misma" o limitar su "campo" en un sentido análogo al de otras ciencias. La teología tendría entonces, de acuerdo con Barth, las siguientes características: 1. No podría seleccionar por sí misma la verdad que debe imperar en la Iglesia, sino lo contrario: la verdad sería elegida por ser *ya* válida. 2. No sería una rama y una aplicación de una ciencia histórica, dominada por el positivismo, por el idealismo o por cualquier otra teoría filosófica, aun cuando sus fuentes originales y sus documentos fuesen monumentos de la historia humana. 3. No podría aparecer como una exigencia de verdad o una filosofía de verdad general, ya que la verdad "mundana" es por principio limitada. 4. No sería reconciliación del hombre con Dios ni ninguna de las vías —eclesiásticas o sacramentales— de tal "reconciliación", sino servicio a la Palabra de Dios. Características cuya negatividad subraya todavía más el carácter crítico y dialéctico del saber teológico y el hecho de que este saber sea concebido, en última instancia, como una "práctica" más bien que como una "dogmática".

Introducción a la teología: F. A. M. Horvath, *Syntesis theologiae fundamentalis*, 1947. — Charles Journet,

Introduction à la théologie, 1947. — P.-A. Liegé, A.-M. Dubarle, D. Dubarle, A. M. Henri, A.-D. Sertillanges, M.-D. Cheny, B. Olivier, M. Mellet *et al.* (de la O. PP.), *Initation théologique* (4 vols. I, 3ª ed., 1955; II, 3ª ed., 1955; III, 2ª ed., 1955; IV, 2ª ed., 1956). — A. N. Prior, J. C. C. Smart, J. N. Findlay *et al.*, *New Essays in Philosophical Theology*, 1925, ed. A. Flew y A. MacIntyre, 1955. — Crisis de la teología: C. Kuhlmann, *Die Théologie am Scheidewege*, 1935. — Relación entre teología y filosofía: F. Picavet, *Histoire ¿Les rapports de la théologie et de la philosophie*, 1889. — T. H. Stirling, *Philosophy and Theology*, 1890 [Gifford Lectures]. — É. Gilson, *Le philosophe et la théologie* (trad. esp.: *El filósofo y la teología*, 1962). (Véase también la bibliografía del artículo FE.) — Teología dialéctica: Heinrich Emil Brunner, *The Theology of Crisis*, 1935. — Theodor Siegfried, Dos *Wort und die Existenz* (I. *Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Théologie. IL. Die Théologie der Existenz bei F. Gogarten und Rudolf Bultmann.* III. *Autorität und Freiheit*), 1933. — W. Koepp, *Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Théologie*, 1930 (véase también la bibliografía del artículo BARTH [KARL]). — Teología natural: Ángel González Alvarez, *Teología natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser*, 1949. — Método en teología: Georges Berguer, *L'application de la méthode scientifique à la théologie*, 1903 (tesis). — Historia de la teología. General: F. Cayré, *Précis de Patrologie et d'Histoire de la Théologie*, 8 vols. — Martin Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Vaterzeit*, 1933 (trad. esp.: *Historia de la teología católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días*, 1940). — Teología griega: E. Caird, *Evolution of Theology in the Greek Philosophers* [Gifford Lectures, 1900-1901 y 1901-1902], 2 volúmenes, 1904. — Werner Taeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947 [Gifford Lectures, 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — Teología musulmana: Max Horten, *Die philosophischen Problème der spekulativen Theologen im Islam*, 1910. — Íd., íd., *Die philosophischen Système der spekulativen Theologen im Islam*, 1912. — Louis Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à ut théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, 1948. — Teología antigua y medieval: Clément C. J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, 1915. — M.-D. Chenu, O. P., "La théologie comme science au XIIIe siècle" (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, II [1927], págs. 31-71; 2ª ed. (en vol.), 1942; 3» ed., rev. y aum., 1957. — Íd., íd., *La théologie au XIIe siècle*, 1957. — A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, 1948. — F. J. Clemens, *De Scholasticorum sententia "philosophiam esse theologiae ancillam" commentatio*, s/a. — Teología en Santo Tomás: J. Bonnefoy, *La nature de la Théologie selon Saint Thomas d'Aquin*, 1939. — Teología moderna y contemporánea: Fr. H. Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Théologie seit Schleiermacher*, 1898. — E. Hocédez, S. J., *Histoire de la théologie au XIX siècle. I. Décadence et réveil de la théologie 1800-1831; II. Épanouissement de la théologie 1831-1870*, 1949. — Para la doctrina de la doble verdad respecto a la relación entre filosofía y teología, véase la bibliografía del artículo AVERROÍSMO. — Una historia de los conflictos entre la ciencia y la teología desde un punto de vista cientificista y antiteológico se halla en Andrew Dickson White, A *History of the Warfareof Science and Theology in Christendom*, 2 vols., 1920. — La más abundante información sobre los problemas históricos y sistemáticos de la teología católica se halla en el *Dictionnaire de Théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la Théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, dirigido por A. Vacant y E. Mangenot, continuado por E. Amann, con gran número de colaboradores [hasta ahora 29 vols., y ya casi enteramente publicado]. (Es importante también por la parte filosófica; se ha hecho referencia a varios artículos en diversas bibliografías de este Diccionario: AGUSTÍN [SAN], NOMINALISMO, SOBRENATURAL, etc.) — Para bibliografía véase: A *General Bibliography of Christian Theology, History and Apologetic* (Londres, 1948).

TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES. THEOLOGIA ARISTOTELIS.

TEONOMÍA. Véase AUTONOMÍA.

TEÓN DE ESMIRNA (siglo II, época del emperador Adriano) fue como Eudoro de Alejandría, un platónico ecléctico, que mezcló doctrinas de Platón (especialmente del último Platón y, sobre todo, el del *Timeo*) con otras neopitagóricas (probablemente procedentes de Moderato de Gades). Teón se consagró a la matemática y a la especulación matemático-metafísica, considerando las diversas ciencias que entonces formaban parte del conocimiento matemático —aritmética, geometría, estereométria, astronomía y música— como una de las cinco etapas en un proceso catártico que debía conducir a una especie de unión mística con Dios. Las otras cuatro etapas en sentido ascendente eran: el conocimiento de los principios filosóficos, el estudio de los inteligibles, la comprensión de las últimas bases del saber y, finalmente, la identificación con Dios, equivalente a esa "vida semejante a la de los dioses" de que había hablado Platón y que constituyó uno de los rasgos esenciales de varias formas del neoplatonismo.

Ediciones de textos: *Liber de astronomia*, ed. Th. M. Martin, Parisiis, 1849. — *Theonis Smirnae philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, rec. E. Hiller, Lipsiae, 1878 (otra ed., con trad. francesa, por J. Dupuis, Paris, 1892). — Véase P. Tannery, "Sur Théon de Smyrne" *Revue de philologie*, XVIII (1894), 145-52. — Ch. E. Ruelle, "Rapport sur une mission littéraire et philosophique en Espagne", *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3» sene, tomo 2 (1875), 497-627.

TEORÍA. El significado primario del vocablo 'teoría' es contemplación (VÉASE); lo que hemos dicho sobre ésta puede, pues, aplicarse a aquélla. Esto es válido especialmente cuando consideramos la teoría como una actividad humana y, por consiguiente, cuando usamos expresiones tales como 'vida teórica' y 'existencia teórica', contraponiéndolas a expresiones como Vida práctica' o Vida poética' ('productiva'). Podemos así definir la teoría como una visión inteligible o una contemplación racional

Ahora bien, el sentido que se da actualmente al término 'teoría' no equivale exactamente al de 'contemplación' aun en el caso de que comience por admitirse que no hay teoría sin la previa existencia de vida teórica. Hoy día, en efecto, teoría designa una construcción intelectual que aparece como resultado del trabajo filosófico o científico (o ambos). Esta construcción ha sido interpretada de muy diversas maneras, especialmente desde que los filósofos de la ciencia han analizado el problema de la naturaleza de las teorías científicas. A este problema han contribuido multitud de autores, pero sobre

todo epistemólogos, lógicos e historiadores de la ciencia. Especialmente destacadas han sido en este sentido las contribuciones de autores como Pierre Duhem, Émile Meyerson, V. F. Lenzen y Max Born. Pero, en rigor, pocos han sido los lógicos y los epistemólogos que no han tratado el problema. Las opiniones mantenidas han sido muy distintas. Para unos, la teoría es una descripción de la realidad (la cual puede ser o descripción de percepciones o descripción de datos de los sentidos). Para otros, la teoría es una verdadera explicación (v.) de los hechos. Para otros, es un simbolismo útil y cómodo. Unos han insistido en la función meramente manipuladora y operacional de la teoría; otros han declarado que la teoría se refiere a las cosas mismas. Varios autores han manifestado que el análisis de la naturaleza de la teoría plantea problemas epistemológicos, pero que éstos pueden ser soslayados sin daño excesivo para el análisis, el cual debe limitarse a describir la estructura de la teoría. Una reciente definición, la que ha dado R. B. Braithwaite en su obra *Scientific Explanation* (1953, pág. 22), es particularmente interesante al respecto, porque vemos en ella un intento de unificar diversos conceptos que otros autores examinan separadamente: "Una teoría científica es un sistema deductivo en el cual ciertas consecuencias observables se siguen de la conjunción de hechos observados con la serie de las hipótesis fundamentales del sistema." Aunque algunos autores puedan estar en desacuerdo respecto al postulado de la forma deductiva, es obvio que cuando una teoría alcanza su estado de perfección ofrece o tiende a ofrecer tal forma. Por lo demás, en la definición citada se tiene en cuenta que las consecuencias son observables (y, consiguientemente, comprobables o verificables) y además destaca el importante aspecto de las hipótesis del sistema teórico. La teoría no puede reducirse, como algunos pretenden, a la hipótesis (v.), pero es cierto que las hipótesis —en tanto que supuestos fundamentales— no pueden quedar excluidas de la construcción teórica.

Es conveniente destacar el hecho de que la propensión teórica y la formulación teórica no *funcionan* de la misma manera según se trate de una realidad física o de la realidad humana. Mientras en la primera la teoría no modifica en principio la realidad y pretende ajustarse pulcramente a la misma, en la segunda la teoría puede transformar y casi siempre transforma la realidad sometida a teorización. Pues la teoría es en tal caso el resultado de una actividad humana relativa a acciones humanas. Así, una teoría sobre la realidad histórica o social no es algo que permanezca al margen de esta realidad, sino que, por el contrario, constituye un hecho de ella y con frecuencia un hecho de subida importancia. Lo cual no quiere decir que esto sea un total inconveniente o desventaja; si es cierto que la teoría sobre una realidad humana (social) incide sobre esta realidad, es también cierto que la realidad en cuestión es más directamente descrita por la teoría. Pero el problema no termina aquí: su complejidad estriba sobre todo en que, siendo la teoría sobre lo humano un hecho humano, puede producir efectos que serán estimados como beneficiosos o como dañinos. Así, una teoría falsa podría acaso producir, en definitiva, una transformación beneficiosa de la realidad histórica y, a la inversa, una teoría correcta podría resultar paralizadora u obstaculizadora. Suponiendo que una sociedad estuviera abocada, por ejemplo, a una crisis de decadencia, una teoría sobre la inminencia posible de esta crisis podría precipitar a la sociedad a su disolución, en tanto que una teoría sobre su no inminencia ni posibilidad podría, aun con toda su incorrección, acarrear transformaciones beneficiosas. Teorizar sobre lo espiritual, lo social, lo histórico y lo humano plantea, por lo tanto, las más graves cuestiones morales. Ello no significa que el teorizar espiritual haya de someterse a condiciones pragmáticas y de un vago carácter "vital"; significa más bien que todo teorizador sobre las cosas del espíritu debe llevar forzosamente a la teoría, con su mayor inevitable subjetividad, un mayor escrúpulo. En la teoría sobre lo natural —aun cuando ni siquiera entonces pueda eludirse totalmente su relación con la realidad humana—, el teorizador puede atenerse sólo a instancias intelectuales; en la teoría sobre lo espiritual y lo humano el teorizador tiene que poseer *a la vez* pulcritud y conciencia moral.

Otto Liebmann, *Die Klimax der Theorien*, 1884. — Pierre Duhem, *La théorie physique; son objet et sa structure*, 1906. — Herbert Feigl, *Théorie und Erfahrung in der Physik*, 1929. — V. F. Lenzen, *The Nature of Phusical Theory*, 1931. — W. Stem, *Théorie und Wirklichkeit als metaphysisches Problem*, 1931. — G. Bouligand, *Structure des théories: Problèmes infinis*, 1937. — Francisco Romero, "Los límites de la teoría", Sur (1939), 20-6. — Max Born, *Experiment and Theory in Physics*, 1944. — J. H. Woodger, *The Technique of Theory Construction*, 1939. — R. B. Braithwaite, *op. cit. supra*. — H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell, *Concepts, Théories, and the Mind-Body Problem*, 1958 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2] [especialmente arts. por C. G. Hempel y M. Scriven]. — Norwood Russell Hanson, *Pattems of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, 1958. — Sobre la teoría en Aristóteles: J. Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Théorie bei Aristóteles*, 1953.

TEOSOFÍA es literalmente el saber de Dios, pero, a diferencia de la teología propiamente dicha, la teosofía no es sólo una *speculatio*, sino también y muy especialmente la adopción de una forma de vida humana con vistas al aprovechamiento de las fuerzas secretas e ignoradas de su naturaleza mediante el ejercicio ascético, la meditación, etc. La teosofía pretende con ello alcanzar el saber vedado a la mente; este saber se refiere generalmente a la divinidad en su origen y desenvolvimiento, en su creación del universo y del hombre, así como a la serie de encarnaciones y reencarnaciones de las almas. En un sentido muy general se ha dado el nombre de teosofía a ciertas doctrinas del Renacimiento, especialmente a las filosófico-naturales (Agrippa de Nettesheim, Paracelso), a las sostenidas por varios místicos alemanes (Böhme), a diversas direcciones románticas (saint-martinismo, Baader, último período de Schelling). De un modo especial se llama teosofía a la corriente relacionada con el budismo y defendida particularmente en los Estados Unidos por Hélène P. Blavatsky, Henry Steel Olcott y Annie Besant; esta dirección no limita sus actividades a los aspectos meramente teóricos, sino

que pretende reformas prácticas a base del ideal de una reunión fraternal de la humanidad. Al separarse de la Sociedad teosófica, Rudolf Steiner (VÉASE) convirtió la teosofía en antroposofía, donde las profecías sobre la Naturaleza y la historia van unidas a diversas tesis sociológicas para la reorganización jerárquica de la sociedad.

Observemos que en la literatura filosófica medieval el término 'teósofo' tiene a veces el sentido de 'autor inspirado' (por Dios). Así ocurre en el texto de la *Summa philosophiae*, llamado Pseudo-Grosseteste (VÉASE). Por su lado, Rosmini ha empleado el vocablo 'teosofía' como equivalente a 'teoría general del Ente' (o del Ser), y ha dado el título *Teosofia* a una de sus obras (publicada postumamente en 1859).

Para las obras de Rudolf Steiner, véase su bibliografía. — Véase, además: H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, 1888. — L. J. Frohnmeyer, *Die theosophische Bewegung, ihre Geschichte, Darstellung und Beurteilung*, 1920. — W. Bruhn, *Theosophie und Anthroposophie*, 1921. — A. Tanon, *Theosophie et science*, 1948.

TERCER HOMBRE. En varios pasajes (*Met.*, A, 9, 990 b 17; Z, 13, 1039 a 2; *Soph. El*, 22, 178 b 36) Aristóteles introduce la expresión "el tercer hombre", τρίτος ἄνθρωπος. Se trata del "argumento del tercer hombre" o "argumento que menciona el tercer hombre". En su comentario a la *Metafísica* (*In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduch, 1891, 79, 3 y sigs.), Alejandro de Afrodisia indica que hay varios "argumentos del tercer hombre" o, mejor dicho, varias formas del "argumento del tercer hombre". Dos de ellas proceden de los sofistas y son las siguientes: (1) Si se dice "El hombre anda", esta expresión no describe la idea del hombre, pues las ideas no andan; tampoco describe ningún hombre determinado, ya que entonces se diría, por ejemplo, "Pedro anda". Por consiguiente, hay "un tercer hombre" al cual se refiere la expresión 'El hombre anda'. (2) Si el hombre existe en cuanto participa en la idea del hombre, debe de haber un "tercer hombre" que participa en la idea del hombre que no sea ni la idea del hombre, la cual no participa evidentemente de la idea del hombre, ni ningún hombre determinado, el cual no posee su ser en relación con la idea del hombre. El segundo argumento se atribuye al sofista Poliseno, discípulo de Brison de Heraclia; el primero se atribuye a Fanias de Ereso, discípulo de Aristóteles, en un libro contra Diadoro Crono (VÉASE).

La forma de argumento del tercer hombre a que Aristóteles se refiere está relacionada con las dos mencionadas, pero está más específicamente formulada con respecto a la doctrina platónica de las ideas y apunta a lo que el propio Platón indicó ya en el *Parménides* (132 A) cuando Parménides objeta a Sócrates que si hay comunidad de lo múltiple con la unidad de la idea, debe de haber una tercera idea que relacione lo múltiple con lo uno. Platón no usa la expresión 'terceí hombre', pero es posible que ésta fuera empleada por los miembros de la Academia platónica y que el "argumento del tercer hombre" fuera un argumento muy corriente en la escuela. Por eso dice Aristóteles que el argumento "menciona el tercer hombre" ("habla del tercer hombre") posiblemente en el sentido de que "implica el (argumento del) terceí hombre".

El argumento en cuestión, especialmente tal como se formula en *Soph. El.* (Cfr. *supra*), consiste en lo siguiente: si todo lo que es común a varios individuos es una idea, que es a su vez una substancia separada, lo que es común al hombre particular (sensible) y a la idea del hombre dará lugar a otra (tercera) substancia separada, que será "el tercer hombre". Alejandro de Afrodisia agrega que el argumento no se detiene en el "terceí hombre", pues una vez obtenido el "tercer hombre", cabe preguntarse por lo que es común a él y a los dos primeros, lo cual engendra el "cuarto hombre", y así sucesivamente, de modo que tenemos aquí un *regressus ad infinitum* o, mejor, un *regressus ad indefinitum*.

Aristóteles no se interesa tanto por el *regressus* como por la dificultad intrínseca que aparece al multiplicarse innecesariamente las entidades. Para evitar esta multiplicación basta adoptar la doctrina según la cual no hay ninguna idea que sea una substancia separada: la idea del hombre no es una entidad, sino un universal —la humanidad— que se halla —o *se* manifiesta, o especifica— en las entidades particulares. Puede observarse que la fuerza del argumento depende en gran parte del supuesto de la "separabilidad substancial" que se atribuye a la idea del hombre (hombre ideal u hombre en sí). Esta "separabilidad" no está necesariamente incluida en la doctrina platónica.

TERCERIDAD. Véase CATEGORÍA, PEIRCE (C. S.), SINEQUISMO.

TERCERO EXCLUIDO (PRINCIPIO DEL). El principio del tercero excluido o del tercio excluso enuncia que cuando dos proposiciones están opuestas contradictoriamente no pueden ser ambas falsas. En la formulación tradicional se dice que si S es P es verdadero, S no es P es falso, y viceversa. En la formulación moderna en términos de la lógica sentencial, el principio del tercio excluso constituye la tautología '$p \vee \sim p$'. Algunos autores consideran que este principio es una forma especial del de contradicción; otros, en cambio, sostienen su mutua autonomía. Así Pfänder declara que el principio del tercero excluido no sólo es distinto del de contradicción, sino también del de identidad, pues se funda respectivamente sobre los principios formal-ontológicos: "todo objeto es idéntico a sí mismo" y "ningún objeto puede ser, al mismo tiempo, P y no P". El principio de contradicción enuncia en la lógica tradicional que dos juicios opuestos contradictoriamente no pueden ser ambos verdaderos; el del tercio excluso sostiene la verdad de uno y la falsedad del otro, sin indicar, desde luego, a cuál corresponde ser verdadero o falso. No debe confundirse, sin embargo, la contradicción de dos juicios con falsas contradicciones de los términos y alegar la insuficiencia del principio basándose en ellas; la oposición contradictoria se refiere siempre, según dicha lógica, a la forma general S es P y S no es P, con independencia de los posibles matices existentes entre ambos. Al juicio "S es bueno" se contrapone "S no es bueno" (o, más rigurosamente: "No es el caso que S sea bueno"), pero no necesariamente "S es malo". La verdad del principio del tercero excluido, dice Pfänder, "descansa en la esencia de la verdad y de la falsedad, en la esencia de la oposición contradictoria de los juicios y en la esencia del objeto, que se manifiesta en que todo objeto tiene que ser necesariamente P o no P" (*Lógica*, III, Cap. 3).

El principio del tercero excluido ha sido objeto de enconados debates en la lógica y la matemática contemporáneas. Unos estiman imposible prescindir de él; otros, en cambio, arguyen que en ciertas condiciones el principio puede eliminarse (o ponerse entre paréntesis). Los que excluyen el principio suelen presentar uno de los dos siguientes tipos de argumentos: (1) El argumento según el cual ciertas proposiciones son más verdaderas o más falsas, o más verdaderas que falsas, etc. Como tales tipos de proposiciones tienen lugar en las lógicas polivalentes (véase POLIVALENTE), se dice que la construcción de una de tales lógicas equivale a la exclusión del principio del tercio excluso. (2) El argumento según el cual ciertas proposiciones no pueden probarse ni como verdaderas ni como falsas. Siendo estas proposiciones indeterminadas, resulta inadmisible atribuirles ningún valor de verdad o de falsedad y, por consiguiente, resulta inaplicable el principio del tercio excluso. Los que se oponen a (1) manifiestan que toda decisión respecto a una lógica polivalente requiere una lógica bivalente en la cual es válido el *tertium non datur*. Los que se oponen a (2) señalan que las proposiciones indeterminadas carecen de significación y, por consiguiente, si bien no les es aplicable el principio tampoco les es aplicable decir nada acerca de ellas.

Por lo general, se admite que la negación (o exclusión) del principio del tercio excluso tiene lugar propio solamente en la lógica intuicionista (véase INTUICIONISMO) y en particular en la construcción de una lógica sin negación (VÉASE). Debe advertirse, empero, que en la lógica de Brouwer o Heyting, se trata de una restricción o limitación del principio más bien que de una oposición a él.

Se ha hecho observar que en autores del pasado —como en Leibniz— hay el reconocimiento de que el principio del tercero excluido tiene validez o aplicación restringida en ciertos casos. Así, Paul Schrecker indica (Cfr. "Leibniz et le principe du tiers exclu", *Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*, tomo VI, 1935) que cuando Leibniz examina las implicaciones lógicas del "laberinto de la composición del continuo" descubre ciertos tipos de relación —como la que existe entre el continuo y su límite— en los cuales no puede señalarse contradicción y, por lo tanto, en los cuales el *tertium non datur* no se aplica como en los casos "ordinarios".

Además de los trabajos citados en el texto del artículo; J. F. Herbart, *De principio lógico exclusi medii*, 1883. — L. E. J. Brouwer, "Ueber die Bedeutung des Satzes vom geschlossenen Dritten in der Mathematik, insbesondere in der Funktionentheorie", *Journal für die reine und angew. Math.* CLIV (1925), 1-7 (trad. de "Ower de rol van het principium tertii exclusi...", *Wis- en natuurkundig tijdschrift*, II [1923], 1-7). — W. Ackermann, "Begründung des 'tertium non datur' mittels der Hilbertschen Théorie der Widerspruchfreiheit", *Mathematische Annalen*, XCIII (1924-5), 1-36. — Paul Hoffman, *Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten*, 1931. — V. J. McGill, "Concerning the Laws of Contradiction and Excluded Middle", *Philosophy of Science*, VI (1939), 196-211. — W. F. Bednarowski, P. T. Geach, arts. en *Proceedings of the Aristotelian Society* (1956), págs. 59-73 y 74-90, respectivamente. — Hermann Vetter, *Die Stellung des dialektischen Materialismus zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs*, 1962 [Sozialwissenschaf tuche Schriftenreihe, 1]. — Véase también la bibliografía de los artículos MODALIDAD y POLIVALENTE.

TERMINISMO. En los artículos sobre las nociones de Nominalismo y Universales (VÉANSE) nos hemos ya referido a la posición llamada *terminismo*. Resumiremos aquí algunas de las opiniones ya mantenidas al respecto y proporcionaremos varias informaciones complementarias.

El terminismo es definido como aquella posición en la cuestión de los universales según la cual los universales son términos, *termini*. Los términos pueden ser hablados o escritos; en ambos casos se trata de signos. Ello quiere decir que el terminismo no solamente rechaza la existencia de los universales o entidades abtractas en cualquiera de las formas (realistas o conceptualistas), sino que niega asimismo la existencia de conceptos abstractos. Los que llamamos tales son solamente nombres o *voces* por medio de los cuales se designan las entidades concretas, únicas de las cuales puede decirse que existen. El terminismo es considerado, pues, como una forma de nominalismo y a veces ha sido llamado *nominalismo exagerado*. Algunos autores declaran que el terminismo acepta que los universales están en el espíritu; ello parece aproximar la posición terminista a la nominalista moderada y hasta a la conceptualista. Sin embargo, como luego se afirma que la "existencia" de los universales en la mente no significa que sean substantes en ella, se vuelve a cortar toda relación entre nominalismo y conceptualismo. Cuando el terminismo es absoluto puede ser llamado *inscripcionismo* (V. INSCRIPCIÓN).

Desde el punto de vista histórico se hace muy difícil distinguir entre tendencias terministas y tendencias nominalistas. Así, por ejemplo, se llama por igual a Occam terminista y nominalista. Lo mismo ocurre con autores tales como Pedro Auriol y con lógicos como Guillermo de Shyreswood, Pedro Hispano, Gualterio Burleigh y Alberto de Sajonia. Es usual hablar de una lógica terminista que se ha ocupado sobre todo de las distintas propiedades del término (v.). Pero como a veces éste ha sido entendido no como una entidad particular, sino como un *terminus conceptus* o universal, la lógica terminista no equivale siempre a una lógica inscripcionista. Común a muchos autores terministas es la idea de que solamente las proposiciones analíticas son absolutamente ciertas; las proposiciones sintéticas son, en cambio, sólo probables. Como entre estas últimas figuran proposiciones tales como las que afirman la existencia de Dios, parece que se considera la demostración de tal existencia por parte de dichos autores como meramente probable. Ello no equivale, empero, por lo menos entre los filósofos terministas del siglo XIV, a dudar de tal existencia; significa que debe ser aceptada como dato de revelación y no como resultado del trabajo de la razón.

L. M. de Rijk, *A contribution to the History of the Origin of Terministic Logic*, 1962 (Philosophical Texts and Studies, ed. C. J. de Vogel, K. Kuypers, 6). — Véase también NOMINALISMO; UNIVERSALES.

TÉRMINO. El vocablo 'término puede ser usado en filosofía en diversos sentidos. He aquí algunos de los principales.

(1) Aristóteles usó el vocablo ὅρος (que se traduce por 'término'; en la-

tín '*terminus*') en la presentación de su teoría del silogismo (VÉASE). Ὅρος (en plural, ὅροι) significa literalmente 'límite'. Los términos —de una premisa (VÉASE)— en un silogismo son considerados como sus "límites": el límite del comienzo (sujeto) y el límite del final (predicado). La premisa se descompone, pues, en dos términos. Cada uno de ellos suele ser representado en los esquemas silogísticos por una letra; así las letras 'S', 'P', 'M' (o, en otras notaciones 'F', 'G', 'H') representan términos. Como dos de las citadas letras reaparecen en la conclusión, se dice también que hay en la conclusión dos términos. El término que aparece en las dos premisas y no aparece en la conclusión recibe el nombre de *término medio* (usualmente representado por 'M', o en otras notaciones por 'H'). El término que aparece primero en la conclusión es llamado *término menor* o *término último.* El término que aparece segundo en la conclusión es llamado *término mayor* o *término primero.* Así, si el esquema de la conclusión es 'S P', 'S' representa el término menor o último, y 'P' el término mayor o primero. Como hemos visto en el artículo Silogismo, los vocablos 'último' y 'primero' se prestan a confusión, pues lo que llamamos *término último* aparece primero y viceversa. La confusión se desvanece cuando nos atenemos a la forma dada por Aristóteles —'A es predicado (es verdadero) de todo C'—, donde, efectivamente, el término primero aparece al principio y el último al final y, por consiguiente, el predicado aparece antes que el sujeto. Así, los nombres de tales términos han sido conservados en los esquemas modernos, pero no su posición.

Los términos en el sentido anterior han sido a veces identificados con ideas, nociones o conceptos. J. Łukasiewicz ha precavido enérgicamente en contra de tal identificación.

(2) 'Término' es usado también corrientemente en sustitución de 'vocablo'. En tal caso 'término' significa *palabra escrita* (o *palabras escritas*). Hemos seguido este uso al escribir 'término' al comienzo de este artículo y en numerosas otras partes de este Diccionario.

(3) De un modo más formal se usa 'término' para designar el nombre de una entidad, el nombre del nombre de tal entidad y así sucesivamente. En tal caso 'término' equivale a 'nombre' en el sentido que tiene este vocablo en su uso metalógico.

(4) 'Término' se usa en expresiones tales como 'término singular', 'término abstracto', 'término concreto', 'término general', 'término universal', 'término categoremático', 'término sincategoremático', etc. Los significados de 'término' en tales contextos varían de acuerdo con las teorías lógicas (y a veces ontológicas) subyacentes. Para algunos autores, 'término' equivale a 'idea'; para otros, a 'concepto'; para otros, a 'concepto significado inmediatamente y cosa significada mediatamente'; para otros, a 'vocablo que no se combina con otros' (y, por tanto, a 'categoría', en la interpretación predominantemente semántica de ésta); para otros, a 'inscripción', etc., etc. Podemos decir que una historia un poco detallada de los usos de 'término' equivaldría a buena parte de la historia de la lógica (y de la *ontología*). Nos limitaremos a indicar que en gran parte de los casos se admite que una clase de términos se distingue de otras por lo que se propone nombrar; en este caso el uso de 'término' se aproxima, hasta confundirse, con el mencionado en (3). Pero, además, hay que tener en cuenta que importa saber, para cada tipo de término, de qué entidad, o entidades (o no entidades), tal término es verdadero. La teoría de los términos pertenece entonces a la semántica (tanto a la semántica propiamente dicha o —en el vocabulario de Quine— teoría de la significación, como a la —llamada por el mismo autor— teoría de la referencia).

(5) 'Término' se usa con mucha frecuencia como equivalente a 'expresión' (en el sentido lógico de este vocablo mencionado en Expresión [v.]). Hay, pues, aquí grandes analogías, y a veces identidad, entre el sentido (5) y el sentido (2). Conviene advertir al respecto que un término no se compone forzosamente de un solo vocablo (o precisamente de un vocablo del lenguaje cotidiano). Así, 'S', 'P', '*Hombre*', '*Hombre* de gran corazón' pueden ser por igual llamados *términos.*

TÉRMINOS (PROPIEDADES DE LOS). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

TERRE, TERRENA. Véase GUIU DE TERRENA.

TERTULIANO (QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS) (*ca.* 155 - *ca.* 222), nacido en Cartago, fue primeramente jurista en Roma hasta que, convertido hacia el 195 al cristianismo, regresó a su ciudad natal. Apologista del cristianismo, no pretendió, sin embargo, como San Justino, incorporar al dogma cristiano los hallazgos de la tradición intelectual griega; por el contrario, esta tradición era para Tertuliano una verdadera locura, la mayor ignorancia, el origen de todas las herejías. Adversario sobre todo de los platónicos y de los gnósticos señalaba Tertuliano constantemente la contradicción entre la razón y la revelación, contradicción que no es sino la inmensa e infinita superioridad de la última frente a la primera, frente al carácter limitado del conocimiento humano. Toda filosofía se convierte así para Tertuliano en inútil y perniciosa, pues nada tiene que ver con el cristianismo. Filósofo y cristiano, hijo de la tierra e hijo del cielo, discípulo del error y amigo de la verdad se hallan completamente separados y nada tienen que ver entre sí. Los ataques de Tertuliano contra la filosofía o, mejor dicho, contra todo lo que no fuese lo que él entendía por el cristianismo verdadero y puro culminaron en su ensalzamiento de la verdad cristiana como verdad incomprensible y absurda, pues la muerte del hijo de Dios es creíble porque es contradictoria, y su resurrección es cierta porque es imposible (lo que suele resumirse en la célebre fórmula *Credo quia absurdum*). De ahí la constante predicación de la próxima venida de Cristo, de la necesidad de purificación y huida del mundo que convirtió al propio Tertuliano en un adepto del montañismo, en un hereje frente a la ortodoxia. La lucha de Tertuliano contra la Antigüedad, que Scheler consideraba como una manifestación de su resentimiento frente a los valores antiguos, no fue llevada a cabo, sin embargo, sin una influencia de algunos de estos valores y en particular del estoicismo, del cual adoptó su materialismo espiritualista, su concepción de toda realidad como realidad corporal, incluyendo a Dios y al alma, lo que era para él la única so-

lución del problema de la relación entre Dios y el mundo, y entre el alma y el cuerpo en que está encerrada.

Las principales obras de Tertuliano antes de su adhesión al montañismo son: *Ad martyres, De spectaculis, De idolatría, Ad nationes, Apologeticum, De testimonio animae, De patientia, De oratione, De baptismo, De paenitentia, Ad uxorem, De cultu feminarum, De praescriptione haereticorum,* y después de ella: *De corona militis, De* fuga *in persecutione, Contra Gnósticos, Scorpiace, Ad Scapulam, De exhortatione castitatis. De monogamia, De pudicitia, De ieiuniis, De virginibus velandis, De pallio, Adversus Marcionem, Adversus Hermogenem, Adversus Valentinianos, De carne Christi, De resurrectione carnis, De anima, Adversus Praxean.* — Ediciones de obras por Rhenanus (Basilea, 1539); J. Pamelius (Amberes, 1579); Rigaltius (París, 1634, 1666); Semler y Schütz (Hal. 1769-76); E. F. Leopold (en la *Bibliotheca patr. lat.*, IV-VII, de Gersdorf, Leipzig, 1839-1841); F. Oehler (Leipzig, 1851-1854; ed. minor, 1854). En la *Patrologia latina* de Migne figuran en los tomos I y II (1844). Nueva edición crítica en el *Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum,* de Viena, por A. Reifferscheid, G. Wissowa y E. Kroymann (1890-1906). Otra ed. en el *Corpus christianorum. Series Latina,* 1953 y sigs., por E. Dekkers, J. G. Ph. Vorleffs y otros. — Véase A. Hauck, *Tertullians Leben und Schriften,* 1875. — G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians,* 1893. — J. Turmel, *Tertullien,* 1904. — A. d'Alès, *La théologie de Tertullien,* 1905. — P. de Labriolle, *Tertullien, jurisconsulte,* 1906. — Charles Guignebert, *Tertullien, étude sur ses sentiments à regard de l'empire et de la société civile,* 1907. — J. Lortz, *Tertullianus als Apologet,* 2 vols., 1927-1928. — Th. Brandt, *Tertullians Ethik,* 1929. — C. J. de Vries, *Bijdrag tot de psychologie van Tertullian,* 1929. — C. de Lisie Shortt, *The Influence of Philosophy on the Mina of Tertullian,* s/f. (1933). — H. Karpp, *Schriftund Geist bei Tertuttian,* 1955 [Beiträge zur Förderung christlicher Théologie, 47]. — Stephan Otto, *"Natura" und "dispositio", Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians,* 1960 [Münchener theologische Studien, II, 19]. — Giovanna Calloni Cerretti, *Tertulliano. Vita, opere, pensiero,* 1957. — Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano,* 1962 [Paradosos. Studio di letteratura e teologia antica, 18]. — Para Tertuliano y cl montañismo véase especialmente: P. Monceaux, *Histoire littéraire de l' Afrique chrétienne,* vol. I, 1901. — P. de Labriolle, *La crise montaniste,* 1913.

TESIS. Como sustantivo correspondiente al verbo τίθημι, *poner*, 'tesis' significaba, literalmente, en griego, *acción de poner.* Lo que se ponía podía ser cualquier cosa: una piedra en un edificio, un verso en un poema. La tesis era también para los griegos la acción de instituir o establecer (leyes, impuestos, premios, etc.). En sentido más especial, tesis era acción de "poner" una doctrina, un principio, una proposición. Como ello equivale a afirmar una doctrina, un principio, etc., se comprende la traducción, aun hoy habitual, de θέσις por 'afirmación'. Tal sentido se halla en Platón *(Rep.,* 335 A) — aunque algunos traducen en dicho texto θέσις por 'definición'. Otros autores tomaron el término 'tesis' en un sentido más especial. Así, Aristóteles. Este autor concibe la tesis como un principio inmediato del silogismo que sirve de base para la demostración (An. *post.,* I 2, 72 a). La tesis parece estar, pues, en el mismo plano que el axioma (VÉASE). Sin embargo, a diferencia de éste la tesis no es un principio evidente e indemostrable; es —dice Aristóteles en otro lugar— "un juicio contrario a la opinión corriente dado por un filósofo importante" *(Top.,* I 11, 104 b 19). Ejemplo de tesis es el principio de Heráclito: "Todo fluye". La tesis no es indispensable para aprender algo, pero el axioma sí lo es. Según Aristóteles, toda tesis es un problema, pero no todo problema es una tesis, pues hay problemas acerca de los cuales no poseemos ninguna opinión en ningún sentido *(op. cit.,* I 11, 104 b 30). Las tesis pueden ser de dos clases: definiciones como aclaraciones semánticas de un término, y definiciones como posiciones de la existencia de una realidad. En este último caso las tesis se llaman más propiamente *hipótesis (An. Post.,* I 2, 72 a. Cfr. también en *ibid.,* II 3, 90b y 92b).

Aunque con modificaciones respecto a la significación anterior, predominó luego el sentido técnico del vocablo 'tesis'. Entre los griegos, algunos contrapusieron la θέσις como afirmación a la ἀπόφασις como negación. Entre los latinos, Quintiliano en sus *Institutiones Oratoriae* (III 5) partió de la traducción dada por Cicerón (θέσις = *propositum,* tema a debatir) e identificó la tesis con la llamada *cuestión infinita* (tema general), a diferencia de la ὑπόθεσις, que es un caso especial de la tesis y que se llama *cuestión finita* (tema especial) [V. también RETÓRICA]. Quintiliano escribe, en efecto: *"Infinitae [quaestiones] sunt, quae remotis personis et temporibus et locis ceterisque similibus in utromque partem tractantur, quos Graeci* θέσις *dicunt, Cicero* propositum *alii* quaestiones universales civiles, *alii* quaestiones philosopho convenientes, *Atenaeus* partem causae *apellat."* Como se advierte, a diferencia del sentido lógico dado por Aristóteles a 'tesis', el sentido de Quintiliano (como ocurre también en Sexto el Empírico), es retórico. Los dos sentidos influyeron, de hecho, en la literatura posterior, y el sentido adoptado dependió casi siempre del *uso* que se pretendía hacer del vocablo 'tesis': si el uso era demostrativo, el sentido adoptado era el de Aristóteles; si persuasivo, el de Quintiliano.

También en un sentido técnico, pero dentro de otro marco intelectual, es usado el término 'tesis' en la filosofía del idealismo alemán, especialmente en Kant y Hegel. Hemos visto en Antinomia (v.), la función que ejerce la tesis en la dialéctica trascendental kantiana; al final del presente artículo veremos la definición que da Kant de la tética, dentro de la cual aparecen las tesis o afirmaciones. En cuanto a Hegel, la tesis representa la afirmación (y posición) de un concepto (o de una entidad), el cual (o la cual) es negado (o negada) por la antítesis. La negación de la antítesis o negación de la negación de la tesis da lugar a la síntesis. Como hemos visto (V. DIALÉCTICA, HEGEL) este proceso (o procedimiento) es característico de la dialéctica, la cual se aplica a la vez al mundo ideal y al real en virtud de la correlación existente entre ambas esferas o, mejor dicho, en virtud del hecho de que el desenvolvimiento de la realidad es idéntico (en Hegel) al desenvolvimiento de la idea. Suprimida su base idealista, el mismo proceso es afirmado por Marx en su teoría dialéctica de la historia, y por Engels en su teoría dialéctica de la Naturaleza. En todas estas úl-

timas doctrinas, especialmente en la de Hegel, y a diferencia de lo que ocurría en Kant, la tesis es considerada como un error necesario y, por lo tanto, como un momento indispensable en el desenvolvimiento de la verdad completa, la cual reside en la totalidad.

Relacionada con el término 'tesis' se encuentra la expresión 'tética'. Ésta se refiere por lo general a un conjunto de proposiciones afirmadas teóricamente. De ahí que se hable de proposición tética o juicio tético como aquel en que se afirma un sujeto-objeto en tanto que idéntico a sí mismo y con independencia de su referencia a otro. Por lo demás, la expresión 'tética' ha sido usada por varios filósofos en diferentes sentidos. Así, por ejemplo, Ralph Cudworth señala que, según la doctrina del fatalismo teísta y providencialista radical, el bien y el mal morales son meras cosas téticas o positivas (*The True Intellectual System of the Universe*, Prefacio). En la Antitética de la razón pura que figura en la *Dialéctica trascendental*, Kant habla de Tética y de Antitética; la Tética es todo conjunto de doctrinas dogmáticas (*K. r. V.*, A 420 / B 448). En su *Fundamentalphilosophie*, Krug (VÉASE) indicaba que hay tres métodos de filosofar: el método tético (dogmatismo), el método antitético (escepticismo) y el método sintético (criticismo). A cada uno de estos tres métodos corresponden tres sistemas de filosofía: el sistema tético (realismo), el sistema antitético (idealismo) y el sistema sintético (sintetismo). El propio Krug declara abrazar el método sintético y el sistema sintético, es decir, el criticismo y el sintetismo. Charles Renouvier ha usado el término 'tética' para designar una de las formas en que se manifiesta, dentro de la clasificación de las ciencias (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS:]) la llamada "Crítica", es decir, el conjunto de las ciencias "imperfectas" o morales, distintas de las ciencias lógicas y físicas. La "Crítica" se divide, según Renouvier, en "Crítica tética" (que comprende la "Tética del conocimiento en general" o "Análisis de las categorías de las funciones humanas y *de* los elementos de la síntesis cósmica"; la "Tética de las ciencias" o "Tética de las ciencias lógicas y físicas"; y la "Tética de las nociones morales", o Ética, Estética, Economía y Política) y "Crítica histórica" (*Essais de Critique générale. III. Les Principes de la Nature* [1864]). Agreguemos que Leśniewski ha llamado "prototética" al cálculo proposicional (véanse ONTOLOGÍA, PROTOTÉTICA).

En el artículo PONER, POSICIÓN —que puede considerarse como un complemento del presente— hemos tratado del sentido de 'tético' en cuanto "ponente" o "posicional", en varios autores, especialmente en Kant, Fichte, Husserl, Sartre y Ortega y Gasset.

TESTA (ALFONSO) (1784-1860) nació en Borgonovo Valtidone (Piacenza). Estudió en el "Collegio Alberoni" (véase NEOTOMISMO), ordenándose de sacerdote en 1807. Testa siguió primero las inspiraciones del llamado "sensualismo" o "sensacionismo", especialmente el de Condillac y Destutt de Tracy, que opuso al racionalismo de Descartes y Leibniz. En el curso de sus críticas a diversos filósofos, como Rosmini, Maine de Biran y Galluppi, Testa advirtió que si bien no se puede partir de un principio ontológico supremo ni de la experiencia del "yo interior" con el fin de asegurar la validez y universalidad de los principios del conocimiento, tampoco el empirismo sensualista resulta satisfactorio. De este modo llegó a una posición que se reafirmó y desarrolló con su conocimiento de la filosofía kantiana. Desde entonces fue uno de los principales kantianos italianos. Sin embargo, Testa rechazaba parte considerable de las enseñanzas de la "Estética trascendental" por suponer que las formas de la sensibilidad —espacio y tiempo— residían de algún modo en el objeto y eran percibidas por cierta disposición de la conciencia. En general, Testa tendió a destacar los elementos "objetivistas" y "realistas" en el kantismo contra todos los posibles desarrollos idealistas y fenomenistas.

Obras principales: *Introduzione alla filosofia dell'affetto*, 1829. — *Délia filosofia dell'affetto*, 2 vols., 1830-1834. — *Délia filosofia délia mente*, 1836. — *Il Nuovo Saggio dell' origine dette idee dell'abbate Antonio Rosmini esaminato dall'abbate Alfonso Testa*, 1837. — *Del male dello scetticismo transcendentale e del suo rimedio*, 1840. — *Della Critica della ragion pura di Kant esaminata e discussa dall'abbate A. T.*, 3 partes (I, 1843; II, 1846; III, 1849).

Véase L. Credaro, *A. T. e i primordi del kantismo in Italia*, 1913 [reimp. de artículos publicados en *Rendiconti della Reale Acc. dei Lincei*. Cl. Sc. moral. stor. e filos., 1886-1887]. — A. Cervini, *Il pensiero filosófico di A. T.*, 1935.

TETENS (JOHANN NIKOLAUS) (1736-1807) nació en Tetenbüll (Silesia). Después de estudiar en Copenhague y en Rostock, fue profesor en la Academia de Bützower. De 1776 a 1779 fue profesor de filosofía y matemáticas en Kiel. En 1789 ingresó en el servicio administrativo en Copenhague como consejero de finanzas.

En oposición a la psicología racional de los wolffianos, y siguiendo en parte las orientaciones de Lambert (VÉASE), Tetens desarrolló una psicología como "análisis del alma fundado en la experiencia". Tetens expuso y popularizó en los círculos filosóficos la doctrina de la clasificación de las funciones psíquicas en representaciones, voliciones y sentimientos. Ello no quiere decir que Tetens consideraba que estas funciones eran el resultado de "facultades" previas, pero su examen de cada una de estas funciones en sus manifestaciones peculiares contribuyó a mantener la idea de las "facultades".

Importante fue el análisis dado por Tetens de las representaciones y su estudio de la duración de las representaciones producidas por los estímulos. Tetens dividió las impresiones en pasivas (incluyendo las sensaciones y los sentimientos) y activas (incluyendo los pensamientos y las voliciones). Las impresiones activas se caracterizan por una cierta espontaneidad. Como estas impresiones abarcan, a su entender, tanto la representación como el pensamiento, Tetens concluyó que las impresiones activas constituyen la función sintética por medio de la cual se elabora el conocimiento.

Tetens rechazó la reducción de los procesos psíquicos a fenómenos cerebrales, así como la psicología asociacionista.

La psicología de Tetens, y en particular su estudio de las representaciones, influyó en Kant, el cual vio en la obra de Tetens un estímulo para elaborar la doctrina según la cual puede alcanzarse, mediante operaciones sintéticas, un conocimiento universal y consistente a la vez en ordenar los datos de la sensibilidad.

Obras: *Gedanken über einige Ursa-*

chen warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind, 1760 (*Pensamientos sobre algunas razones por las cuales en la metafísica solamente se forman algunas verdades*). — *Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Dasein Gottes*, 1761 (*Tratado de las principales demostraciones de la existencia de Dios*). — *Abhandlung über den Ursprung der Sprache und der Schrift*, 1772 (*Tratado sobre el origen del lenguaje y de la escritura*). — *Über die allgemeine spekulative Philosophie*, 1775 (*Sobre la filosofía especulativa general*). — *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 1776-1777, reimp., 1963 (*Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo*). — Véase G. Störring, *Die Erkenntnistheorie von Tetens*, 1901. — Max Schinz, *Die Moralphilosophie von Tetens*, 1906. — Wilhelm Uebele, *Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant*, 1911 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 24). — A. Seidel, *Tetens Einfluss auf die kritische Philosophie Kants*, 1932 (Dis.).

TÉTICA, TÉTICO. Véase PONER, POSICIÓN; TESIS.

TEURGIA es la creencia en la posibilidad de que los dioses o demonios influyan sobre los fenómenos naturales, así como el conjunto de prácticas destinadas a hacer que tal influencia se ejerza en sentido favorable para el hombre que la requiera.

El primero que fue descrito como teurgo, θεουργός, fue un tal Juliano, del tiempo de Marco Aurelio. A su entender, la teurgia se distinguía de la teología, por cuanto mientras ésta habla de Dios aquélla actúa sobre los dioses. Durante un tiempo se atribuyeron a Juliano los *Oráculos caldeos* (VÉASE) comentados por Proclo, pero en la actualidad se considera que se limitó a poner en hexámetros ciertas "revelaciones" trasmitidas por medio de algún visionario. Tal idea es confirmada por las manifestaciones de Psello (*Script. Min.*, I, 241.29). Según indica E. R. Dodds, las prácticas teúrgicas —coincidentes en gran parte con las prácticas mágicas— consistían en dos operaciones: por un lado, la magia que dependía exclusivamente del uso de "símbolos"; por el otro, la que implicaba el uso de un "médium". La primera era llamada τελεστική, y consistía principalmente en la "animación" de estatuas (fabricadas especialmente) para obtener de ellas oráculos. La segunda se basaba en la supuesta "presencia" o "encarnación" temporal de un dios en el hombre. Por eso, según Dodds, la primera está relacionada con el uso de talismanes, y aun puede tener conexión con muchas prácticas alquimistas medievales, mientras que la segunda ofrece conexiones con el espiritismo.

Desde el punto de vista filosófico nos interesa el hecho de que la teurgia fue defendida y divulgada por algunos neoplatónicos. El propio vocablo θεουργός fue difundido por Porfirio (*Epist. Aneb.*, 36). En su *Filosofía de los oráculos*, Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, Porfirio explicaba las prácticas teúrgicas para el uso de los sacerdotes de los misterios paganos. Sin embargo, la adhesión de Porfirio a la teurgia tuvo lugar sólo antes de su encuentro con Plotino, el cual desconfiaba de tales prácticas, como se ve en su tratado *Contra los gnósticos* (*Enn.*, II, ix), si bien afirmaba a la vez la "simpatía" universal de todos los entes, base intelectual de la teurgia. Según J. Bidez, tomando el vocablo 'filosofía' en un sentido especial y muy característico, "Porfirio desarrolla la teoría de las prácticas religiosas propias para asegurar la salud del alma, y entre tales prácticas coloca en primer plano las supersticiones más atrasadas y los ritos más extraordinarios de los cultos del Oriente". Proclo consideró la teurgia como "un poder más elevado que toda sabiduría humana" (*Theol. Plat.*). En cuanto a Jámblico, redactó un comentario a los *Oráculos caldeos* y un tratado *de mysteriis*. La teurgia alcanzó un cierto predicamento durante la época de Juliano el Apóstata, quien favoreció, entre otros, al teurgo y mago Máximo. Sin embargo, parece que los últimos neoplatónicos rechazaron la teurgia, probablemente a causa de su "degeneración" y por haberse convertido en monopolio de toda clase de "falsarios"; por ejemplo, un discípulo de Jámblico previno contra Máximo al Emperador Juliano.

Los filósofos defensores de la teurgia insistían en la diferencia entre teurgia y magia. Como indica Franz Cumont (*Lux Perpetua*, 1949, pág. 362), pensaban que podían hacer los *mismos* milagros que los magos, pero mediante prácticas piadosas. Tal distinción entre teurgia y magia no era aceptada por los autores cristianos, los cuales consideraban ambas como formas de las mismas prácticas. Así, San Agustín dice en *Civ. Dei*, X, ix, que la única distinción que debe introducirse es una distinción entre los milagros realizados por la simplicidad de la fe en vista de establecer el culto del verdadero Dios, y los falsos milagros realizados por esa "curiosidad criminal" que a veces se llama *magia*, otras veces con un nombre más detestable, *goecia*, y otras con un vocablo más honorable: *teurgia*. No hay, según San Agustín, diferencia entre magia y teurgia, y no puede considerarse que las prácticas de los magos sean ilícitas y las de los teurgos laudables. San Agustín subraya las vacilaciones de Porfirio, quien, dice, a veces promete una purificación del alma por la teurgia y otras veces parece avergonzarse de ello. Lo seguro es que niega que tal arte pueda ser una vía de regreso a Dios; Porfirio flota, pues, caprichosamente, arguye San Agustín, entre los principios de la filosofía y los escollos de una curiosidad sacrilega.

"Cuestiones teúrgicas" fueron tratadas durante el Renacimiento por una serie de autores de los que mencionamos a Marsilio Ficino, Agrippa de Nestesheim, Paracelso, Pomponazzi, Campanella, Telesio (y "telesianos") — los autores estudiados por D. P. Walker (*op. cit.* en bibliografía). La teurgia y la magia en estos y otros autores renacentistas estaban estrechamente relacionadas con las creencias en las influencias astrales. Un ejemplo lo tenemos en Marsilio Ficino, que trata extensamente de las influencias astrales y del modo como estas influencias repercuten "teúrgicamente", en el libro III de su obra *De Triplici Vita* (1489).

Edición de la *Filosofía de los Oráculos*, de Porfirio, por W. Kroll, *Porphyrii de Philosophia ex Oraculis Haurienda* (Berlín, 1856). — Además de las obras citadas en el texto, véase: E. R. Dodds, "Theurgy", *Journal of Román Studies* (1947), reimp., con algunos cambios, en *The Greeks and the Irrational*, 1951, págs. 283-311. — J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, 1938. — S. Eitrem, "La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques", *Symbol. Osloenses*, XXII (1949), 48 sigs. (Eitrem defiende la existencia de incli-

naciones teúrgicas en Plotino, lo que parece poco probable en vista de las manifestaciones del propio filósofo.) — D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, 1958 [Studies of the Warburg Institute, ed. G. Bing, 22].

THEOLOGIA ARISTOTELIS. En *Liber de causis* (VÉASE) nos hemos referido a otro texto neoplatónico atribuido frecuentemente a Aristóteles: la llamada *Theologia Aristotelis.* Se trata de una compilación a base de las tres últimas *Eneadas* (IV-VI) de Plotino y contiene las especulaciones plotinianas sobre la primera causa, la inteligencia y el alma del mundo, sobre el movimiento ascendente y descendente del alma, sobre los conceptos de emanación y perfección, sobre la noción de materia inteligible, de forma universal, etc. Fue redactada en griego por un neoplatónico (según algunos, por Porfirio) y constituye uno de los escritos filosóficos griegos que fueron traducidos al sirio (referencias a este punto en FILOSOFÍA ÁRABE). Luego se tradujo al árabe con el título de *Kitāb Utūlūchiyya* o *Libro de la teología,* ejerciendo notable influencia sobre varios filósofos árabes (Alkindi, Alfarabi, Algazel, Avicena) y sobre algunos pensadores judíos (principalmente Avicebrón). La versión árabe es atribuida al cristiano de Emesa, Naïma, pero mientras en textos antiguos se indica que trasladó la obra del griego al árabe, A. Baumstark (1902) observa que un análisis filológico permite concluir que el traslado al árabe se hizo del sirio, y que el texto sirio se debe a Juan de Apamea o a algún otro monofisita sirio que estudió en Alejandría la filosofía neoplatónica.

En muchos textos de historia de la filosofía (por ejemplo, Geyer en el Ueberweg) se indica que la *Theologia Aristotelis* fue vertida al latín ya a fines del siglo XII. Algunos medievalistas (Grabmann) señalan que el texto de dicha traducción fue conocido por Santo Tomás e influyó en las tendencias panteístas de Amalrico de Bène y David de Dinant. Otros autores (D. Mahnke) señalan que este punto es sobremanera dudoso; que las referencias que hace Santo Tomás a los problemas tratados por la *Theologia* en *De unitate intellectus contra Averroistas* (cap. 1) proceden de una fuente aristotélica auténtica (quizá del Libro XII de la *Metafísica) y* que otras son también las fuentes de Amalrico de Bène y David de Dinant. Según esto, la *Theologia Aristotelis* no habría ejercido ninguna influencia *directa* sobre la escolástica cristiana medieval. Ahora bien, sus doctrinas fueron conocidas por las traducciones latinas que se hicieron de los filósofos árabes antes citados y de Avicebrón, de tal modo que serían entonces las versiones de Gerardo de Cremona (que tradujo, además, el *Liber de causis*), Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense, las que permitirían explicar las huellas de las doctrinas de la *Theologia,* especialmente en aquellas cuestiones dilucidadas más a fondo por los citados filósofos —entre otros por Avicebrón en la *Fons Vitae*—, es decir, la doctrina de la materia inteligible y la de la forma universal.

La *Theologia Aristotelis* fue impresa en Roma, en 1519, con el título *Sapientissimi philosophi Aristotelis stagiritae. Theologia siue mistica Phylosophia Secundum Aegyptios, nouiter Reverta et in Latinum Castigatissime redacta.* Su editor, F. Roseus, halló el manuscrito árabe en Damasco tres años antes y lo hizo traducir al italiano por el médico chipriota judío Moisés Rovas, y al latín por P. N. ex Castellanis. El texto se reeditó en Ferrara el año 1591 por F. Patritius. — Sobre la *Theologia Aristotelis,* véase S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* 1857-1859, reimp. 1927, págs. 248-58. — Edición crítica del texto árabe por F. Dieterici, Leipzig, 1882, y traducción al alemán por el mismo, Leipzig, 1883 (Dieterici considera poco fidedigna la versión latina, de Roma).

THEOLOGIA DEUTSCH. Este es el título por el que se conoce un escrito místico publicado por vez primera (parcialmente) por Lutero en 1516. El propio Lutero publicó, en 1518, una segunda edición más extensa con el título *Eyn theologia deutsch: [Una] teología alemana.* Lutero creía que este escrito era un resumen de sermones de Juan Tauler (VÉASE). La *Theologia deutsch* se reeditó muchas veces y fue objeto de numerosas traducciones al latín y a varios idiomas modernos. En 1854 Reuss descubrió en la biblioteca del príncipe de Löwenstein, en Bronbach, un manuscrito de la *Theologia deutsch* procedente de 1497 y que llevaba el título original: el de *Büchlein von dem vollkommen Leben: Librito de la vida perfecta.*

La *Theologia deutsch* —como se sigue llamando— es un escrito místico de tendencia eckhartiana y con elementos procedentes de Juan Tauler. El autor del escrito insiste en su ortodoxia frente a la heterodoxia de varios grupos — por ejemplo, el de los llamados "Hermanos del libre espíritu". Su contenido teológico, o místico-teológico, está constituido principalmente por una serie de afirmaciones relativas a la contraposición entre el Creador, que es Perfecto, Uno, y, por ello, fuente de todo ser; y las criaturas, que son imperfectas, múltiples, mudables, fragmentarias. Ninguna criatura es la Perfección Suma, la cual es equiparable a la Nada, ya que de ella nada puede decirse; la Perfección Suma no tiene ni siquiera esencia, pues se halla por encima de toda esencia, y es lo verdaderamente absoluto (véase ABSOLUTO). Con ello parece abrirse un abismo insondable entre el Creador y las criaturas. Sin embargo, por un lado el Creador, como principio y fuente de todo ser, lo es también de lo creado. Por otro lado, lo creado, siendo pura dependencia, queda suspendido del ser de Dios. De ahí que el hombre pueda "recibir" a Dios, no ciertamente por su mérito, sino sólo por la gracia liberalmente otorgada por Dios. Ello no quiere decir que el alma sea una realidad absolutamente pasiva; justamente para "recibir" a Dios el alma tiene que entrar en sí misma y aspirar a conocer a Dios, que es lo mismo que amar a Dios. Para ello el alma tiene que "ejercitarse" y "entrenarse", pues sólo así podrá recorrer los grados que van de la "purificación", pasando por la "iluminación", a la "unión".

Entre las ediciones modernas críticas de la *Theologia deutsch* destaca la de W. Uhl, 1926 [Kleine Texte, 96]. — Véase L. Keller, *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation,* 1888. — B. M. Mauff, *Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten deutsch Théologie, dargestellt unter vorh. Berücksichtigung von M. Eckhart,* 1890. — M. Windstosser, *Étude sur la "Théologie germanique" suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales de 1516 et 1518,* 1912. — Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante,* 1946 (trad. esp.: *Meister Eckhart,* 1953, págs. 323-41).

THÉVENAZ (PIERRE) (1913-1955) nació en Neuchâtel (Suiza). Adepto de la fenomenología de Husserl, a cuya exposición e interpretación dedicó varios escritos, Thévenaz se opuso, sin embargo, al idealismo y al trascendentalismo husserlianos. Según Thévenaz, esta orientación de la fenomenología traiciona su espíritu originario, el cual se opone al idealismo moderno y a toda pretensión de encontrar un principio, o un hecho, o una experiencia tan fundamentales que de ellos pueda o deducirse el mundo o proyectarse la conciencia sobre el mundo. La fenomenología es para Thévenaz fundamentalmente la actitud que muestra a la conciencia su "estar abierta al mundo". La propia razón fenomenológica, sostiene Thévenaz, debe evitar toda tendencia a convertirse en un "absoluto". Thévenaz se interesó especialmente por cuestiones de antropología filosófica (o fenomenológica) y de filosofía de la religión, pero su prematura muerte le impidió desarrollar los gérmenes apuntados en varios de sus ensayos.

Los escritos más importantes de Thévenaz han sido recogidos en los 2 vols. de la obra titulada *L'homme et sa raison,* 1958, ed. Paul Ricoeur (I. *Raison et conscience de soi;* II. *Raison et histoire*). — Para su idea de la fenomenología véase su artículo en el libro *Problèmes actuels de la phénoménologie,* 1952, ed. H. L. Van Breda.

THIERRY DE CHARTRES [Teodorico de Chartres] († *ca.* 1152) fue nombrado Canciller de Chartres (véase CHARTRES [ESCUELA DE]) en 1142, sucediendo a Gilberto (v.) de la Porree, cuando este último fue nombrado obispo de Poitiers. Siguiendo las orientaciones de Chartres, Thierry fomentó el conocimiento de la cultura antigua y en particular de la aritmética, la geometría, la astronomía y la música (el *Quadrivium* [véase TRIVIUM Y QUADRIVIUM]), ciencias cuyo conocimiento consideraba indispensable para la mejor penetración en las cuestiones teológicas — sobre todo las cuestiones relativas a la creación del mundo y a la estructura del universo. Siguiendo a Platón (especialmente el *Timeo* platónico en el comentario de Calcidio), así como algunas de las definiciones proporcionadas por Boecio, Thierry insistió en la identificación entre la unidad y el ser *(esse),* así como en el fundamento de toda multiplicidad en la unidad. La relación entre la unidad perfecta, que es Dios, y la multiplicidad está dada por medio de las ideas ejemplares residentes en el seno de la unidad divina. Las criaturas existen, en su multiplicidad, en la medida en que participan de la unidad. Con ello parece haberse establecido una distinción entre Dios y las criaturas, pero a la vez esta distinción está fundada en el ser de estas últimas en la unidad. Por ser Dios "todas las cosas" y por estar todas las cosas en Dios, parece que se sostiene un panteísmo. Pero Thierry trató de evitarlo mediante una dialéctica de lo Uno y de lo múltiple según la cual el estar lo múltiple fundado en lo Uno no significa ni que lo múltiple sea lo Uno, ni lo Uno lo múltiple. Según Thierry, Dios es *forma essendi* con respecto a las criaturas, las cuales son y se conservan por participar en tal "forma", si bien la unidad suprema, que es *apex* del *esse* sea siempre trascendente a la multiplicidad.

Se deben a Thierry de Chartres una obra titulada *De sex dierum operibus,* de la que se conservan fragmentos publicados por B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale,* 6 vols., 1890-1893, vol. I, págs. 52-68, y por W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate,* 1926, págs. 106-12. — También es autor de una enciclopedia de las artes liberales titulada *Heptateuchon, y* posiblemente de un escrito titulado *Librum hunc* (Cfr. Jansen, *op. cit.,* págs. 3 y sigs.).

Véase E. Jauneau, "Un représentant du platonisme au XIIe siècle: Maître Thierry de Chartres", *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire,* XX (1954), págs. 1-10. — Íd., íd., "Simples notes sur la cosmologie de Thierry de Chartres", *Sophia,* XXIII (1955), 172-83. — Véanse también J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres,* 1938, y Tullio Gregory, *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres,* 155 [Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 3].

THIERRY DE FREIBERG. Véase DIETRICH DE FREIBERG.

THOMASIUS (CHRISTIAN) (1655-1728) nació en Leipzig. Estudió en Frankfurt (Oder) y en Leipzig. En 1681 fue nombrado "Dozent" en Leipzig, pero tuvo que abandonar la ciudad por su oposición a la Iglesia luterana oficial, y se trasladó a Halde, donde, en 1690, empezó a enseñar Derecho, contribuyendo de este modo a la fundación de la Facultad de Derecho de Halle. Thomasius se interesó grandemente por la corriente pietista, por influencia directa de Spener y Francke.

Thomasius se distinguió por sus estudios de filosofía del Derecho, los cuales llevó a cabo dentro del espíritu de la Ilustración alemana, al cual unió una fuerte inclinación religiosa de orientación pietista. Influido en la concepción del Derecho por Pufendorf y en las ideas filosóficas generales por Locke, Thomasius consideró que no podía separarse la acción y la práctica de la teoría filosófica. Ello le empujó a combatir sin tregua contra todo intelectualismo y abstraccionismo, los cuales eran representados, a su entender, por la tradición escolástica. Ahora bien, el intelectualismo no es para Thomasius el cultivo de la razón. Por el contrario, solamente este último puede permitir, a su entender, comprender al hombre y, sobre todo, librarlo de los temores y supersticiones que por doquier lo acechan. Misión del filósofo es para Thomasius proclamar la verdad cuando ésta contradiga las opiniones tradicionales. En su filosofía del Derecho y del Estado, Thomasius defendió el Derecho alemán contra el romano, y consideró que debía acatarse al jefe del Estado, que para él representaba la libertad de la comunidad frente a las ingerencias de la autoridad religiosa. En la filosofía de la religión, Thomasius proclamó la necesidad de distinguir claramente entre revelación y razón. Hijo de Christian Thomasius fue Jakob Thomasius (1622-1684), nac. también en Leipzig, profesor en la misma ciudad, donde tuvo a Leibniz como oyente desde 1661 a 1663. Jakob Thomasius se inclinó en ética hacia el aristotelismo, combatió a Spinoza y desarrolló un sistema metafísico en sus *Erotemata metaphysica* (1705); su mayor influencia consistió, sin embargo, en su interés por la historia de la filosofía, interés que posiblemente influyó sobre Leibniz.

Obras de Ch. Thomasius: *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypothèses Pufendorfii perspicue demonstrantur,* 1688, 7* ed., 1730. — *Introductio ad philosophiam aulicam seu primae lineae libri de prudentia cogitanti atque ratioci-*

nandi, 1688. — *Einleitung zu der Vernuftlehre*, 1691 (*Introducción a la doctrina de la razón*). — *Ausübung der Vernunftlehre*, 1696 (*Práctica de la doctrina de la razón*). — *Versuch vom Wesen des menschlichen Geistes*, 1699 (*Ensayo sobre la esencia del espíritu humano*). — *De jure principis circa haereticos ex hypothesi juris clericalis*, 1697. — *Introductio in philosophiam rationalem*, 1701. — *Fundamenta juris naturae et gentium*, 1705. — *Vernünftige und christliche, aber nicht scheinhelige Thomasische Erwägungen über allerhand gemischte philosophische und juristiche Händel*, 3 vols., 1723-1725 (colección de escritos a los que debe añadirse: *Anhang zu den Thomasischen Händeln*. 1726). — *Programmata Thomasiana*, 1724. — Bibliografía: R. Lieberwirth, *Ch. Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk. Eine Bibliographie*, 1955 [Thomasiana, 2]. — Véase M. Fleischmann, *Ch. T.*, 1929. — Id., íd., *Ch. Thomasius Leben und Lebenswerk*, 1931. — F. Battaglia, *Ch. T. filosofo e giurista*, 1935 [con bibliografía].

THÜMMING (LUDWIG PHILIPP) (1697-1728) nació en Culmbach. Discípulo fiel de Wolff (v.), fue nombrado profesor adjunto en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Halle, pero en 1723 tuvo que abandonar el puesto, juntamente con Wolff, a causa de la polémica de este último con varios teólogos, como Joachim Lange y Daniel Strähler, polémica en la cual Thümming sostuvo enteramente a su maestro. Se trasladó entonces a Cassel, en cuyo "Collegium Carolinum" fue profesor de filosofía y matemáticas. Thümming se distinguió por su presentación de la filosofía wolffiana, especialmente de los principios metafísicos (u ontológicos) de esta filosofía. Se ocupó asimismo de la cuestión de la inmortalidad del alma, usando argumentos extraídos de Wolff con el fin de demostrar no sólo que el alma es inmortal, sino que la inmortalidad del alma incluye la conciencia de su propia identidad y la memoria de su vida anterior.

Obras: *De immortalitate animae ex intima ejus nature demonstrata*, 1721. — *De principio juris naturis wolffiano*, 1724. — *Institutiones philosophiae wolffianae*, 2 vols., 1725-1726. — *Me. telemata varii et rarioris argumenti*, 1727. — Referencias amplias a los escritos de Thümming se hallan en C. G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie*, 3 vols., 1736-1737 y *Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie*, 2 vols., 1737-1738.

TIEMPO. Los griegos tenían dos términos para designar el tiempo: αἰών y χρόνος. Comunmente, αἰών, significaba *época de la vida, tiempo de la vida, duración de la vida*, y de ahí *vida* o *destino* (de una existencia individual). Según J. Benveniste, el significado más originario de αἰών es *fuerza de vida* o *fuente de vitalidad*, pues es derivado del tema *ayu* o del tema *yu—* (de donde *iuvenis*). Ahora bien, aun suponiendo este significado originario de 'αἰών' como *fuerza de vida*, es fácil pasar (según ha advertido A.-J. Festugière [art. cit. en bibliografía]) del concepto de *fuerza de vida* al de *vida, y* de la noción de *vida* a la de *tiempo de la vida*. En todo caso, αἰών designaba en muchos autores griegos el tiempo de duración de una vida individual, quizá por suponerse que este tiempo está ligado a la persistencia de la fuerza vital que hace ser al individuo. Por su lado, χρόνος significaba *duración del tiempo*, y de ahí *tiempo en todo su conjunto y* aun *tiempo infinito*. Por consiguiente, en sus sentidos primarios αἰών y χρόνος designaban respectivamente una época o parte del tiempo, y el tiempo en general. Sin embargo, el vocablo αἰών se usó luego para significar *eternidad*, de tal suerte que llegó un momento en que el significado de aiúv fue más amplio que el de χρόνος. Los motivos de tal cambio han sido explicados por A. -J. Festugière al indicar que ya en el siglo v se produjo (por ejemplo, entre algunos trágicos griegos) una extensión del concepto *período de la vida* al concepto *de un cabo al otro de la vida*. Al ser concebida la vida en un sentido suficientemente amplio, se convirtió en "vida sin fin", y de ahí en "eternidad". Por eso es comprensible que Platón usara para este último concepto el término αἰών al escribir (*Tim.*, 37 D) que el tiempo, χρόνος, es la imagen móvil de la eternidad, aiúv; que Aristóteles hubiera trasladado *(de cáelo*, I 9, 279 a 22-30) el concepto de *edad* al de *edad del cielo entero y*, por consiguiente, al de *eternidad, y* que desde entonces aiúv hubiera tenido el sentido de *tiempo inmortal y divino, sin principio ni fin, totalidad del tiempo y* aun *modelo del tiempo*.

El examen del concepto de tiempo en la Edad Antigua debe, pues, llevarse a cabo teniendo presente la noción de eternidad (VÉASE). Se ha dicho con frecuencia que en la filosofía antigua (y también en la medieval) el concepto de tiempo ha sido relegado o, cuando menos, puesto entre paréntesis en favor del tema del ser. Ello es cierto en gran medida. Ernst von Dobschütz *(op. cit.* en bibliografía) ha puesto de relieve la diferencia entre el modo hebreo y el modo griego de pensar. El primero es fundamentalmente temporal; el segundo, fundamentalmente intemporal. El primero destaca el "pasar"; el segundo, el "estar" (la "presencia"). Pero aun si, con Thorleif Boman *(op. cit.* en bibliografía), consideramos que la diferencia antedicha en manera alguna significa que los griegos carecieran de la noción de tiempo, parece que mientras los hebreos concebían el tiempo primariamente en función del futuro, los griegos lo concibieron primariamente en función de un presente — o bien de un pasado que era o muy remoto o muy cercano y, por tanto, en ambos casos relativamente "quieto". Los hebreos "conocieron" el tiempo y determinaron, o midieron, las grandes unidades de tiempo (las épocas del año) mediante la posición del Sol en el espacio; y las "pequeñas" unidades de tiempo (el día y la noche; las diversas horas del día y de la noche) por la cantidad de "luz" u "oscuridad". Pero, junto a ello, concibieron el tiempo como una serie de "percepciones temporales" en forma de "latidos" (*regha'*), "interiorizando" de este modo el tiempo y convirtiéndolo en lo que se llama "duración" y "temporalidad". Los griegos "conocieron" el tiempo a base de los movimientos de los cuerpos celestes, y tendieron a considerar el carácter cíclico —y, por tanto, "repetible"— de tales movimientos. Junto a ello, concibieron el tiempo como una serie lineal dentro de cada ciclo, y tal serie lineal como un conjunto de "presentes". El contraste entre las concepciones hebrea y griega se manifiesta en los lenguajes y especialmente en las maneras de conjugar. En el hebreo los tiempos del verbo expresan acciones completas o incompletas. En el griego (y en muchos lenguajes indo-europeos) expresan "aspectos". Todo ello parece contradecirse con la idea de que el

verbo hebreo es "intemporal", pero, según Thorleif Boman, esta "intemporalidad" se relaciona con la vivencia interna del tiempo, no con los modos de "presencia" de las cosas. En todo caso —y esto es lo que, por el momento, nos interesa aquí— los griegos tendieron con frecuencia a ver lo temporal o desde el punto de vista de la presencia (en un "ahora"), o desde el punto de vista de una serie repetible en ciclos, o desde el punto de vista de una eternidad, superior a la "mera" temporalidad. Las concepciones filosóficas no permanecieron siempre dentro de este marco en virtud de la *poliedricità* de la mente griega a que se ha referido Rodolfo Mondolfo y de que hemos dado cuenta en el artículo INFINITO. Pero muchas de estas concepciones arraigaron en la visión del tiempo como alguna forma de "presencia". No pocos filósofos estimaron que el tiempo pertenece a la realidad fenoménica. Esta realidad es, por supuesto, una realidad "presente", pero no es *la* presencia. *La* presencia está *siempre* presente, y por eso *es*, en tanto que la realidad fenoménica está siempre a punto de ausentarse, y por eso *deviene*.

Consideremos ahora más específicamente las concepciones de algunos filósofos. Lo que podemos decir de la concepción platónica del tiempo corresponde mejor a lo que hemos dicho ya en ETERNIDAD. Podemos, pues, decir que en Platón se confirma la idea del tiempo que pasa como manifestación o imagen móvil de una Presencia que no pasa. La idea de tiempo puede muy bien desempeñar en la filosofía de Platón un papel más importante del que hasta ahora se ha supuesto; habría que examinar con algún detalle, por ejemplo, el modo como Platón concibe ciertos "pasados remotos" (como posibles modelos de un presente), así como la manera como dicho filósofo entiende la evolución de la sociedad, antes de pronunciarse definitivamente sobre el asunto y concluir que o no hay en Platón una idea suficientemente desarrollada del tiempo o que cuando la hay el filósofo tiende a "reducirla" a algo que es intemporal. Hay que tener en cuenta, entre otras cosas, que la eternidad de que Platón hablaba como el "original" del tiempo es, si se quiere, una idea, pero es una idea de la cual hay una copia muy "inmediata": es el perpetuo movimiento circular de las esferas celestes. Es posible inclusive que Platón considerara este movimiento circular como "la eternidad misma", pero este es asunto que sería largo debatir. De todos modos, comparado con Aristóteles, Platón dice relativamente muy poco acerca del tiempo. En cambio, Aristóteles se esfuerza por analizar el concepto de tiempo sin hacer de él una copia, imagen o sombra de una "realidad verdadera". Para ello se vale del movimiento o, mejor, del concepto de movimiento. Aristóteles observa que se perciben el tiempo y el movimiento juntos. Cierto que podemos estar en la oscuridad y no percibir ningún movimiento por no percibir ningún cuerpo que se mueva. Pero basta un movimiento en la mente para darse cuenta de que pasa el tiempo. Por consiguiente, el tiempo tiene que ser o movimiento o algo relacionado con el movimiento. Como no es movimiento, tiene que ser lo otro, es decir, lo relacionado con el movimiento (*Phys.*, IV, 11, 219a). Ahora bien, en el concepto de tiempo o, si se quiere, de sucesión temporal se hallan incluidos conceptos como los de "ahora" (instante [VÉASE]), "antes" y "después". Estos dos últimos conceptos son fundamentales, pues no habría ningún tiempo sin un "antes" y un "después". De ahí que el tiempo pueda ser definido del siguiente modo: & χρόνος ἀριθμός ἔστι κινησεως κατά τὸ πρότερον Ka! ὕστερον, "el tiempo es el número [la medida] del movimiento según el antes y el después [lo anterior y lo posterior]" (*ibid.*, 220 a). El tiempo no es un número, pero es una especie de número, ya que se mide, y sólo puede medirse numéricamente. Tan estrechamente relacionados se hallan los conceptos de tiempo y de movimiento que, en rigor, son interdefinibles: medimos el tiempo por el movimiento, pero también el movimiento por el tiempo (*ibid.*, 220 b).

Esto no termina, como algunos autores suponen, la concepción aristotélica del tiempo. Al fin y al cabo, la idea del "ahora", vúv , o instante, es también importante en el análisis aristotélico, y esta idea no parece encajar completamente con la definición antes presentada. Además, si el tiempo es número o medida del movimiento, parece suponerse que hay una realidad "numerante" sin la cual no habría tiempo — a menos que supusiéramos que el movimiento se numera o se mide a sí mismo. Finalmente, no debe olvidarse que Aristóteles estima también como "modele" lo que se mueve con el movimiento más perfecto —el movimiento local circular—, y este último es menos "mensurable" que los demás movimientos menos perfectos, justamente porque es "totalmente mensurable": es perfectamente cíclico y está ya "medido" desde siempre.

Pero aunque hay seguramente en las ideas aristotélicas acerca del tiempo más de lo que indica la definición presentada, ésta fue la que ejerció mayor influencia, pues casi todos los filósofos posteriores consideraron que debían decir algo acerca de ella. Algunos filósofos parecieron refinar la definición aristotélica. Tal ocurrió con los viejos estoicos, cuando hicieron intervenir en la medida del movimiento las nociones de intervalo y velocidad. Según Estobeo (*Eclog.*, *I*, 106), Crisipo definió el tiempo como "el intervalo del movimiento respecto al cual se determina siempre la medida de la velocidad mayor o menor". La noción de "intervalo" planteaba problemas considerables, pues se trataba de saber lo que se entendía por 'intervalo': si una medida fija, si una cantidad convencional, si un "puntó de tiempo", un aparentemente instantáneo "ahora", una cantidad de tiempo últimamente indivisible, un "corte" en un continuo, etc., etc. Pero los estoicos no dilucidaron estos problemas, por lo menos con gran detalle. Se limitaron a proponer —especialmente como solución a las paradojas de Zenón de Elea— que el tiempo está formado de algo así como "partículas temporales indivisibles" — una concepción harto curiosa en filósofos que defendían tan encarnizadamente la idea del "continuo".

Se ha hecho observar que las teorías antiguas acerca del tiempo, especialmente las formuladas a partir de Aristóteles —aristotélicos, platónicos y neoplatónicos y estoicos principalmente—, pueden dividirse, lo mismo que las teorías modernas, en dos grandes grupos: las de los "absolutistas" y las de los "relacionistas". Los "absolutistas" conciben que el tiempo es una realidad completa en sí misma. Así pensó Estratón (*apud* Simplicio, Comentario a *Phys.*). Los "relacionistas" estimaron que el tiempo no es una

realidad por sí misma, sino una relación. Aristóteles parece haber defendido esta concepción — si simplificamos su análisis del tiempo y olvidamos que el Estagirita vacila no poco y usa a menudo expresiones como 'una especie de', 'si no es movimiento será *lo otro*' [subrayado por nosotros]. Pero, como suele ocurrir, los defensores de dichas teorías en forma pura son escasos; la mayor parte de los filósofos combinaron una con la otra. Una de estas "combinaciones", y por ventura la más influyente de todas en siglos inmediatamente posteriores, fue la de los neoplatónicos, y específicamente la de Plotino. Aristóteles había ya por lo menos aludido a la posibilidad de determinar el concepto de tiempo mediante la "realidad numerante". Ésta es el "alma" o, si se quiere, la "conciencia": la "conciencia interna del tiempo". Plotino se acogió a esta idea —o insinuación—, por medio de la cual, y para usar de nuevo los términos antes introducidos, se podía elaborar una teoría "absolutista" del tiempo —el tiempo es algo "real" en el alma— y una teoría "relacionista" — el alma mide, numera, relaciona. Según Plotino, el tiempo no puede ser, o no puede ser *sólo*, número o medida de movimiento, porque debe de tener una realidad propia con respecto al movimiento. Ello se debe a que no es una categoría de lo sensible frente a la eternidad de lo inteligible; es lo que podría llamarse —aunque el propio Plotino no utilizó esta expresión— una "categoría íntima". Ello no quiere decir que el tiempo sea "subjetivo", entre otras razones porque no hay en Plotino ninguna idea, cuando menos en el sentido moderno, de lo subjetivo. En rigor, Plotino se adhiere a la tesis platónica de que el tiempo es imagen móvil de la eternidad (*Enn.*, I, v, 7) y es, poí tanto, inferior a la eternidad (*ibid.*, III, vii, 7). Pero es una imagen que tiene su sede en el alma y hasta puede concebirse como "la vida del alma" (*ibid.*, III, vii, 11). El alma "abandona" el tiempo cuando se recoge en lo inteligible, pero mientras tal no sucede el alma vive en el tiempo y hasta como tiempo. El tiempo del alma surge del fondo de ella y, por tanto, de la Inteligencia. El tiempo, dice Plotino, "reposaba en el ser", "guardaba su completa inmovilidad en el ser" (*ibid.*, III, vii, 9); estaba, pues, por así decirlo, "en alguna parte" y no era sólo "medida". El tiempo es "prolongación sucesiva de la vida del alma".

De este modo Plotino y los neoplatónicos eludían varias de las dificultades que había planteado Aristóteles al referirse al tiempo. En *Phys.*, IV, 11, 217 b 33, Aristóteles había escrito unas palabras que recuerdan lo que siglos después escribiría San Agustín (Cfr. *infra*): "Lo que viene puede hacer pensar que el tiempo no existe en absoluto o que existe apenas y de un modo harto oscuro. Parte del mismo es pasado, y ya no existe, y la otra parte es futuro, y no existe todavía; y, sin embargo, el tiempo, sea que consideremos un tiempo infinito o cualquier otro, está hecho de aquéllos. Es difícil concebir que participa de la realidad algo que está hecho de cosas que no existen." Pero si el tiempo es real como parte, o acaso fondo, de la vida del aliña, no hay ya que preocuparse por su "inexistencia". El alma garantiza la realidad del tiempo mediando entre la eternidad y el puro devenir hecho de inasibles "ahoras". Pero, además, el alma hace que el tiempo sea una continuidad real y no una serie incomprensible de "saltos" de un instante al otro.

Lo que podemos llamar "concepción cristiana del tiempo" alcanza su primera madura formulación teológico-filosófica en San Agustín. Se puede pensar que hay en San Agustín dos modos de ver el tiempo, pero son más bien dos problemas relativos al tiempo: el tiempo como "momento de la creación" y el tiempo como "realidad". El tiempo es un "fue" que ya no es. Estos dos problemas están estrechamente relacionados entre sí. Es habitual, al hablar de la concepción agustiniana del tiempo, referirse a su perplejidad ante el tiempo. Pues el tiempo es, como había visto ya Aristóteles (Cfr. *supra*), una gran paradoja. El tiempo es un "ahora", que no es; el "ahora" no se puede detener, pues si tal ocurriera no sería tiempo. El tiempo es un "será" que todavía no es. El tiempo no tiene dimensión; cuando vamos a apresarlo se nos desvanece. Y, sin embargo, yo sé lo que es el tiempo, pero lo sé sólo cuando no tengo que decirlo: "cuando no me lo preguntan, lo sé; cuando me lo preguntan, no lo sé". No vale refugiarse en la idea de que el tiempo es "ahora", lo que ahora mismo pasa, o lo que ahora mismo estoy viviendo. Pues, como vimos, no "hay" justamente tal "ahora". No hay presente; no hay ya pasado; no hay todavía futuro: por tanto, no hay tiempo. Pero estas dificultades acerca del tiempo se desvanecen, o atenúan, cuando en vez de empeñarnos en hacer del tiempo algo "externo", que puede "estar ahí" como están las cosas, lo radicamos en el alma: el alma y no los cuerpos es la verdadera "medida" del tiempo. El pasado es lo que se recuerda; el futuro, lo que se espera; el presente, aquello a que se está atento; pasado, futuro y presente aparecen como memoria, espera y atención. ¿Quién puede negar que las cosas futuras no son todavía? Y, sin embargo, la espera de ellas se halla en nuestro espíritu. ¿Quién puede negar que las cosas pasadas no son ya? Y, sin embargo, la memoria de lo pasado permanece en nuestro espíritu. ¿Quién puede negar que el presente no tiene extensión, por cuanto pasa en un instante? Y, sin embargo, nuestra atención permanece y por ella lo que no es todavía se apresura a llegar para desvanecerse. Así, el futuro no puede ser calificado de largo, sino que un largo tiempo futuro no es sino una larga espera del tiempo futuro. Tampoco hay largo tiempo pasado, pues éste no es ya, sino que un largo tiempo pasado no es sino un largo recuerdo del tiempo que pasó" (*Conf.*, XI, 28).

Decíamos antes que es habitual, al hablar de la "concepción agustiniana del tiempo", insistir en esos célebres pasajes de las *Confesiones*. En ellos se expresa, no sólo, como en Aristóteles, una perplejidad acerca de esa escurridiza "realidad" llamada "tiempo", sino también, y sobre todo, la idea del tiempo como realidad vivida o, mejor dicho, "vivible" — que se vive, se vivió o se vivirá. Pero no debe olvidarse que lo que puede llamarse "la concepción intimista ("psicológica") del tiempo" está ligada en San Agustín a una concepción que podría llamarse teológica, y hasta está fundada en esta última. En efecto, San Agustín se preocupó no sólo de cómo podemos aprehender el tiempo, sino también de qué tipo de realidad es el tiempo como realidad creada. No se puede pensar que el tiempo preexistía a Dios, que es anterior a

todo, por ser causa suprema de todo. Hay que admitir, por tanto, que el tiempo fue creado por Dios. Sin embargo, no puede pensarse que Dios, que es eterno, creó el tiempo y con ello surgió la duración temporal de la eternidad como una especie de prolongación de ella. El tipo de duración llamada "eternidad" y el tipo de duración" llamado "tiempo" son heterogéneos. Cierto que hay ciertas analogías entre la eternidad y el tiempo: ambos son fundamentalmente "presentes. Pero la eternidad es una presencia "simultánea", en tanto que el tiempo no lo es. La eternidad es heterogénea inclusive al tiempo infinito, pues el tiempo infinito no constituye la eternidad, la cual se halla por encima de todo tiempo.

Durante la Edad Media preocupó a los filósofos el problema "teológico" del tiempo en relación con la eternidad. Los filósofos que, como Santo Tomás, siguieron a Aristóteles en concebir el tiempo como estrechamente relacionado con el movimiento, adoptaron fórmulas que se limitaban a transcribir la ya mencionada definición aristotélica: *tempus est* numeras *motus secundum prius et posterius*. Pero ello se refería al tiempo "natural" y no resolvía todavía la cuestión "teológica" del tiempo. Para tratar debidamente esta última cuestión, los filósofos medievales, incluyendo por supuesto a Santo Tomás, examinaron sobre todo el problema de la eternidad. Así, gran parte de lo que puede decirse acerca de las concepciones medievales escolásticas del tiempo se halla bajo el epígrafe "Eternidad". Remitimos, pues, a este artículo, suplementado por los artículos DURACIÓN e INFINITO. Debe advertirse, empero, que ello no agota ni siquiera las ideas más fundamentales de los autores medievales sobre el tiempo. Hay que tener en cuenta que no pocos autores enfocaban asimismo la cuestión del tiempo desde el punto de vista de la *distentio animi* de que había hablado San Agustín y trataron de ver en qué relación se hallaba esta concepción del tiempo como algo "interior" y "anímico" con la concepción del tiempo como algo "exterior". Tenemos así, al parecer, varias cuestiones relativas al tiempo: si es o no medida del movimiento; si la medida se halla "fuera" o "dentro" del alma; si hay un tiempo cósmico distinto del tiempo vivido, etc., etc. Tenemos asimismo varias concepciones del tiempo, tales como la "concepción teológica", la "concepción física" (en el sentido de la *Physica* aristotélica), la "concepción psicológica". Nos limitaremos aquí a destacar un problema tratado por muchos autores medievales: el de la realidad propia del "antes" y del "después". Algunos autores, siguiendo a Avicena, indicaron que el "antes" y el "después" se hallan en la inteligencia, pero este "hallarse en la inteligencia" puede interpretarse de distintos modos, dependiendo en gran parte de lo que se entienda por 'inteligencia'. Ciertos autores trataron de conciliar la concepción "exterior" y la concepción "interior" del tiempo, estimando, según hizo Duns Escoto, que lo "material" del tiempo, es decir, el movimiento, se halla fuera del alma, en lo "exterior", pero que lo "formal" del tiempo, esto es, la medida del movimiento, viene del alma. En relación con el problema del tiempo se discutieron cuestiones como la del instante (VÉASE) y la del *ubi* (VÉASE).

En la época moderna siguieron discutiéndose los problemas teológicos, físicos y psicológicos relativos al tiempo. Nos hemos referido a algunas concepciones modernas (de Descartes, Spinoza, Locke, etc.) en varios artículos (por ejemplo: DURACIÓN, INFINITO, INSTANTE). Aquí nos ocuparemos principalmente de ciertas concepciones modernas del tiempo que giraron en torno al problema de cómo puede entenderse el tiempo en relación con las "cosas", los "fenómenos naturales", etc. La historia de estas concepciones, y de los debates que suscitaron, es larga y compleja, pero puede simplificarse indicando que las ideas fundamentales modernas acerca del tiempo, especialmente durante los siglos XVII y XVIII, y más específicamente entre 1650 y 1750, siguieron *grosso modo* el modelo de las ideas acerca del espacio (VÉASE). Así como podía concebirse el espacio cuando menos de tres modos: como una realidad en sí misma, independiente de las cosas; como una propiedad de las cosas, y especialmente de las substancias; y como una relación o un orden, así también pudo concebirse el tiempo de estos tres modos: como realidad absoluta; como propiedad; como relación.

De estos tres modos el que mereció más escasa atención fue el segundo. En efecto, era difícil concebir el tiempo como una propiedad de las cosas — ya fuera que se entendiera esta propiedad como algo real, residente en las cosas mismas, o bien como una idea: la idea de una distancia entre varias partes de una sucesión. En todo caos, el tiempo como propiedad de las cosas podía llamarse, más propiamente, duración (VÉASE). El modo como una cosa existe temporalmente es la duración de esta cosa. Pero como parecía que se necesitaba una realidad universal que sirviera de medida de la duración (pues da lo contrario habría tantos "tiempos" como "duraciones" o por lo menos "modos de durar"), la atención se enfocó sobre los otros dos modos de concebirse el tiempo: como realidad en sí, independiente de las cosas, y como relación. La primera concepción es la llamada "absoluta" o "absolutista" del tiempo; la segunda concepción es la llamada "relacional" o "relacionista" del tiempo. Estudiaremos brevemente estas dos concepciones, pero advertiremos que el adherirse a una de ellas no equivalía a sostener que el tiempo —como tiempo "físico" o tiempo "cósmico"— tenía en cada caso rasgos distintos. En rigor, tanto los absolutistas como los relacionistas tendían a considerar que el tiempo es continuo, ilimitado, no isotrópico (es decir, tiene una sola dirección y una sola dimensión), homogéneo y fluyendo siempre del mismo modo sin que haya otros — lo cual parece, por demás, evidente, pues 'más aprisa' o 'más despacio' sólo tienen sentido en relación con el tiempo.

Aunque es injusto no tener en cuenta que las concepciones acerca del tiempo propuestas por Newton y Leibniz son más matizadas de lo que parece a primera vista, no tenemos más remedio aquí que simplificar y declarar que estos autores representaron respectivamente la concepción absolutista y la relacionista acerca del tiempo. La concepción absolutista se halla expresada en uno de los escolios de los *Principia* del modo siguiente: "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo, y se le llama asimismo duración." Además de este "tiempo absoluto" hay el "tiem-

po relativo", el cual es descrito de) siguiente modo, en el mismo escolio, y a continuación de la descripción del "tiempo absoluto": "el tiempo relativo, aparente y común, es una medida sensible y externa... de la duración por medio del movimiento, que es comunmente usada en vez del tiempo verdadero". Se ha hecho notar que Newton habla de un "tiempo absoluto", pero en rigor hace uso de un concepto de tiempo que no es absoluto, sino "operacional" (Toulmin). Pero lo cierto es que Newton tiende a fundar cualquier idea del tiempo en un concepto absoluto del tiempo como el antes presentado. En esta concepción se supone que el tiempo es independiente de las cosas, es decir, mientras las cosas cambian, el tiempo no cambia. Los cambios de las cosas son, pues, cambios en relación con el tiempo uniforme que les sirve de marco "vacío". En otros términos, los cambios se hallan *en* el tiempo en un sentido análogo a como se suponía que los cuerpos se hallan en el espacio. Y como sucedía con el espacio se suponía que el tiempo es indiferente a las cosas que contienen y a los cambios que tienen lugar en las cosas — o, si se quiere, a las cosas cambiantes. El tiempo era concebido como "algo" perfectamente homogéneo; ningún instante del tiempo difiere cualitativamente de cualquier otro instante del tiempo. Es cierto que el tiempo difiere del espacio en algunos respectos importantes y sobre todo en el siguiente: que "fluye" y se mueve unidimensionalmente en una sola dirección. Parece, pues, que haya una diferencia intrínseca entre momentos del tiempo; por ejemplo, un momento dado es un "antes" y otro momento dado puede ser un "después". Pero el "antes" y el "después" son tales con relación al tiempo absoluto. Así, pues, el tiempo absoluto es previo no sólo a las cosas, sino a cualesquiera medidas temporales. El tiempo, además, no ejerce ninguna acción causal sobre las cosas; mejor dicho, el tiempo es concebido del modo antes indicado en gran parte con el fin de explicarse que no ejerce ninguna acción causal sobre las cosas.

El propio Newton pudo muy bien no insistir demasiado en las implicaciones teológicas y metafísicas de esta concepción del tiempo, pero los newtonianos, y en particular Clarke (VÉASE) llevaron esta concepción a sus últimas consecuencias teológicas y mefísicas. Es cierto que, especialmente en su discusión con Leibniz, Clarke pareció interesarse más en la cuestión del espacio que en la del tiempo. El espacio —el "espacio absoluto"— había sido descrito por Newton como *sensorium Dei*. A este respecto Clarke indica que decir, como hizo Newton, que el espacio es el "sensorio de Dios" no quiere decir que sea un "órgano de los sentidos", sino sólo "el lugar de la sensación", ya que el ojo, el oído, etc., no son *sensoria* (a lo que replicó Leibniz que *sensorium* significa "órgano de sensación", y algunos "bárbaros escolásticos", de acuerdo con el testimonio de Goclenius en su *Diccionario*, llamaron *sensitorium: Ex quo illi facerunt sensiterium pro sensorio, id est, órgano sensationis*). Pero todo lo que Clarke dice acerca del espacio puede ponerse en parangón con lo que dice, o supone, acerca del tiempo. En todo caso, tanto el espacio como el tiempo son, dice Clarke, "cantidades reales"; en suma, son "absolutos".

Contra ello Leibniz mantuvo la mencionada concepción relacional o relacionista del tiempo. En su escrito sobre "Los fundamentos metafísicos de la matemática", uno de los últimos escritos de Leibniz, este autor indicó que el tiempo es "el orden de existencia de las cosas que no son simultáneas. Así, el tiempo es el orden universal de los cambios cuando no tenemos en cuenta las clases particulares de cambio". Lo que llamamos "magnitud de tiempo" es la duración. En su tercera comunicación a Clarke, Leibniz insistió en que así como el espacio es un orden de coexistencias, el tiempo es "un orden de sucesiones". "Suponiendo que alguien preguntara por qué Dios no creó todas las cosas un año antes, y la misma persona infiriera de ello que Dios ha hecho algo respecto a lo cual no es posible que hubiese una razón por la cual lo hizo así y no de otro modo, la respuesta a ello es que su inferencia sería correcta si el tiempo fuese algo distinto de las cosas que existen en el tiempo. Pues sería imposible que hubiese alguna razón por la cual ciertas cosas deberían aplicarse a tales o cuales instantes particulares más bien que a otros, en el entendido que su sucesión siguiera la misma. Pero entonces el mismo argumento prueba que los instantes, considerados sin las cosas, no son nada en absoluto, y que consisten sólo en el orden sucesivo de las cosas. Y dado que este orden sea el mismo, uno de los dos estados, esto es, el de la anticipación supuesta, no diferiría ni podría ser distinguido [discernido] del otro que es el estado actual". Desde el punto de vista teológico, Leibniz afirma que su doctrina relacional es la única aceptable, pues hace posible que la inmensidad de Dios sea independiente del espacio y la eternidad de Dios sea independiente del tiempo, lo cual no ocurre con la doctrina del espacio y el tiempo absolutos como sensoria *Dei* — cualquiera que sea el sentido que se dé a *sensorium.*

Es curioso comprobar que tanto la concepción newtoniana —o sedicente newtoniana— como la leibniziana parecen ser "cosa del sentido común". En efecto, es de sentido común suponer que el tiempo, no siendo una propiedad particular de cada cosa particular, tiene que ser una propiedad de todas las cosas en cuanto que duran. Pero esta propiedad no es entonces, en rigor, una propiedad, sino una especie de "marco general vacío" en el cual van existiendo las cosas. Por otro lado, es de sentido común suponer que el tiempo no existe al modo como existen las cosas y, por tanto, no puede ser ninguna cosa. En tal caso deberá ser una relación entre las cosas.

Lo anteriormente dicho no basta todavía para percatarse de las dificultades que ofrece la noción de tiempo no sólo en filosofía, sino también dentro del marco más definido de la mecánica clásica. En esta mecánica la idea de un tiempo relativo parece depender de la idea de un tiempo absoluto. Pero como no hay ningún instrumento que puede medir el tiempo absoluto, parece que haya que concluir que todas las medidas temporales tendrán que ser relativas a un sistema de referencia. Puede entonces pasarse a la concepción de la llamada "relatividad del tiempo" (en el sentido físico). En todo caso, se ha hecho observar que en la mecánica de Newton la definición de 'tiempo absoluto' no sirve como base para ninguna cronometría, y hasta se ha dicho que no posee ninguna significación (física).

Tampoco basta lo antedicho para penetrar en las intrincadas cuestiones suscitadas por la noción del "tiempo como relación". Pues una relación puede entenderse de varios modos, por lo pronto, éstos: relación objetiva o real, que subsiste en sí misma (como los números) y que condiciona idealmente los objetos relacionados; y relación subjetiva. En este último caso puede tratarse o de una relación "humana", siendo la experiencia humana (o, en general, de un sujeto cognoscente) la base de la relación, o bien de una condición a priori de cualesquiera percepciones en todos los casos en los que haya una relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido o cognoscible.

Pero si lo dicho no basta para comprender un poco a fondo las cuestiones suscitadas por las dos concepciones del tiempo introducidas, es suficiente para entender un poco por qué Kant desarrolló su compleja doctrina acerca del tiempo. La doctrina es compleja, porque se compone de una serie de afirmaciones sobre el tiempo que ni siquiera es siempre fácil reconciliar. Tenemos, por lo menos, la concepción del tiempo en la "Estética trascendental"; la concepción del tiempo en la "Analítica trascendental" y, dentro de ella, la concepción del tiempo en las diversas síntesis y en el esquematismo de las categorías. En la "Estética trascendental" Kant adopta una posición que aspira a justificar la concepción newtoniana del tiempo, pero que en vez de fundar esta concepción en una idea del tiempo como cosa en sí, la funda en una idea del tiempo como condición de fenómenos. Kant niega que el tiempo sea un concepto empírico derivado de la experiencia; tiene que ser, pues, una representación necesaria que subyace en todas nuestras intuiciones. En otros términos, el tiempo es una forma de intuición *a priori*. Con ello Kant parece aproximarse a Leibniz. Pero niega que el tiempo sea una relación o una orden, ya que en tal caso sería un concepto intelectual y no una intuición. Por otro lado, el tiempo no es "subjetivo" en el sentido de ser experiencia vivida de un sujeto humano. Así, pues, el tiempo no es real (si por ser real entendemos "ser una cosa en sí"), pero no es tampoco meramente subjetivo, convencional o arbitrario. Decir que el tiempo es una representación *a priori* es decir que el tiempo es trascendentalmente ideal y empíricamente real (en un sentido peculiar de 'empírico' en que no podemos entrar aquí). En todo caso, esta concepción del tiempo se refiere al orden de las percepciones, pero no todavía al orden de los juicios. Cuande éstos aparecen, el tiempo ejerce otra función, la función sintética. En efecto, ningún juicio sería posible si no estuviese fundado en una síntesis, la cual a su vez está basada en el uso de uno o varios conceptos del entendimiento o categorías. Pero estos conceptos del entendimiento o categorías se aplican a la experiencia solamente por medio de los esquemas (véase ESQUEMA), y el esquema es justamente posible por la "mediación" del tiempo.

Si algo resulta claro de todo ello es que la noción de tiempo ocupa un lugar central en el pensamiento de Kant. Para reconocer este hecho no es menester adherirse a la interpretación que da Heidegger de la primera *Crítica* —o de parte de la primera *Crítica*— kantiana; basta advertir que las operaciones fundamentales del sujeto cognoscente requieren siempre el tiempo, y que el modo como se procede a "temporalizar" lo dado es "constituirlo" objetivamente. Puede, pues, concluirse que en alguna medida la temporalidad es en Kant fundamento de la objetividad. Puede discutirse si algo análogo sucede en el pensamiento de Hegel. Por un lado, parece que hay en Hegel un "primado del tiempo" en la medida en que hay un "primado del devenir". Por otro lado, este tiempo es sólo el Espíritu en cuanto que se despliega, pues el Espíritu en sí mismo es intemporal o, mejor, eterno. Así, la temporalidad es una manifestación de la Idea. Es curioso observar que esta peculiar coexistencia de lo temporal con lo intemporal es propia de varias corrientes filosóficas en el siglo XIX. Se trata principalmente de las corrientes evolucionistas (véase EVOLUCIONISMO), en las cuales se afirma, o presupone, que lo que hay existe en tanto que se desarrolla temporalmente, pero que este desarrollo sigue un plan (no necesariamente un plan "teleológico") que tiene que ser por sí mismo "intemporal".

Es todavía oscuro el origen de lo que se ha dado en llamar "temporalismo", es decir, el primado de la noción de tiempo en diversas tendencias filosóficas contemporáneas — a partir ya de las últimas décadas del siglo XIX. Por un lado, parece haber un fondo de temporalismo en las llamadas "filosofías románticas", especialmente en tanto que éstas insistieron en lo temporal y lo histórico. Por otro lado, parece que parte cuando menos del temporalismo contemporáneo ha surgido de una reacción contra ciertas formas de evolucionismo decimonónico. En todo caso, hay desde las últimas décadas del pasado siglo una serie de filósofos en quienes el tiempo, la temporalidad, lo temporal, etc. se hallan en el centro de su pensamiento en muy diversas formas. Como ejemplos podemos mencionar a Dilthey y a Bergson. Por haber expuesto con algún detalle este aspecto de su pensamiento en los artículos consagrados a estos pensadores, nos abstendremos aquí de detalles. Indicaremos sólo que el "temporalismo" en cuestión resulta muy claro e insistente en quien, como Bergson, se preguntó "qué hacía" el tiempo en un sistema que, como el de Spencer, parecía fundarse en el desarrollo temporal y, sin embargo, no hacía ningún uso del tiempo, o reducía —como, por otro lado, han hecho, según Bergson, todos los filósofos del pasado— el tiempo a espacio. La insistencia de Bergson en la noción de duración como "duración real", como pura cualidad, como objeto de la intuición (si no la intuición misma), etc., le condujo a una metafísica temporalista en la cual se establecía una distinción entre tiempo verdadero y tiempo falsificado y especializado. También resulta claro el temporalismo en Dilthey, si bien en este caso se trata de un temporalismo "histórico", pues el tiempo diltheyano es fundamentalmente el tiempo como historia. Es curioso ver que ciertos filósofos que se destacaron por lo que podría llamarse "el primado de las idealidades" terminaron, si es que no empezaron subrepticiamente, por destacar la importancia del tiempo. En el caso de Husserl aparece una distinción entre el tiempo fenomenológico, descrito como la forma unitaria de las vivencias en un flujo de lo vivido, y el tiempo objetivo o cósmico. Según Husserl, este tiempo se comporta respecto al fenomenológico "de

un modo análogo a como la extensión perteneciente a la esencia inmanente de un contenido sensible concreto se comporta relativamente a la extensión objetiva". De ahí que la propiedad esencial que expresa la temporalidad para las vivencias no designa sólo para Husserl "algo perteneciente en general a cada vivencia particular, sino una forma necesaria de unión de las vivencias con las vivencias". La vivencia real es temporalidad, pero una temporalidad que se confunde con una especie de "duración real" (en sentido a veces parecido al bergsoniano).

El motivo del tiempo aparece en otros autores contemporáneos, de los que podemos citar a Simmel, pero se destaca en el pensador que ha sido presentado a veces como aquel que intentó buscar (sin encontrarlo) el horizonte, del ser en el tiempo, es decir, Heidegger o, más exactamente, "el primer Heidegger". No nos detendremos aquí sobre las concepciones de Heidegger sobre el tiempo, la temporalidad, la relación entre la temporalidad y el cuidado (VÉASE), la temporalidad y la finitud, la temporalidad y la muerte, etc., etc., por haber dedicado a Heidegger un artículo suficientemente extenso en el cual se han presentado sistemáticamente estos temas y por haber sido éstos tratados asimismo en artículos en los cuales se describen las diversas maneras como Heidegger se refirió al "tiempo" (así, por ejemplo, CUIDADO, DASEIN, y otros). Ello no quiere decir que Heidegger sea, como a veces se ha dicho, "el filósofo del tiempo"; ciertamente, no lo es "el último Heidegger". Pero indica por lo menos que una fase importante del pensamiento de Heidegger está estrechamente relacionado con lo que llamamos antes el "temporalismo contemporáneo".

Además de los "autores mayores" a que nos hemos referido antes, podrían citarse numerosos "filósofos menores" contemporáneos que se han ocupado del problema, y de los problemas, del tiempo en el sentido que se ha llamado "temporalista". Relativamente abundantes han sido a este respecto las fenomenologías y las ontologías del tiempo. No pocas veces dichos filósofos, especialmente en Alemania, han puesto en estrecha relación "el tiempo" y "el ser". Así ocurre, por ejemplo, con Antón Neuhäusler, para quien toda cuestión acerca del tiempo debe seguir la vía siguiente: ante todo, una fenomenología del tiempo; luego, un estudio de la relación entre "tiempo inmanente" y "tiempo trascendente" —a la conciencia—; finalmente, un análisis del "ser" del tiempo. La fenomenología del tiempo se ocupa de fenómenos temporales tales como la "sucesión", el "ahora", la "duración", etc. El estudio de la relación entre las dos indicadas especies de tiempo se propone averiguar en qué medida tales especies de tiempo poseen estructuras similares, único modo de que la relación tenga sentido. El análisis del "ser" del tiempo permite salir del concepto de tiempo como sucesión y averiguar la relación que el tiempo mantiene con la eternidad. Neuhäusler acuña a este respecto una fórmula que tiene una resonancia platónica, o neoplatónica: "El tiempo es la inquietud del ser" *(Die Zeit ist die Unruhe des Seins) (op. cit.* bibliografía, pág. 284).

Aunque durante el siglo XX ha abundado lo que hemos llamado "temporalismo", algunos filósofos han sometido el concepto de tiempo a análisis para mostrar que, siendo contradictorio, debe ser eliminado. Tal sucedió con McTaggart, el cual razonó como sigue: Las posiciones en el tiempo forman dos series: la serie *A*, constituida por el pasado, el presente y el futuro, y la serie *B*, constituida por el "antes" y el "después". Las posiciones no cambian en esta segunda serie, ya que un acontecimiento determinado estará siempre en la misma relación de "anterioridad" y "posterioridad" respecto a otro. El cambio —esencial para la temporalidad— tiene lugar sólo en la serie A. Ahora bien, este cambio es, según McTaggart, contradictorio, pues mientras el pasado, el presente y el futuro son determinaciones incompatibles entre sí de un acontecimiento, resulta que este acontecimiento, en la medida en que se halla dentro de una serie temporal y no constituye sus extremos (un absoluto comienzo o un final absoluto), ha de pasar por todas las mencionadas determinaciones hasta el punto de que se identificará con las tres y, en virtud de ello, resultará contradictorio *(The Nature of Existence*, II, § 315 y sigs.).

Muchos de los filósofos "temporalistas" contemporáneos han entendido el tiempo o como "experiencia vivida" o como "duración pura" o como manifestación de una más básica "temporalidad", etc., etc. En todos estos casos el problema del tiempo es comunmente tratado desde un punto de vista metafísico. Pero el punto de vista que podríamos llamar "físico" —o, si se quiere, el modo como la física ha tratado el tiempo— es también importante para el pensamiento filosófico — como, según vimos, lo fue en la época moderna. No podemos a este respecto hacer mucho más que mencionar algunas concepciones y algunos de los problemas que se han suscitado con respecto a ellas. En primer lugar, es importante en la concepción física del tiempo la serie de conceptos que se han originado en la teoría de la relatividad, tanto especial como general. Según vimos oportunamente, hay en Newton también un concepto "relativo" del tiempo, pero este concepto se halla —en la interpretación "clásica" del pensamiento físico newtoniano cuando menos— encajado dentro de un concepto "absoluto": las mediciones temporales son relativas con respecto a un tiempo absoluto que "fluye uniformemente sin relación con nada externo". En la teoría especial de la relatividad, el tiempo se "relativiza" por entero al hacerse función de un sistema de referencia, desde el cual se efectúan todas las observaciones y medidas. Por eso no hay una "simultaneidad absoluta": un acontecimiento puede ser simultáneo con respecto a un observador, pero no con respecto a otro observador. Ello no significa una "relativización" del tiempo ni en el sentido de un "subjetivismo" ni tampoco en el sentido de un trascendentalismo kantiano (no obstante las opiniones de Cassirer al respecto). La "relatividad del tiempo", unida a las demás "relatividades" de la teoría especial hace posible justamente que las leyes del universo sean las mismas para todos los observadores. Lo que dicha teoría hace es descartar un hipotético "observador cósmico" para el cual el tiempo sería "absoluto". Además, el tiempo se relaciona con la velocidad, disminuyendo con ella (en contraste con la masa, que aumenta con la velocidad). En la teoría de la relatividad genera-

lizada, se procède a lo que se ha llamado "fusión del tiempo con el espacio": el tiempo es una cuarta coordenada o, mejor dicho, espacio y tiempo son coordenadas en un universo tetradimensional. Se ha dicho que ello representa una "espacialización del tiempo", pero debe tenerse en cuenta que la "fusión del tiempo con el espacio" no ha significado en dicha teoría que el tiempo sea concebido como si fuera espacio; en rigor, el universo tetradimensional es más bien un universo de tres *más* una dimensiones. Por eso se ha dicho que más bien que espacializarse el tiempo lo que se ha hecho con dicha teoría es temporalizarse el espacio. Pero, en todo caso, es cierto que la función del tiempo en la teoría generalizada de la relatividad es distinta de la que tiene en la mecánica clásica. Un suceso físico es lo que Minkowski ha llamado "un punto de Universo", de modo que las coordenadas espacio-temporales forman las "líneas de Universo" — que, a su vez, están determinadas físicamente por las coordenadas espacio-temporales. De ello resulta que el tiempo no es "*indiferente*" a los procesos físicos.

Junto a las concepciones del tiempo elaboradas o suscitadas por la teoría de la relatividad, ha habido en la física contemporánea concepciones diversas del tiempo elaboradas o suscitadas por los problemas que plantea la medición de procesos físicos en "pequeña escala" — por ejemplo, procesos físicos intranucleares. Se ha estudiado, por ejemplo, la posibilidad de que se observen en dichos procesos series temporales distintas de las que aparecen o en la macrofísica, o en lo que podríamos llamar "megafísica" (la astrofísica). En todo caso, en la física intranuclear, o simplemente intraatómica, hay que operar con el tiempo de manera distinta que en la macrofísica. Ello puede suceder en distintas maneras, pero nos limitaremos a mencionar una de ellas: en el estudio de las mediciones temporales. A este respecto se ha suscitado de nuevo la cuestión del carácter continuo o discreto del tiempo. En la física actual —o partes de ella—, se han conseguido mediciones de tiempo cada vez más precisas (a base de la producción de vibraciones: 24.000.000.000 vibraciones por segundo). Ello ha dado pie a algunos autores a formular la hipótesis de que puede haber "irregularidades" en la estructura del tiempo, el cual podría aparecer como continuo y "fluyente" en la escala macrofísica, pero discontinuo, "granular", y además, "irregular" (en períodos de diferentes proporciones) en la escala microfísica. Si tal ocurriera, habría que concebir el tiempo como una realidad similar a la de las "partículas elementales".

Todas estas concepciones e hipótesis físicas acerca del tiempo han dado lugar a numerosos debates filosóficos. Algunos autores han pensado que el "tiempo" es sólo una "notación cómoda" y que el que se pueda tratar de "estructura granular y discontinua del tiempo" o bien de "diversas dimensiones temporales" o de "varias direcciones temporales" es simplemente un *modus dicendi*, pero sin referirse a ninguna "realidad". Esta concepción "convencionalista" ha encontrado, sin embargo, poco favor tanto entre los físicos como entre los filósofos. Más corriente ha sido una concepción "realista" del tiempo, fuera cual fuese la realidad, o el tiempo de realidad, con ello mentada. Ha habido una resurrección de la llamada "teoría causal del tiempo", combinada con frecuencia con una "teoría relacional". Ésta fue defendida ya por Leibniz, y ha sido elaborada por autores como Lachelas, Robb, Carnap, Reichenbach y Henryk Mehlberg, si bien en muy distintas formas. Mehlberg señala que "el orden temporal de la sucesión" no es "el esquema más simple de la relación causal", sino que el orden dinámico, causal, del devenir es "el hecho fundamental del cual el orden temporal de la sucesión, de la simultaneidad y de la duración se deriva como simple consecuencia suya" (art. cit. en bibliografía, I, pág. 121). En su estudio sobre el espacio y el tiempo, Lachelas había ya propuesto una "identidad de la relación temporal y de la relación de causalidad ocasional". Carnap definió asimismo el tiempo en función de la acción causal. Reichenbach desarrolló una axiomática del espacio-tiempo según la cual tiempo y espacio son particularidades de estructura de la acción causal. Además, Reichenbach trató de deducir el orden de la simultaneidad de consideraciones causales y el de la sucesión de consideraciones estadísticas, etc., etc. Todas estas "teorías causales del tiempo" tienen algo en común: el que en ellas se intenta derivar propiedades (topológicas) del espacio, de ciertas propiedades del tiempo. Ciertos autores han desarrollado una concepción del tiempo (y del espacio; mejor, del espacio-tiempo) como "matriz" de toda realidad. Tal ha sucedido con Samuel Alexander, para el cual no sólo tiempo (y espacio) no son "indiferentes" a los procesos reales, sino que son el fundamento de tales procesos, lo que los "engendra" realmente. Ello ha llevado a pensar que el tiempo es algo "substancial", a diferencia de la concepción del tiempo como mera "relación" (Cfr. Zygmunt Zawirski *op. cit.* bibliografía, § 1). Se ha discutido también mucho el significado de una de las relaciones de incertidumbre (VÉASE) de Heisenberg: la que indica que cuanto con mayor precisión puede determinarse su momento de tiempo y viceversa (el producto de tal medición y de tal determinación es mayor que, o igual a, $h/4\pi$, donde 'h' se lee 'constante de Planck'). Por ejemplo, se ha pensado que la "relación de Heisenberg" en cuestión prueba que no hay "estados instantáneos" — y prueba asimismo que hay que aceptar una concepción "discreta" del tiempo.

No podemos entrar aquí en más detalles sobre las concepciones físicas del tiempo, pero nos interesa notar que todas ellas plantean problemas normalmente debatidos por filósofos, cuando menos por "filósofos de la ciencia". En qué relación pueden hallarse estos problemas con los que han sido tratados por las filosofías contemporáneas antes llamadas "temporalistas", es asunto difícil de determinar. A primera vista, parece que no haya relación ninguna entre estos dos grupos de problemas. En tal caso, o bien en uno de ellos no se trata del tiempo, o bien cada uno de ellos trata del tiempo de modo tan distinto que no es, en rigor, *el tiempo*, sino *los* tiempos el objeto de estas diversas investigaciones. Por otro lado, estimamos que es misión del filósofo examinar por todos los medios a su alcance —análisis de conceptos, escrutinio de resultados científicos, inclusive especulación metafísica— la posibilidad de alcanzar una concepción "unificada" del tiempo —lo cual sig-

nifica aquí simplemente un modo de ver el tiempo capaz de integrar las concepciones físicas, la experiencia del sentido común, los supuestos ontológicos, etc. Tal concepción "unificada" está muy lejos de haberse alcanzado.

Indicamos a continuación, en orden cronológico, una serie de escritos en los que se trata el problema del tiempo desde diversos puntos de vista, con predominio de los puntos de vista filosófico y físico. Algunas de estas obras tratan del concepto, naturaleza y problema del tiempo; otras contienen análisis filosóficos y lógicos del concepto de tiempo. Algunos autores se refieren principalmente a la "conciencia interna del tiempo" (Husserl, Guitton, etc.); otros, a la "ontología del tiempo" (Volkelt, Jacoby, Fink, etc.); otros, al tiempo en sentido estrictamente físico (Robb, Reichenbach, etc.). No incluimos obras de algunos autores (contemporáneos) en las cuales el concepto de tiempo desempeña un papel capital, por habernos referido a algunas de sus doctrinas en el cuerpo del artículo, o por ser sobradamente conocidas y poder consultarse las bibliografías en los artículos pertinentes; tal es el caso de Dilthey, Bergson, Whitehead, Heidegger y algunos otros). La presente bibliografía debe completarse con la de otros artículos, tales como ETERNIDAD, INSTANTE.

G. Lachelas, *Étude sur l'espace et le temps*, 1896. — Melchior Palágyi, *Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie*, 1901. — John Elof Boodin, *Time, a Reality*, 1904. — Désiré Nys, *La notion du temps*, 1904. — Nicolai von Bobnoff, *Zeit und Zeitlosigkeit*, 1911. — Max Frischeisen-Köhler, "Das Zeitproblem", *Jahrbücher der Philosophie*, I (1913). — A. A. Robb, *A Theory of Time and Space*, 1914, 2ª ed., 1936. — íd., íd., *The Absolute Relations of Time and Space*, 1921. — M. Wartenberg, *La notion du temps*, 1916. — E. Borel, *L'Espace et le Temps*, 1922. — Ernst von Aster, *Raum und Zeit*, 1922. — Johannes Volkelt, *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, 1925. — E. Husserl, *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1927 [del *Jahrbuch*, etc., IX] (trad. esp.: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, 1959 [con estudio preliminar sobre la noción de tiempo en Husserl y Heidegger por Yvonne Picard, págs. 7-43]). — Shuzo Kuki, *Propos sur le temps*, 1928. — Hans Reichenbach, *Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, 1928. — Íd., íd., *The Direction of Time*, 1956 (trad. esp.: *El sentido del tiempo*, 1959). — G. Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, I (4 fascículos), 1928-1932; II, 1955 [especialmente II]. — J. A. Gunn, *The Problem of Time*, 1929. — Varios autores, *The Problem of Time*, 1935 [University of California Publications in Philosophy, 18]. — R. Poirier, R. Ruyer, G. Dumézil, X. Zubiri, E. Lévinas *et al.*, "Méditations sur le temps", *Recherches philosophiques*, V (1935-1936), 1-404. — Henryk Mehlberg, "Essai sur la théorie causale du temps", *Studia philosophica*, I (1935), 119-60; II (1937), 111-231. — L. R. Heath, *The Concept of Time*, 1936. — M. Souriau, *Le temps*, 1937. — J. Sivadjian, *Le temps*, 6 vols., 1938 (I y II. *Le problème métaphysique;* II. *Le problème psychologique;* IV. *Le problème physique;* V. *Le problème physiologique*; VI. *Le problème du subconscient*). — Jean de la Harpe, *Genèse et mesure du temps. Essai d'analyse du temps et d'axiomatisation du temps métrique*, 1941. — Carlo Mazzantini, *Il tempo. Studio filosófico*, 1942. — Carlos Astrada, *Temporalidad*, 1943. — José Gaos, Dos *exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, 1945. — Louis Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, 1945. — Jean Guitton, *L'existence temporelle*, 1949 (trad. esp.: *La existencia temporal*, 1956). — K. Kuypers, H.-J. Post *et al.*, *Aspecten van de tijd*, 1950. — E. Paci, *Tempo e relazione*, 1953. — Hedwig Conrad-Martius, *Die Zeit*, 1954 (trad. esp.: *El tiempo*, 1958). — G. J. B. Bremer, *Wijsgerigeaspecten van het natuurkundig tijdsbegrip*, 1955. — A. Caracciolo, *La persona e il tempo*, 1955. — F. Hund, K. Jung, A. Wenzl *et al*, "Begriff der Zeit", en *Studium generale*, Cuadernos 8, 9 y 10, Año VIII (1955). — J. M. Estrada, *Filosofía del tiempo*, 1955 [y de la identidad]. — A. N. Prior, *Time and Modality*, 1957 [John Locke Lectures 1955-1956]. — Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, 1957. — Anton Neuhäusler, *Zeit und Sein*, 1957 [Monographien zur philosophischen Forschung, 19]. — Herko Groot, *Het mysterie van de tijd*, 1958. — V. Jankélévith, E. Paci, R. Lazzarini *et al*, *Il tempo*, 1958 [de *Archivio di filosofia*, ed. E. Castelli]. — G. J. Whithrow, *The Natural Philosophy of Time*, 1961. — Richard Schlegel, *Time and the Physical World*, 1961. — G. L. S. Shackle, *Décision, Order, and Time in Human Affairs*, 1961. — H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1962 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3; especialmente el trabajo de Wilfrid Sellars titulado "Time and the World Order"]. — H. A. Slaate, *Time and Its End: A Comparative Existential Interprétation of Time and Eschatology*, 1962. — J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, 1962. — Friedrich Kümmel, *Über den Begriff der Zeit*, 1962 [Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie, 6]. — O. Costa de Beauregard, *La notion du temps. Equivalence avec l'espace*, 1963 [Actualités scientifiques et industrielles, 1300]. — Íd., íd., *Le secón principe de la science du temps*, 1963. — Adolf Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, 1963.

Varias de las obras antes indicadas tratan también de la cuestión de la medida y desarrollo del tiempo, pero destacamos al respecto el volumen colectivo titulado *Time and Its Mysteries*, en tres series (1. R. A. Millikan, J. C. Meriam, H. Shapley, J. H. Breasted; 2. D. W. Haring, W. F. Fray Swann, J. Dewey, A. H. Compton; 3. H. N. Russell, A. Knopf, J. T. Shotwell, G. P. Luckey).

Al "tiempo histórico" se refieren varias de las obras citadas en la bibliografía de HISTORIA; recordamos que Heidegger se ocupó tempranamente del asunto en "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CLXI (1916), 173 y sigs. También se ocupó de esta cuestión Georg Simmel en "Das Problem der historischen Zeit", *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze*, 1922, ed. Gertrud Simmel, págs. 152-69 y *Brücke und Tür*, 1957, págs. 43-58.

Algunas de las obras anteriores se refieren al llamado "concepto psicológico del tiempo", pero destacamos al respecto: Filippo Masci, Sai *senso del tempo*, 1890. — J.-M. Guyau, *Genèse de l'idée de temps*, 1890 (trad. esp.: *La idea del tiempo*, 1940). — V. Benussi, *Die Psychologie der Zeitauffassung*, 1913. — M. Sturt, *The Psychology of Time*, 1925. — Pierre janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*, 1928. — E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques*, s/f. (1935). — Jean Piaget, *Le développement de la notion du temps chez l'enfant*, 1946. — Ph. Malrieu, *Les origines de la conscience du temps: les attitudes temporelles de l'enfant*, 1953. — J. Pucelle, *Le temps*, 1955, 3ª ed., 1962. — Paul Fraisse, *Psychologie du temps*, 1957.

Para el problema del tiempo en la evolución: H. F. Blum, *Time's Arrow and Evolution*, 1955.

Para la historia de la noción de tiempo, remitimos por lo pronto a la bibliografía de INFINITO (especialmen-

te obras de Joñas Cohn, Heinz Heimsoeth, R. Mondolfo); además: Werner Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen*, 2 vols., 1926-1930, reimp., 1963. — Zygmunt Zawirski, *L'évolution de la notion de temps*, 1936. — A.-J. Festugière, "Le sens philosophique du mot αἰών", *La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici*, XI (1949), 172-89. — Enzo Degani, AIWN. *Da Omero ad Aristotele*, 1961. — Adolfo Levi, *Il concetto del tempo net suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia* di *Platone*, 1920. — N. Abbagnano, *La nozione di tempo in Aristotele*, 1933. — John F. Callahan, Four *Views of Time in Ancient Philosophy*, 1948 [Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín]. — Adolfo Levi, "Il concetto del tempo nelle filosofie dell'età romana", *Rivista critica di storia della filosofia*, III (1952), 173-200. — V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, 1953. — Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1933, 3ª ed., 1959. — J. Chaix-Ruy, "Le problème du temps dans les *Confessions* et dans la *Cité de Dieu*", *Giornale di Metafisica* (1954), 464-77. — Erich Lampey, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, 1960. — E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, 1918. — A. Mansión, "La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux: Averroes, Albert le Grand, Thomas d'Aquin", *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXVII (1934), 275-307. — H. Shapiro, *Motion, Time, and Place According to William Ockham*, 1957 [Franciscan Institute Publications. Philosophy séries, 13]. — J. F. Yela Utrillo, "Espacio y tiempo en Suárez", *Actas del Congreso de filosofía de Barcelona*, II (1948), págs. 145-81.—M. F. Cleugh, *Time and Its Importance in Modem Thought*, 1938. — Stephen Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion", *The Philosophical Review*, LXVIII (1959), 1-29, 203-27. — A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding, and Time*, 1961. — E. van Biema, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, 1908. — Fritz Heinemann, *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1913 [Philosophische Arbeiten, VII, 2]. — Jacques Havet, *Kant et le problème du temps*, 1947. — Werner Gent, "Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F. W. T. Schelling", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII (1954), 353-77. — Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, 1956. — J. Stambauch, *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, 1959. — Enzo Paci, *Il problema del tempo nella fenomenologia di Husserl. Corso di filosofia teorética*, 1960. — Gunther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, 1961 [Monographien zur philosophischen Forschung, 24]. — William W. Hammerschmidt, *Whitehead's Philosophy of Time*, 1947. — Moritz Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, 1917 (trad. esp.: *Espacio y tiempo en la física actual*, 1931). — Para otras obras sobre el concepto de tiempo en la física actual, véanse sobre todo los escritos de Hans Reichenbach, Richard Schlegel y Wilfrid Sellars y Adolf Grünbaum cit, *supra*. — Francisco Romero, "Temporalismo", en el volumen del autor *Filosofía contemporánea*, 1941 [sobre las tendencias temporalistas de Bergson, Heidegger, etc.]. — Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, 1949 [de Montaigne à Proust].

Sobre el contraste entre las concepciones hebrea y griega del tiempo, véanse los siguientes escritos, a que hemos hecho alusión en el texto del artículo: Ernst von Dobschütz, "Zeit und Raum im Denken des Urschristentums", *Pournal of Biblical Literature*, XLI (1922), 212 y sigs. — Thorleif Boman, Das *hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1954, especialmente Cap. III.

TILLICH (PAUL) nac. (1886) en Stardezzel (Guben, Lausacia inferior). Fue "Privatdozent" en Halle (1916-1919), en Berlín (1919-1924), "profesor extraordinario" en Marburgo (1924-1945), profesor titular en Dresden (1925-1929), en Frankfurt (1929-1933), en el "Union Theological Seminary" de Nueva York (1933-1955); desde 1955 es profesor en la Universidad de Harvard. Influido al principio por lo que se ha llamado "formalismo teológico", próximo al manifestado dentro de la Escuela de Marburgo (v.) Tillich se ocupó de las formas religiosas como formas culturales. Interesado grandemente en los problemas sociales y en las doctrinas socialistas, Tillich trató de establecer relaciones entre los principios teológicos protestantes básicos y la situación social de nuestra época. Sin dejar de interesarse por los "problemas de nuestro tiempo" y, en general, por lo que se ha llamado "la situación", Tillich ha procedido luego a elaborar una teología sistemática en la cual encuentran su lugar todos los grandes temas teológicos de la época; se trata en gran medida de una "teología situacional", pero debe entenderse 'situacional' de dos modos: como algo que se refiere al momento actual histórico y como algo que se refiere a la "situación humana" como tal. Tillich trata de destacar el contenido de la fe religiosa tal como es inmediatamente vivida por el individuo, pero sin por ello reducir la teología a "teología de la experiencia". La teología es "existencial" en el sentido de que toda experiencia religiosa es últimamente existencial, pero es a la vez filosófica y sistemática. "Lo que nos concierne últimamente —escribe Tillich— es lo que determina nuestro ser o no ser. Sólo son teológicos los enunciados que tratan de su objeto en cuanto puede convertirse en asunto de ser o no ser para nosotros." Pero a la vez lo que determina nuestro ser o no ser es lo que nos concierne últimamente. Por tanto, la teología es reflexión sistemática sobre el Absoluto en tanto que nos concierne y sobre lo que nos concierne en tanto que ello es el Absoluto. En general, Tillich busca una "integración teológica" que es a la vez integración de esencia y existencia, de Absoluto infinito y de lo finito, de eternidad y temporalidad.

Obras principales: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophische Entwicklung*, 1912 (*Mística y conciencia de culpa en la evolución teológica de S.*). — Masse und *Geist. Studien zur Philosophie der Masse*, 1920 (*Masa y espíritu. Estudios para una filosofía de las masas*). — *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, 1923 *(El sistema de las ciencias según los objetos y los métodos)*. — *Ideen zu einer Theologie der Kultur*, 1923, 2ª ed., 1924 *(Ideas para una teología de la cultura)*. — *Kirche und Kultur*, 1924 *(Iglesia y cultura)*. — *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswerdung*, 2 vols. (*K. Situación y devenir espirituales*). — Das *Dämonische*, 1926. — *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, 1929 *(Protestantismo como crítica y estructura)*. — *Religiôse Verkwirklichung*, 1929, 2ª ed., 1931 *(Realización religiosa)*. — *Religión und Kultur*, 1925. — *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation*, 1931 (Principio *protestante y situación proletaria*). — *Hegel und Goethe*, 1932. — *Die sozialistische Entscheidung*, 1933 *(La decisión socialista)*. — *The*

Shaking of the Foundations, 1948. — *Systematic Theology,* 3 vols., 1951-1957. — *Love, Power, and Justice: Ontological Analysis and Ethical Applications,* 1954. — *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality,* 1955. — *The New Being,* 1956 (en alemán: *Das neue Sein,* 1957). — *The Courage To Be,* 1958 (en alemán: *Der Mut zum Sein,* 1958). — *The Eternal Now,* 1963. — *Christianity and the Encounter of World Religions,* 1963 [Nº 14 Bampton Lectures in America]. — Edición de obras: *Gesammelte Werke,* desde 1959, ed. R. Albrecht.

Véase Kurt Herberger, *Historismus und Kairos,* 1935 (Dis.) [Theologische Blàtter, Nos. 6, 7 y 8]. — G. Weigel, "The Theological Significance of P. T.", *Gregorianum,* XXXVII (1956), 34-54. — R. A. Killen, *The Ontological Theology of P. T.,* 1956. — Christoph Rhein, P. *T., Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken,* 1957.

TIMÓN (*ca.* 320-235 antes de J.C.), de Flionte, llamado también Timón el Silógrafo, por su poema en tres cantos titulado Σίλλοι, es decir Los *Miradas de Reojo* (a veces se traduce por *Burlas, Libelos*), se estableció hacia el año 300 en Megara, donde escuchó a Estilpón. Regresó luego a Flionte, pasó a Elis, donde oyó a Pirrón y se convirtió en el más fiel y entusiasta de los discípulos de éste. En Bitinia y Calcedonia se dedicó a la enseñanza de la retórica. Finalmente, pasó a Atenas, donde tuvo varios discípulos (según Hipoboto y Soción *[apud* Diógenes Laercio, IX, 115], son los siguientes: Dioscúrides de Chipre, Nicoloco de Rodas, Eufranor de Seleucia y Prailo de Tróade). El lazo entre el escepticismo pirrónico de Filón y el posterior escepticismo de Enesidemo parece hallarse en una serie de discípulos del discípulo de Timón, Eufranor de Seleucia.

En el poema burlesco citado en otro escrito titulado Ἰνδαλμοί o *Apariencias* (a veces se traduce por *Imágenes, Falsas semejanzas*), Timón atacó sarcásticamente a los filósofos de otras escuelas (con excepción de Jenófanes y los eleatas) en defensa del pirronismo. Tal actitud resulta más patente en lo que queda del segundo canto de los Σίλλοι, en el cual Timón presentó una batalla entre filósofos, presidida por Eris, la diosa de la disputa. Los dogmáticos (conducidos por Zenón y Cleantes) luchan contra los antidogmáticos (dirigidos por Arcesilao). Los últimos triunfan, pero el triunfo es efímero: el vencedor no es Arcesilao, sino Pirrón.

Fragmentos de Timón (que escribió, además, algunos libros *sobre las sensaciones,* Περὶ αἰσθήσεων, y un diálogo en prosa titulado Πύθων, en H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta,* 1901, págs. 182 y sigs., y F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum, I,* 84-98 [1860]. También en *De Timone Phliasio ceterisque Sillographis graecis,* 1859, de C. Wachsmuth (suplemento a su memoria) y en el volumen del mismo autor titulado *Corpusculum poeseoi epicae graecae ludibundae, fasc. II continens Sillographos Graecos a Curtió Wachsmuth iterum editos. Praecedit commentatio de Timone Phliasio ceterisque sillographis,* Lipsiae, 1885, y en J. F. Langheinrich, *Dissertationes tres de Timone sillographo, accedunt eius fragmenta,* Lipsiae, 1720-1724. — Véase D. Zimmermann, *Commentatio qua Timonis Phliasii Sillorum reliquiae a Sexto Empirico traditae explanantur,* 1865. — A. Ludwich *De quibusdam Timonis Phiasii fragmentis,* 1903. — G. Voghera, *Timone di Fliunte e la poesia sillografica,* 1904. — L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* 1944, Parte I, cap. ii.

TINDAL (MATTHEW) (*ca.* 1656-1733) nació en Ferrers (Devonshire, Inglaterra). Fue "Fellow" de "All Soûls Collège", Oxford. De religión anglicana, se convirtió al catolicismo en 1685, pero poco después abjuró su conversión. Tindal fue uno de los más destacados deístas ingleses (véase DEÍSMO). Hostil a los dogmas y al espíritu de intolerancia teológica, Tindal expuso y defendió un concepto de Dios en el que pudieran coincidir las diversas creencias cristianas. A tal efecto subrayó el carácter racional y razonable de las leyes divinas, las cuales equiparó a las leyes de la razón. La verdadera religión es, para Tindal, la "religión natural", que es al mismo tiempo la "religión de la razón"; el contenido de esta religión es primariamente ético y de ninguna manera teológico o dogmático.

Tindal no llegó en sus ideas deístas a tan radicales consecuencias como John Toland (VÉASE), pero fue objeto de crítica por los autores antideístas y teístas, entre los cuales se destacaron Joseph Butler (VÉASE) y John Conybeare (*Defenceof Revealed Religión,* 1732).

Obras: *Essay of Obédience to the Suprême Powers,* 1694. — *Essay of the Power of the Magistrate, and the Rights of Mankind in Matters of Religion,* 1697. — *The Liberty of the Press,* 1698. — *The Rights of the Christian Church Asserted against the Romish and All Other Priests who claim an Independent Power over It,* 1706. — *Christianity as Old as Créa-tion, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature,* 1730, reimp., 1962 con introducción por G. Gawlick [esta es la obra principal de Tindal y la que suscitó mayores discusiones entre deístas y anti-deístas].

Véase bibliografía de DEÍSMO y LIBREPENSADORES.

TIPITAKA. Véase BUDISMO.

TIPO. *I. Concepto general y concepto psicológico.* El vocablo griego τύπος (*typus,* 'tipo') significa "golpe", y de ahí "marca dejada por un golpe", "sello", "figura", "molde", "impresión". Rudolf Eucken (*Geistige Strômungen der Gegenwart,* D, 5) indica que en su acepción actual los términos 'tipo' y 'típico' proceden de la medicina. Eucken remite en este respecto a Dilthey (*Sitzungsberichte der König. Preuss. Ak. der Wissenschaften,* XIII [1896], pág. 18), el cual escribe que "en el [anterior sentido] el primer uso técnico del término ['tipo'] se halla en el médico Coelius, que vivió probablemente en el siglo II de la era cristiana) cuando, al referirse al tipo de la fiebre intermitente, entendía por ella la regla o norma de desarrollo de la enfermedad. En este mismo sentido hablamos nosotros en general de desarrollo típico".

A base de estos significados se ha entendido 'tipo' como modelo que permite producir un número indeterminado de individuos que se reconocen como pertenecientes a la misma clase. Los individuos en cuestión son ejemplos de un tipo y todos ellos tienen "un aire de familia". La noción de tipo se aplica a veces a uno de los ejemplares, o a un número muy reducido de los ejemplares, en tanto que manifiesta, o manifiestan, con mayor claridad y radicalismo que otros, la clase a la cual pertenecen. Se habla entonces de "caso típico". Cuando un ejemplar representa máximamente "el" tipo puede llamársele "arquetipo". A veces se usa 'tipo' para referirse a un conjunto de determinaciones o rasgos que no aparecen en ninguno de los individuos de una

clase dada, pero a los cuales se acerca más o menos cualquier individuo de una clase dada; se habla entonces de *prototipo* o de *tipo ideal*. Con mayor frecuencia el tipo es considerado como un *esquema* —un esquema representativo—, como una forma que proporciona la imagen de acuerdo con la cual es posible discernir y conocer los demás ejemplares de una clase.

En la ciencia natural descriptiva y especialmente en la psicología se utiliza la noción de tipo para clasificar las variedades existentes. El uso consistente y sistemático de esta noción da lugar al llamado *pensar tipológico*, el cual utiliza, además, las nociones de clase, modelo y esencia. Se habla entonces de una tipología biológica y de una tipología psicológica. En psicología se ha usado la noción de tipo especialmente dentro de la tendencia científico-espiritual. Ahora bien, aunque el pensar tipológico se ha extendido sobre todo en la época contemporánea, no carece de antecedentes. El más conocido de ellos es el de Teofrasto. Nos hemos referido a este punto en el articulo Carácter (VÉASE), donde, además, hemos hecho referencia a la clásica doctrina hipocrática de los temperamentos. Agregaremos aquí que Teofrasto tomó como base de su teoría de los caracteres las manifestaciones externas humanas. Así, presentó y describió tipos tales como el halagador, el complaciente, el arrogante, el irónico, el jactancioso, el oficioso, el ofensivo, el estúpido, el desvergonzado, el gárrulo o locuaz, el ávido de noticias, el malhablado, el desconfiado, el avaro, el cobarde, el supersticioso, etc. Hemos visto también en el artículo Carácter que esta presentación tipológica fue reelaborada por La Bruyère, quien la precedió de una doctrina del hombre y de la sociedad (principalmente, la sociedad cortesana) y basó sus tipos especialmente en actitudes sociales. Muchos autores modernos, además de La Bruyère, siguieron los precedentes de Teofrasto. Entre ellos se encuentran Hall en sus *Characterismes of Vertues and Vices* (1608), Tomas Oberbury en sus *Characters or Witty Descriptions of the Properties of Sundry Persons* (1614), Francis Lenton, en sus *Essayes, Of Persons, Trades, and Places, Offered to the City and Country* (1629), Richard Braithwaite, en sus *Whimzies: Or, a New Cast of Characters* (1631). Además de ellos, pueden mencionarse los autores que se propusieron describir *in extenso* ciertos tipos determinados: baste a tal efecto citar los nombres de Castiglione, de Gracián, de Salvador Jacinto Polo de Medina. Ahora bien, todas estas tipologías no constituyen un precedente suficiente de la moderna tipología caracterológica. De hecho, el único autor que tomó tal tipología con suficiente amplitud y, sobre todo, procuró darle una base científica, fue Juan Huarte de San Juan (VÉASE). Teofrasto y sus imitadores, así como los moralistas-psicólogos mencionados, utilizaron, ciertamente, la noción de tipo psicólogo. Huarte de San Juan hizo más que esto; por tal motivo es un precursor de las más modernas investigaciones sobre los tipos de "ingenios".

Entre estas investigaciones mencionaremos varias a guisa de ejemplos. En su obra *Grosse Männer*, Ostwald distinguía entre sabios clásicos y sabios románticos. Los primeros son los analíticos, impersonales y "egoístas"; los segundos son los sintéticos, expansivos e "influyentes". Al primer grupo pertenecen Newton, Gauss, Cuvier; al segundo, Kepler, Geoffroy Saint-Hilaire. Esta clasificación ha sido admitida y completada por Maurice Gex (véase "Caractérologie, Science et Philosophie", en *Dialéctica*, III [1949], 219-35), quien señala que mientras el tipo clásico está dominado (como había señalado ya Bessonet-Favre) por la categoría del "tener", el tipo romántico está dominado por la categoría del ser. Según Gex, la mencionada clasificación puede ser comparada, y en parte asimilada, a la establecida, con propósitos más generales y filosóficos, por otros autores, modernos y contemporáneos, cuando menos en la medida en que sus clasificaciones pueden ser aplicadas a lo que hemos llamado los "tipos intelectuales", es decir, siguiendo la terminología de Huarte, los "ingenios". Entre ellos cabe mencionar a Pascal (con su división entre el espíritu de geometría y el espíritu de finura), a Nietzsche (espíritu apolíneo y espíritu dionisíaco), P. Duhem (espíritus fuertes y estrechos y espíritus amplios y débiles), William James (espíritus delicados o tiernos y espíritus "bárbaros" o fuertes), A. Binet (espíritus objetivos y espíritus subjetivos), F. Paulhan y F. Rignano (espíritus analíticos y espíritus sintéticos), Kretschmer (esquizotímicos y ciclotímicos), Jung (introvertidos y extrovertidos), etc., etc. Los primeros términos pueden reducirse al tipo "clásico"; los segundos, al tipo "romántico". En cambio, R. Le Senne, en su *Traité de Caractérologie*, basa de nuevo los tipos intelectuales en una doctrina (bien que ampliada) de los temperamentos; así nos encontramos con tipos flemáticos (Kant), apasionados (Comte), sentimentales (Maine de Biran), nerviosos (J. P. Sartre), coléricos (Saint-Simon), sanguíneos (Francis Bacon, Léon Brunschvicg)), etc. Estas clasificaciones, y otras análogas, no son ajenas a la cuestión de las formas del pensar (VÉASE) o de las "hipótesis cósmicas" a que hemos aludido en otra parte (V. PERIFILOSOFÍA).

Esta relación entre tipología psicológica y forma general de pensamiento aparece más destacada en otras clasificaciones de tipos (como las de Dilthey, Spranger, Jaensch, Weber, Kretschmer, Jung, etc.). Casi todas ellas se han constituido, ya sea tomando como punto de partida el individuo humano, ya sea determinando a éste según los valores o intentando sintetizar ambas realidades mediante una tipología mixta. Dilthey se refiere ante todo a las formas de la concepción del mundo (naturalismo o materialismo, idealismo objetivo, idealismo de la libertad). Spranger toma como criterio para reducir a tipos la indefinida multiplicidad y variedad de los individuos, las formas ideales referidas a los valores y establece, según ellas, seis tipos humanos: teórico, económico, estético, religioso, social y político. Erich Jaensch construye una tipología basada en la Eidética (véase EIDÉTICO) y, por lo tanto, apoyada ante todo en la distinción entre las dos formas primarias de imágenes eidéticas según su mayor o menor acercamiento a los procesos representativos. Las imágenes menos representativas corresponden al llamado estado telanoide (tipo T); las más representativas corresponden al llamado tipo de Basedow (tipo B). Ahora bien, la generalización de estos tipos produce, según Jaensch, una tipología más amplia basada en la distin-

ción entre el llamado tipo de la integración (artístico, sintético) y el tipo de la desintegración (científico, intelectualista, analítico). Cada uno de estos tipos se divide en subtipos que, en rigor, van teniendo en la elaboración de Jaensch cada vez menos un significado psicológico y cada vez más un significado político-valorativo. Así sucede sobre todo en su idea del "contra-tipo" (Cfr. *Der Gegentypus der deustchen Volksbewegung*, 1934) que representa el estado máximo de desintegración del llamado tipo S en virtud de supuestos que se hallan ya muy alejados de las bases psicológico-descriptivas que todavía constituían el fundamento de sus investigaciones acerca de las formas del ser humano (Cf. *Grundformen menschlischen Seins*, 1929). Por su lado, Weber aplica el concepto de tipo ideal a la sociología y hace de él un término inalcanzable al cual se encamina constantemente todo obrar temporal e histórico. Kretschmer establece consideraciones tipológicas basadas en la teoría del temperamento y en la doctrina de la relación entre la estructura corporal y el carácter: leptosomático, atlético, pícnico, con tendencia de los dos primeros a la esquizotimia y del último a la ciclotimia. Jung hace depender los tipos de la extroversión o introversión en que se manifiesta respectivamente la preponderancia de lo objetivo o del psiquismo subjetivo. Todas estas tipologías constituidas a base de un criterio diferente, tienden, sin embargo, a una finalidad común: la de hacer posible la comprensión de las individualidades humanas y de sus relaciones con el espíritu objetivo y los valores, sin que ello equivalga a suponer que en la realidad existen los tipos puros.

77. *Concepto teológico.* En la literatura patrística se ha usado con frecuencia el concepto de tipo. Se basa en la suposición de que hay datos en el Antiguo Testamento que pueden ser considerados como "prefiguraciones" de acontecimientos posteriores. Los datos son llamados *tipos*; los acontecimientos prefigurados, *antitipos. El* antitipo completa, por lo tanto, el tipo, lo cual supone que hay ciertos acontecimientos históricos que pueden ser completados por otros hechos, en los cuales culminan los acontecimientos prefigurados. Con gran frecuencia las figuras del Antiguo Testamento son considerados por los Padres de la Iglesia como "sombras", σκιαί, o tipos de las del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo Moisés puede ser entendido como "tipo" de Cristo (Cfr., 7 *Cor., X, 6; Gal,* IV, 24). Un ejemplo de este uso lo tenemos en la obra de San Basilio sobre el Espíritu Santo, Περὶ του Ἁγίου πνευμάτος, IΔ', 31, 25 e - 28 b, ed. Benoît Pruche, O. P. (también en Migne, *PG.* XXXII, col. 121 b - 128 b). Ahora bien, como dice San Basilio, esta tipología no otorga divinidad a las cosas humanas, pues el tipo manifiesta como *por imitación* lo que se *vislumbra inteligiblemente* de lo que ha de suceder.

777. *Concepto lógico.* Para la solución de las paradojas lógicas descritas en el artículo sobre la noción de paradoja (VÉASE) se han propuesto, entre otras teorías, las llamadas *teorías de los tipos.* Usamos esta última expresión en plural y no, como suele hacerse, en singular, porque hay varias formas de la teoría de los tipos. La primera es la propuesta por B. Russell en 1908 (Cfr. Whitehead-Russell, *Principia Mathematica,* tomo I, 1910). Se trata de una teoría simple de los tipos completada con una teoría ramificada. La segunda es la teoría simple de los tipos propuesta por L. Chwistek (1921) y F. P. Ramsey (1926). La tercera es la teoría simplificada de los tipos resultante de la posibilidad de definición de los predicados poliádicos en términos de predicados monádicos. En esta sección comenzaremos por exponer los principales argumentos dados en defensa de sus respectivas teorías de los tipos por Russell, Chwistek y Ramsey, procederemos luego a dar un resumen de la versión simplificada de la teoría y señalaremos, finalmente, algunos de los argumentos que se han propuesto contra la teoría de los tipos en general.

La solución russelliana de las paradojas lógicas consistió fundamentalmente en demostrar que las expresiones en las cuales se formulan carecen de significación y deben ser eliminadas por medio de nuevas reglas. Así, por ejemplo, la paradoja de las clases desaparece tan pronto como reconocemos que una clase es de tipo más elevado que los miembros de la clase, o que la subclase de una clase es de tipo menos elevado que la clase. En general puede decirse que el principio fundamental de la teoría de los tipos es que *"cualquier expresión que contiene una variable aparente es de tipo más elevado que aquella variable"* (*PM.* I, 41). Hay, pues, según Russell, un número infinito de niveles de tipos lógicos, con un nivel ínfimo de objetos lógicos que son las proposiciones elementales relativas a objetos individuales.

En la forma presentada por Russell la teoría de los tipos ofrecía varios inconvenientes. En primer lugar, no establecía una distinción clara entre las paradojas lógicas y las paradojas semánticas, de lo cual resultaban gran número de confusiones. En segundo término, el uso indiscriminado de la teoría obligaba a amputar importantes secciones de la matemática. Para solucionar esta última dificultad, Russell introdujo un axioma muy discutido: el axioma de reducibilidad. Este axioma, perteneciente a la teoría ramificada, consistía en afirmar que toda función proposicional de uno o más argumentos es formalmente equivalente a una función predicativa del mismo argumento o argumentos. Siendo el axioma arbitrario, Chwistek estimó que una teoría simple de los tipos resultaba suficiente para solucionar las paradojas lógicas. Tal teoría simple de los tipos "depende de la distinción entre individuos, funciones de individuos, funciones de estas funciones, etc.", por lo cual "el concepto de una función puede ser considerado como equivalente al concepto de una clase" (Cfr. Chwistek, *The Limits of Science,* 1948, pág. 152). Por su lado, Ramsey inició que bastaba definir un "ámbito" de funciones predicativas que eludiese las paradojas y permitiera la eliminación del axioma de reducibilidad. No se puede confundir, en efecto, argüía Ramsey, el tipo y el orden: "El tipo de una función es una característica de ella que depende de los argumentos que puede tomar; pero el orden de una proposición o función no es una característica real, sino lo que Peano llamaba una pseudo-función" (Cfr. *The Foundations of Mathematics,* 1931, pág. 47). Para Ramsey, las proposiciones en sí mismas no tienen órdenes: "son sim-

plemente distintas funciones de verdad de proposiciones atómicas — una totalidad definida, que depende sólo de las proposiciones atómicas de que se trate" *(op. cit.*, pág. 48-9). Así, la teoría simple de los tipos resuelve las paradojas lógicas; para las paradojas semánticas es necesario introducir la teoría de los niveles de lenguaje (véase METALENGUAJE).

La versión simplificada de los tipos se apoya en la idea fundamental de Russell, y precisa que las propiedades de los individuos y los individuos a los cuales se adscriben tales propiedades no forman un nivel único en el universo del discurso, sino que están distribuidos en un número infinito de tipos. El tipo ínfimo es el tipo de los individuos; el inmediatamente superior a éste es el tipo de las propiedades de individuos; el tipo superior a este último tipo es el tipo de las propiedades de propiedades de individuos y así hasta el infinito. Una vez supuesto esto se modifica la regla de formación de las fórmulas bien formadas en la lógica cuantificacional superior en el sentido de que solamente se consideran como bien formadas las fórmulas en las cuales las propiedades de una entidad dada sean del tipo superior próximo. Como las fórmulas que daban origen a las paradojas lógicas violaban esta regla, resulta que tales fórmulas no son consideradas como bien formadas. La teoría simplificada de los tipos puede seguir manteniendo una diferencia entre propiedades monádicas y clases, en cuyo caso se trata de una teoría intensional, o puede considerar las propiedades extensionalmente, en cuyo caso se trata de una teoría extensional. La teoría extensional de los tipos propone la jerarquía que comienza con los individuos, pasa a clases de individuos, luego a clase de clases de individuos y así sucesivamente.

Indicamos antes que reseñaríamos brevemente varias objeciones contra la teoría de los tipos. La más habitual —la que alega no haberse establecido una distinción entre paradojas lógicas y paradojas semánticas— es solucionada, como hemos visto, por medio de versiones distintas de la original russelliana. Otra objeción consiste en indicar que se presta a veces demasiada atención a la teoría de los tipos, como si fuese la única que soluciona las paradojas lógicas, cuando es sabido que hay otro procedimiento para solucionarlas: las teorías axiomáticas de los conjuntos. Terminaremos con una objeción que fue muy discutida en su tiempo, y que aunque hoy día debe ser considerada como una curiosidad histórica, da idea del modo como se reaccionaba frente a las teorías de los tipos (en su versión original russelliana) desde el punto de vista filosófico. Se trata de la objeción, o serie de objeciones, presentadas por Paul Weiss en su artículo "The Theory of Types" (*Mind*, N. S. XXXVII [1928], 338-48). Indica el mencionado autor que la teoría de los tipos debe ser limitada en su aplicación, ya que no todos los problemas que se presentaron y para los cuales intentó ser una solución la exigen indiscriminadamente. Esta teoría, dice Weiss, no puede ser una proposición no restringida sobre todas las proposiciones restringidas. Como proposición no restringida debe tomarse a sí misma como argumento. Pero resulta que "sus argumentos son sólo aquellas proposiciones que *no* son argumentos para sí mismas". De ahí que la teoría de los tipos no pueda ser restringida sin ser a la vez, ella misma, restringida. Tampoco puede ser, sigue diciendo Weiss, una proposición restringida sobre todas las proposiciones restringidas. En tal caso, sería una de las proposiciones restringidas y debería tomarse a sí misma como argumento. Y en este caso sería, a su vez, no restringida. Parece, pues, que la misma formulación de la teoría de los tipos topa con dificultades de carácter antinómico, por lo menos cuando se la toma —como lo hace, en el fondo, Weiss— en el sentido de una "regla de verdad", y no en el sentido de una "regla de formación" de lenguajes. Según Weiss, hay tres soluciones posibles para evitar las mencionadas dificultades. La primera consiste en suponer que la teoría de los tipos es restringida y no se aplica a *todas* las proposiciones sino sólo a *algunas* proposiciones, es decir, que no es un argumento para sí misma, sino para alguna otra proposición sobre proposiciones restringidas. La dificultad de esta solución radica en que conduce a un *regressus ad infinitum* que aumenta indefinidamente las teorías de los tipos sobre las teorías de los tipos. La segunda solución consiste en afirmar las limitaciones de enumeraciones finitas (tales como "todas las verdades son sólo parcialmente verdaderas"), con lo cual "toda condición que impone limitaciones universales es limitada en los términos de lo que limita, pero limitada a su vez por alguna otra condición". Con esto, la teoría de los tipos es no restringida respecto a proposiciones restringidas, y restringida respecto a todas las proposiciones, pues se refiere a un principio superior que la limita. La tercera solución consiste en considerar la teoría de los tipos como una proposición intensiva (entendiendo por ella una forma de proposiciones que no son ni restringidas ni no restringidas por ser incapaces de asumir ningún argumento). Los "argumentos" de tal proposición son meramente "conformes" con ella. Esta solución obliga a abandonar el llamado ideal de una lógica completamente extensional y aun a subordinar la lógica extensional a una intensional.

Sobre tipo en sentido psicológico, véase, además de las obras citadas en el texto y de las que constan en la bibliografía del artículo CARÁCTER: Wilhelm Dilthey, Die *Typen der Weltanschauungen*, 1911 [*Gesammelte Schriften*, VII, 1931]. — Eduard Spranger, *Lebensformen. Ein Entwurf*, 1914 (trad. esp.: *Formas de vida*, 1935). — Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919. — Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre* «on *den Temperamenten*, 1921, 23 y 24ª ed., 1961 (trad. esp.: *Figura y carácter*, 1926; otra trad.: *Constitución y carácter*, 1947). — C. G. Jung, *Psychologische Typen*, 1921 (trad. esp.: *Tipos psicológicos*, 1935, varias ediciones). — R. Müller-Freienfels, *Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religión, Kunst und Philosophie*, 1923. — Joachim Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss bei Dilthey*, 1926. — Bernhard Pfister, *Die Entwicklung zum Idealtypus*, 1928. — G. Pfahler, *System der Typenlehre*, 1929. — O. Kroh, *Experimentelle Beitrâge zur Typenkunde*,I, 1929. — E. R. Jaensch, *Studien zur Phychologie menschlicher Typen*, 1930 (en colaboración). — Bergfeld, *Der Begriff des Typus*, 1933. — Th. Lersch, *Charakterologische Typologie*, 1934. — K. L. Wolf, K. Strunz *et al*, "Typusbegriff", Cuaderno 7 de Año IV (1951) y Cuaderno 4 de Año V (1952)

de *Studium générale.* — Sobre tipo en sentido teológico: L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments,* 1939. — J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de ¡a typologie biblique,* 1950 (hasta el siglo I). — H. G. Fritzsche, *Die Strukturtypen der Theologie. Eine kritische Einführung in die Theologie,* 1961. — [Forschungen zur systematischen Théologie und Religionphilosophie]. — Sobre tipo en sentido lógico, véase, además de las obras citadas en el texto, el escrito de C. G. Hempel y P. Oppenheim, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen L'ogik,* 1936. — W. V. Quine, "On the Theory of Types", *The Journal of Symbolic Logic,* 3 (1938), 125-39. — A. Church, "A Formulation of the Simple Theory of Types", *ibid.,* 5 (1940), 56-68. — K. Jaako, J. Hintikka, *Tyo Papers on Symbolic Logic,* 1955 [Acta Philosophica Fennica, 8] IParte sobre la teoría de los tipos]. — Richard M. Martin, *Intension and Décision,* 1963 [sección titulada "Intensions and the Theory of Types"]. — Sobre concepto de tipo en diversos campos e intento de clasificar los "tipos de tipos": A. Seifert, *Die kategoríale Stellung des Typus,* 1953.

TIQUISMO. Transcribimos así el vocablo que, de atenernos más exactamente a su raíz griega, deberíamos transcribir 'tychismo' o 'tyjismo' (lo mismo hemos hecho con otros términos, tales como 'Sinequismo' [v.] y 'Sinecología' [v.]). 'Tiquismo' traduce el término *Tychism,* usado por Peirce (v.) para designar el principio según el cual hay contingencia y azar (VÉASE) (de τύχη = "azar" [a veces, "causa escondida a la razón humana", como en Crisipo; Cfr. von Arnim, II, 967]).

El tiquismo es la doctrina que resulta de una de las tres grandes categorías cosmológicas: la categoría del azar. Esta categoría está relacionada con la categoría metafísica que se refiere a los modos de existencia, particularmente al modo llamado justamente "azar". Está asimismo relacionada con una de las tres categorías fenomenológicas o faneroscópicas: la categoría llamada "Seguridad" o "Lo Segundo" (*Secondness*). Esta categoría corresponde a la existencia, "facticidad" o "actualidad" (en el sentido originario de 'actualidad'). Peirce admite, o postula, un "puro azar", el azar engendra, a su entender, hábitos y regularidades. Ello se debe probablemente a que hay continuidad, por lo menos "continuidad evolutiva". Por eso Peirce estima que el tiquismo no es en modo alguno incompatible con el sinequismo (VÉASE), antes bien se halla estrictamente correlacionado con él.

En un sentido más general el tiquismo es la doctrina o, más ampliamente, la actitud filosófica que prefiere un mundo "espontáneo" y en constante "crecimiento" a un mundo "determinado" y "terminado". Es la actitud que, junto a Peirce, mantuvieron, entre otros autores, Bergson y William James. Este último lo manifestó explícitamente en una carta a Bergson del 13 de junio de 1907 *(The Selected Letters of William James,* ed. Elizabeth Hardwick, 1961, págs. 237-8), en la que figuran estas líneas: "Tengo la impresión de que estamos ambos luchando por lo mismo, usted como jefe, y yo en las filas. La posición que estamos salvando es el "tiquismo" *[Tychism],* y un mundo realmente en crecimiento. Pero mientras yo no he encontrado hasta ahora mejor modo de defender el tiquismo que afirmando la adición espontánea de elementos *discretos* del ser (o su substracción), usando, pues, armas intelectualistas en el juego, usted pone las cosas en su punto de un plumazo mediante la idea de la naturaleza continuamente creadora de la realidad.

TODO. Aristóteles llama un todo, en primer lugar, a aquello en lo cual no falta ninguna de sus partes constitutivas y, en segundo término, a lo que contiene sus partes componentes de manera que formen una unidad. Esta unidad puede ser de dos clases: 1) Las partes componentes son, a su vez, unidades. 2) La unidad es resultante del conjunto de las partes. Finalmente, siguiendo a Platón, distingue Aristóteles entre el todo, ὅλον, y la totalidad o, mejor dicho, la suma, TOÍV. El todo es el conjunto en el cual la posición de las partes no es indiferente; la suma es el conjunto en el cual es indiferente la situación de las partes. Esta distinción es análoga a la que existe entre los términos latinos *totum y compositum.* Los primeros se refieren, por ejemplo, a totalidades orgánicas, a estructuras; los segundos, a simples adiciones de partes, a meros agregados. La distinción y aun la antítesis señalada por Platón en el *Theat.* entre el "todo compuesto de partes", b'Xov áx τῶν μερῶν, y el "todo antes de las partes", ὅλον πρὸ των μερῶν, está indudablemente en la base de las consideraciones anteriores: en un caso se trata, en efecto, de un conjunto hecho o "engendrado", γεγονός, de partes, y en el otro de una unidad sin partes separables, ἀμέριστος. También los viejos estoicos distinguían entre τὸ πᾶν y τὸ ὅλον (véase von Arnim, II, 522-5, donde recoge textos de Aecio, *Plac.,* II, 1, 7; Aquiles, *Isagoge, 5,* pág. 129; Petav, *Uran.;* Sexto, *adv. math.,* IX, 322 y Plutarco, de *comm. not.,* c. 30, pág. 1073 d). La totalidad, πᾶν, se refiere al cosmos, mientras que el todo, ὅλον, se refiere al infinito en tanto que vacío infinito o receptáculo. La distinción no sólo fue mantenida en el neoplatonismo, especialmente entre los sucesores de Plotino, sino que fue elaborada mediante nuevas distinciones. Así, Proclo establece una diferencia entre un todo en tanto que "todo antes de las partes", xpb τῶν μερων, "un todo compuesto de partes", ἐκ των μερῶν, y un todo *en* la parte, ἐν τῳ μέρει (*Institutio Theologica,* prop. 67). El primero es el todo en su causa; el segundo, el todo como existencia; el tercero, el todo como participación.

Las dificultades planteadas por la noción de 'todo' dieron origen muy pronto a diversos ejercicios retóricos o escépticos. Sexto, el Empírico, convenía, en efecto, en que un todo puede existir fuera de sus partes o constituido por ellas *(Hyp. Pyrr.,* III, 98). Pero el problema con ello planteado era considerable. Por un lado, un todo no es más que sus partes, ya que sin ellas el todo desaparece. Por el otro, si las partes mismas forman un todo, éste será un simple nombre al cual no corresponde existencia individual. De esto se deduce que el todo no existe. No hay que decir que esto ocurre no sólo cuando se considera la cuestión del todo y sus partes desde un punto de vista escéptico, sino también, y muy especialmente, cuando este escepticismo está basado en un nominalismo. Pero en este caso es preciso negar, como los escépticos hacían, no solamente el todo, sino la parte misma. Pues si existen partes, o son partes del todo, o una de otra, o cada una por sí misma. Pero no puede haber partes del todo, pues éste no es nada más que sus partes

(y en este caso, además, las partes serán partes de sí mismas, ya que se dice que cada una de las partes es complementaria del todo). No puede haber partes una de otra, pues se dice que la parte está incluida en aquello de que es parte, y es absurdo afirmar que, por ejemplo, la mano está incluida en el pie. Ni, finalmente, puede ser cada parte, parte de sí misma, pues a causa de la inclusión sería a la vez mayor y menor que ella misma (*ibid.*, III, 100-1).

Algunos autores medievales reiteraron los argumentos destinados a probar que las partes no tienen existencia real. Así sucedió con Roscelino. Según la transcripción que da Abelardo (*Dialéctica* V: "Liber divisionum et definitionum") de los argumentos del mencionado autor, decir que una parte de una cosa es tan real como esta cosa equivale a decir que es una parte de sí misma, pues una cosa no es lo que es si no es con todas sus partes. Además, la parte de un todo debería preceder a este todo, pues los componentes deben preceder al compuesto. Mas como la parte de un todo forma parte del todo, la parte debería precederse a sí misma, lo cual es absurdo. La mayor parte de los autores escolásticos, sin embargo, tomaron por base de sus análisis de la noción de totalidad las ideas aristotélicas. Se proponían al respecto varios tipos de totalidad: el todo contiguo, el todo homogéneo, el todo potencial, el todo esencial, el todo integral, etc. De estos tipos se consideraron especialmente importantes los dos últimos mencionados (*totum essentiale* y *totum intégrale)*. Uno de los problemas más frecuentemente planteados con respecto al todo era el siguiente: "¿Debe el todo distinguirse de las partes componentes real o racionalmente?" (An *totum realiter vel ratione tantum distinguatur a partibus unitis*). La distinción real fue sostenida, entre otros, por Juan Duns Escoto, Juan Capreolo, Cayetano, el Ferrariense, Juan de Jandún (Averroes, que la había discutido, no había dado una solución definitiva). Según Fonseca, la distinción real tiene últimamente su fundamento en la doctrina de Aristóteles. La distinción racional fue defendida por Durando de Saint-Pourçain, Gregorio de Rimini y otros. A ella se adhirieron asimismo muchos escolásticos de fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII (por ejemplo, Suárez). *Grosso modo* pueden agruparse las opiniones sustentadas al respecto en tres respuestas: (1) Hay una distinción real o absoluta, según la cual el todo es un compuesto cuya naturaleza no puede reducirse a la naturaleza de las partes componentes; (2) Hay una distinción modal, según la cual no hay una tercera entidad distinta, pero el todo es un modo de ser de las partes no incluido en éstas; (3) Hay una distinción racional, según la cual sólo la mente puede fundamentar la diferencia entre el todo y las partes. Es fácil advertir que esta cuestión se relacionó pronto con la planteada por la noción del vínculo (VÉASE).

En su investigación sobre la teoría de los todos y las partes, Husserl llama *todo* a "un conjunto de contenidos que están envueltos *en una fundamentación unitaria y* sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de *fundamentación unitaria* significan que *todo contenido está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido"*. Ampliando la noción de "todo" a la misma "suma" pueden establecerse diversos tipos de totalidades: los agregados, los organismos, las totalidades funcionales, las estructuras. No debe suponerse, sin embargo, que los agregados son siempre meras sumas, sino que pueden tener también cualidades de forma, perfiles estructurales. Los todos se componen de partes, pero las partes son distintas de acuerdo con la función que desempeñan en el todo. Las partes pueden ser, a su vez, todos, es decir, pueden darse todos compuestos de totalidades. Pueden ser pedazos, esto es, "partes independientes relativamente a un todo", y momentos o partes abstractas, es decir, partes no-independiente relativamente a un todo. Con la teoría de los todos y las partes se enlaza la teoría de lo concreto y lo abstracto. El primero es definido como "lo independiente relativamente a un todo"; el segundo, como "lo no-independiente", lo que no puede subsistir por sí mismo, lo que está en un todo, pero no puede mantenerse fuera e independientemente de él. Al propio tiempo, dicha teoría constituye el fundamento ontológico-formal de toda investigación acerca de la estructura. En su teoría de las categorías (*Kategorienlehre*, 1924, 2» ed., revisada, 1939), Othmar Spann señala que la categoría de totalidad se basa en dos principios. El primero de ellos sostiene que el todo se manifiesta en sus partes y, por lo tanto, que el todo es, propiamente hablando, una suma. El segundo indica que el todo no está agotado o comprendido en sus partes. El principio primero o principio de la particularización orgánica se subdivide en otras diez categorías; el principio segundo o principio de la dependencia orgánica se subdivide en ocho categorías subordinadas. La última categoría de esta jerarquía es la personalidad, donde la noción del todo se manifiesta con la máxima pureza, pues en ella no hay jamás un desgajamiento de partes ni agregado o suma; por el contrario, cada una de las llamadas partes se comprende exclusivamente en función del todo. La totalidad es en esta categoría suprema el fundamento de toda particularidad.

El modo de concebir un todo y la relación entre el todo y las partes depende en gran manera de si se adoptan ciertos supuestos últimos acerca de la naturaleza de los todos. Entre los supuestos adoptados al respecto destacan los que se conocen con los nombres de "organicismo" y "atomismo". La concepción organicista mantiene el primado del todo sobre la parte y declara que esta última se funda en el todo y solamente puede entenderse a partir del todo. Ejemplos de esta concepción son numerosos: los tenemos en los autores para quienes "todo influye sobre todo" y "todo está relacionado con todo", es decir, los autores cuyas ideas pueden resumirse en estos dos versos del *Fausto* de Goethe:

Wie alies sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirk und lebt!
("¡Cómo se entreteje todo en el todo,
y cada uno obra y actúa en el otro!")

Tal sucede con muchos autores renacentistas, con filósofos de tendencia panteísta y también —por razones diferentes— con autores de tendencia idealista absoluta. En este último caso el primado del todo sobre las partes se debe a que se estima que cualquier juicio particular es incompleto

y, por ende, parcialmente falso. Decir de un ente particular que se halla en un punto particular es un juicio incompleto, pues, a menos que tal ente particular sea un Absoluto (y en tal caso sería "todo"), estará relacionado (internamente) con otro ente particular, y el lugar en el cual dicho ente se halla estará también relacionado (internamente) con otro lugar. Ningún juicio es, pues, completo a menos que se refiera al Todo, que es lo Absoluto. Pero lo que ocurre en el juicio refleja lo que sucede en la realidad: sólo el Todo es verdadero.

No es menester, sin embargo, sustentar una doctrina enteramente metafísica acerca del primado del todo sobre las partes. Ciertas doctrinas de carácter "totalista" se fundan en un análisis del organismo (así, por ejemplo, en Hans Driesch, con su idea de la causalidad como "causalidad total"; en Kurt Boldstein, y hasta en el holismo [VÉASE] de Jan Christian Smuts). Otras doctrinas de carácter "totalista" se fundan en una "fenomenología de la totalidad", como sucede con Eugen Fink *(op. cit.* bibliografía), el cual indica que ha habido tres modos de "orientarse en el concepto del todo": el lógico (el todo como suma indeterminada o como *logos* de la totalidad, capaz de articularla en sus diversas partes y de entender las relaciones entre éstas); el teológico (el todo como una "trama" de tipo arquitectónico que tiene en Dios su cima); el ontológico (el todo como algo limitado por la nada).

En cuanto a la concepción llamada "atomista", consiste fundamentalmente en suponer que el todo es una suma de partes y que, por tanto, cualquier todo puede ser analizado en las partes componentes.

Tanto la concepción organicista (llamada asimismo "totalista") como la atomista suelen fundarse en ciertos supuestos básicos sin proceder en la mayor parte de los casos a un previo análisis del significado o significados de términos tales como 'todo', 'conjunto', 'parte', 'componente', 'suma', etc. Un análisis de este tipo, de carácter ontológico-formal, es el que llevó a cabo Husserl y resumimos antes. Husserl no llegó a conclusiones que pudiesen clasificarse de manera definida en una concepción organicista o en una atomista, pero confrontando con la necesidad de una conclusión, la de tipo organicista parece en Husserl predominar sobre la de tipo atomista. Mencionaremos aquí otro análisis, de naturaleza lógica, que sin llegar tampoco a conclusiones definidas en ninguno de los sentidos apuntados, manifiesta a la postre más simpatía por una concepción atomista que por una organicista. Este análisis es el que ha llevado a cabo Ernest Nagel en el escrito citado en la bibliografía. Nagel comienza con un análisis de diversos significados de 'todo', en su relación con los significados de 'parte'. Entre estos significados destacamos los siguientes: 'Todo' y 'parte' pueden ser términos usados correlativamente, de suerte que X puede llamarse "todo" en relación con Y, que se llama "parte" o "componente"; 'todo' puede designar una cantidad extensa, compuesta de partes extensas (bien que no necesariamente continuas entre sí). 'Todo' puede designar una propiedad no espacial de una cosa extendida espacialmente. 'Todo' puede designar una clase, serie o agregado de elementos, siendo cualquier parte de dicho todo un elemento o subclase, subserie o subagregado. 'Todo' puede referirse a una trama de relaciones entre objetos o acontecimientos; y 'parte' (de tal todo) puede referirse entonces a diferentes cosas en distintos contextos. 'Todo' puede designar un objeto concreto, y 'parte' una de sus propiedades. 'Todo' puede designar un sistema cuyas partes están relacionadas entre sí en relaciones varias de dependencia dinámica (o funcional). Esta simple enumeración de los significados diversos de 'todo' —y 'parte'— apunta a una primera conclusión: la complejidad del concepto de "todo" y la necesidad de saber en cada caso de qué "todo" se está hablando. Pero un análisis de 'todo' debe completarse con uno de 'suma' y de operaciones tales como 'adición'. Cuando se lleva a cabo este análisis se puede advertir que tampoco el vocablo 'suma' es tan unívoco como parece a primera vista. En efecto, aunque nos confinemos a 'suma' en el sentido en que este término es usado en lógica y matemática, podemos distinguir entre sumas que son series y sumas que no son series, entre series ordenadas y series no ordenadas, entre series ordenadas conmutativas y asociativas, series ordenados conmutativas, pero no asociativas, y series ordenadas no conmutativas, o no uniformemente conmutativas, pero asociativas. El primer resultado de este análisis de 'suma' es que no se puede simplemente correlacionar cualquier sentido dado de 'todo' con otro sentido correspondiente de 'suma', y viceversa. En otros términos, ciertos sentidos de 'todo' parecen poder correlacionarse con ciertos otros sentidos de 'suma', pero no con todos los sentidos. Los autores que se adhieren a la concepción llamada "organicista" cometen el error de reducir siempre 'suma' a 'todo' y éste a 'conjunto cuyas propiedades son distintas de las propiedades de sus partes'. Los autores que se adhieren a la concepción llamada "atomista" cometen el error inverso. Por tanto, dice Nagel: "a la cuestión de si las unidades orgánicas pueden analizarse desde un punto de vista aditivo [como sumas] no puede darse una respuesta general [válida para todos los casos]". En la medida en que "un todo" pueda ser analizado en términos de una "suma" (suponiendo que tengamos una definición precisa o, en todo caso, claramente especificada de 'suma'), será mejor proceder a este análisis aun si llegarnos a la conclusión de que lo que parecía poseer propiedades distintas de cualquiera de las propiedades de las partes, tiene propiedades que son sumas de las de las partes. Pero si este análisis resulta imposible, es razonable concluir que por el momento un "todo" no es analizable en términos que hemos llamado "atomistas". Lo cual no quiere decir que en un momento determinado no sea posible llevar a cabo dicho análisis. La conclusión a este respecto es, pues, la misma a la que llegó dicho autor y a la que nos hemos referido en el artículo REDUCCIÓN — lo que no debe sorprender, pues Nagel examina la cuestión de la naturaleza de los 'todos' dentro del epígrafe "La reducción de las teorías".

La teoría husserliana de los todos y las partes se halla expuesta en el tomo III de la trad. esp. (Morente-Gaos) de *Investigaciones lógicas.* — Los análisis de Ernest Nagel se hallan en su artículo titulado "Wholes, Sums, and Organic Unities", originariamente publicado en *Philosophical Studies*, III, 2 (1952), luego reimpreso en D. Lerner, E. Purcell, E. Nagel *et al, Parts and Wholes*, 1963, ed. D. Lerner [The Hayden Colloquium on Scientific Method and Concept], págs. 135-55, e

incorporado, con algunos cambios, al volumen de E. Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic oj Scientific Explanation*, 1961, págs. 380-97. — Para la teoría de Eugen Fink, véase su libro *Alies und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, 1959. — Para el concepto de "todo" en sentido psicológico y psicocósmico, véase la bibliografía del artículo ESTRUCTURA, y especialmente: R. Odebrecht. *Gefühl und Ganzheit*, 1929. — Varios autores, *Ganzheit und Form*, ed. F. Krüger, 1932. — Félix Krüger, *Lehre con dem Ganzen. Seele, Gemeinschaft und das Göttliche*, 1948. — Para el estudio de la naturaleza de la totalidad y de la realidad como totalidad, véase: Harald Höffding, *Totalitet son Kategori*, 1917. — Hans Driesch, Das *Gante und die Summe*, 1921. — W. Burkamp, *Die Struktur der Ganzheiten*, 1929. — Franz Hlucka, *Das Problem der Realitât vom Standpunkte der Idee der Ganzheit*, 1935. — Knut Erik Tranöy, *Wholes and Structures; an Attempt at a Philosophical Analysis*, 1959. — F. García Asenjo, *El todo y las partes. Estudios de ontología formal*, 1962.

Sobre el "holismo", véase: Adolf Meyer-Abich, "El holismo como idea, teoría e ideología", *Episteme* [Caracas], I (1957), 345-418.

Sobre la totalidad en varios autores: Hans Schickling, *Sinn* und *Geist des aristotelischen Satzes "Das Ganze ist vor dem Seil"*, 1936. — Albert Johannes Dietrich, *Kants Begriff* des *Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, 1910 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 50]. — Hans Heyse, *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie. Ideen zu einer regionalen Logik und Kategorienlehre*, 1927.

TOLAND (JOHN) (1670-1722) nació en Redcastle (Irlanda). Poco antes de ingresar en la Universidad de Glasgow para cursar estudios, abandonó el catolicismo para abrazar el anglicanismo. Estudió en la Universidad de Edimburgo y en Holanda, donde entró en relación con círculos arminianos. Hacia 1692 se trasladó a Oxford, donde escribió su obra capital (véase bibliografía), que fue condenada en 1697 por el Parlamento irlandés. A comienzos del siglo XVIII se trasladó a Hannover como secretario de la embajada inglesa. En viajes por Alemania conoció a Leibniz y a Sofía Carlota, reina de Prusia, a quien dedicó las *Letters to Serena*. Finalmente, regresó a Inglaterra, falleciendo en Putney.

Uno de los más destacados deístas de su época, Toland fue llamado por vez primera "librepensador" a causa de su oposición a todo lo sobrenatural en la religión y especialmente en el cristianismo. Frente a los misterios y a lo incomprensible subrayaba Toland los caracteres racionales de la religión natural, que puede ser, a su entender, adoptada por todos y que por su misma universalidad puede constituir la síntesis de todas las religiones en pugna. El racionalismo naturalista de Toland no se detuvo, sin embargo, en los límites de la religión natural y del deísmo; en su última época y con el fin de solucionar el problema del movimiento de la materia, negó que éste fuera debido a una causa externa y lo consideró como una propiedad inherente a la materia misma. Mas siendo la materia móvil por sí misma, ello significaba para Toland que era la realidad última, desembocando así sus especulaciones en un materialismo panteísta que eliminaba todo carácter positivo de la religión y proponía un culto nuevo basado en la fraternidad humana y en la adoración de lo natural.

Obras: *Christianity not Mysterious* 1696 (aparecido anónimamente en la primera edición). — *Letters to Serena*, 1704. Estas dos obras han sido red. (1963), 2 vols., con introducción por G. Gawlick. — *Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, 1718. — *Pantheisticon*, 1710 (aparecido también anónimamente). — Véase G. Berthold, *John Toland und der Monismus der Gegenwart*, 1876. — A. Seeber, *J. Toland als politischer Schriftsteller*, 1933 (Dis.). — F. H. Heinemann, "J. Toland and the Age of Reason", *Archiv für Philosophie*, IV, 1 (1950).

TOLEDO (ESCUELA DE TRADUCTORES DE). Véase TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

TOLEDO (FRANCISCO DE) (1533-1596) nac. en Córdoba, estudió en Salamanca y en Zaragoza. Hacia 1559 ingresó en la Compañía de Jesús. Más tarde profesó en Roma, y en 1594 fue nombrado Cardenal. Su orientación era aristotélico-escolástica, con tendencia al uso de la mayor cantidad posible de fuentes: comentaristas del Estagirita, filósofos medievales y autores árabes. En algunos puntos —tales, la naturaleza de lo corpóreo—, Francisco de Toledo se acercaba a las sentencias de los tomistas; en otros —como el problema de la creación del mundo desde la eternidad—, nuestro autor se apartaba de la opinión sostenida por la mayor parte de los autores escolásticos y mantenía que no puede concebirse semejante creación; en otros, finalmente —tal, la cuestión del verbo mental—, se acercaba al escotismo. Dentro de la mencionada orientación había, pues, en Francisco de Toledo una fuerte propensión ecléctica, aunque siempre procurando que las diversas opiniones mantenidas encajasen armónicamente en un sistema metafísico-teológico.

Obras principales: *Introductio in dialecticam Aristotelis*, 1560. — *Commentaria una cum quaestionibus im universam Aristotelis logicam*, 1572. *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de Physica auscultatione*, 1573. — *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de anima*, 1575. — *Instructio sacerdotum ac de septem peccatis mortalibus*, publicada postumamente en 1601. — *In Summam Theologiae Sancti Thomae Aquinatis Enarratio, ibid.* en 1869 a 1870. — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, tomo II, 1951, págs. 311-37.

TOLERANCIA. Se ha llamado con frecuencia *tolerancia* a la actitud adoptada por algunos autores durante las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII con vistas a conseguir una convivencia entre los católicos y los protestantes. Posteriormente ha adquirido el término 'tolerancia' diversos sentidos: por una parte, significa indulgencia respecto a ciertas doctrinas u obras (sentido teológico); por otra, respeto a los enunciados y prácticas políticas siempre que se hallen dentro del orden prescrito y aceptado libremente por la comunidad (sentido político); finalmente, actitud de comprensión frente a las opiniones contrarias en las relaciones interindividuales, sin cuya actitud se hacen imposibles dichas relaciones (sentido social). De acuerdo con su acepción originaria, sin embargo, la tolerancia se refiere al margen de libertad concedido a diversas sectas religiosas con vistas a hacer factible la vida de sus adhérentes en una misma comunidad. La tolerancia es considerada entonces por unos como un principio de disolución;

otros, en cambio, la estiman como el único medio de convivencia y, por lo tanto, de posible eliminación de las violencias provocadas por la actitud intolerante.

Las discusiones sobre la tolerancia abundaron en los siglos antes mencionados. Pero fueron asimismo muy vivas durante el siglo XVIII (Voltaire escribió un tratado sobre la tolerancia) y se reanudaron en el XIX. Durante este último siglo, empero, no se trató tanto de saber si había que ser tolerante o intolerante, hasta qué punto cabía serlo y en qué materias, como de saber si la tolerancia y la intolerancia habían sido o no respectivamente beneficiosa o nocivas para el desarrollo de la civilización europea. Los autores más "progresistas" fueron en este respecto tajantes: la intolerancia, mantuvieron, fue perjudicial; impidió el florecimiento de las artes y de las ciencias y, al limitar las condiciones del ejercicio del pensamiento, ahogó la originalidad y, con ello, la posibilidad de descubrir la verdad. Los autores más "tradicionalistas" no fueron menos tajantes; la intolerancia, argüyeron, no es más que el legítimo ejercicio de defensa de la Verdad contra el error. Fue frecuente que los progresistas fueran protestantes de varias sectas, irreligiosos o indiferentes, y que los tradicionalistas fuesen católicos. Pero en modo alguno fue forzoso: hubo entre los católicos tolerantes e intolerantes, como los hubo entre los no católicos. Además de esto, se manifestaron numerosas opiniones intermedias y gran cantidad de matices. Como muestras de las doctrinas sustentadas al respecto mencionaremos las siguientes: Proudhon defendió la tolerancia completa como paso necesario a una destrucción de todas las opiniones falsas y a una instauración del ideal de justicia universal; Jeremy Bentham defendió también una completa tolerancia en el sentido de una neutralización de ideales que hiciese posible una libertad verdadera; Comte proclamó la necesidad de la tolerancia como momento necesario durante el proceso crítico, pero defendió la intolerancia como afirmación de los ideales de la nueva edad estable; François Guizot sostuvo una posición moderada; Balmes, una posición "extremo-moderada"; Donoso Cortés, una posición "extremista". Las tesis de Bentham (el cual influyó sobre algunos constitucionalistas españoles doceañistas) y de Comte (que ejerció una gran influencia sobre políticos y escritores en el Brasil, México, Chile y otros países iberoamericanos) se deducen fácilmente de las doctrinas generales de dichos autores expuestas en los correspondientes artículos. A continuación nos referiremos con algún mayor detalle a las argumentaciones propuestas por tres autores que resultan iluminativos por la claridad de sus respectivas posiciones: Guizot, Balmes y Donoso Cortés. Aunque en el artículo consagrado a este último nos hemos referido ya al mismo punto, ampliamos aquí la información sobre el problema.

Según Guizot (*Historia de la civilización en Europa*, París, 1828, numerosas ediciones; trad. esp. por F. Vela, 1935), la tolerancia fue uno de los motores de la civilización europea. Al hacer posible la coexistencia de principios diversos, engendró un equilibrio dinámico que impulsó el progreso y evitó el estancamiento, el cual es propio de las sociedades regidas por un principio absoluto, sea secular o sea teocrático. Ahora bien, esta tolerancia no fue, al entender de Guizot, un producto de la reacción contra la Iglesia; el cristianismo mismo la ha llevado en su seno y sin él hubiese sido inconcebible. Si ha habido explosiones de intolerancia, se han debido a la caricatura de sí mismo que todo principio lleva en su seno. La sociedad oscila siempre entre el despotismo y la anarquía, y sólo la tolerancia puede representar el punto central, equidistante, pero a la vez alimentado por los dos extremos que constantemente lo amenazan e impulsan.

Según Balmes (*El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, 4 vols. [1842-1844], especialmente Cap. XXXIV, numerosas ediciones), la idea de tolerancia anda siempre acompañada de la idea del mal: se toleran malas costumbres porque no hay por el momento remedio adecuado contra ellas. "Cuando la tolerancia es en el orden de las ideas, supone también —escribe Balmes— un mal del entendimiento: el error. Nadie dirá jamás que *tolere la verdad."* Ahora bien, este uso de 'tolerancia' supone que la verdad es conocida. Cuando así no ocurre, la tolerancia puede admitirse como posibilidad de expresión de varias opiniones, todas las cuales pueden ser verdaderas. Así, la solución es simple. Frente al error, no puede haber tolerancia. La tolerancia universal (Cap. XXXV) es imposible, porque supone la inexistencia de la verdad o la equiparación de todas las opiniones a verdades. Pero como hay una verdad, cuando se presentan diversas opiniones hay que reconocer que una de ellas debe ser verdadera y la otra (u otras) falsas. Balmes niega, así, lo que él considera la típica tesis "protestante" o "irreligiosa": la de que todos los errores son inocentes.

En cuanto a Donoso Cortés, plantea el problema bajo la cuestión de saber si la naturaleza humana es falible o infalible, cuestión que se resuelve en saber si la naturaleza del hombre es sana o está enferma. Como el autor ha dado a sus argumentos sobre este problema la mayor concisión posible (excepción casi única dentro del carácter oratorio-apologético de su *Ensayo*), reproduciremos los mismos tal como constan en el libro I, cap. iii del citado libro:

"En el primer caso —escribe Donoso— la infalibilidad, atributo esencial del entendimiento sano, es el primero, y el más grande de todos sus atributos; de cuyo principio se siguen naturalmente las siguientes consecuencias: Si el entendimiento del hombre es infalible, porque es sano, no puede errar porque es infalible; si no puede errar porque es infalible, la verdad está en todos los hombres, ahora se los considere Juntos, «hora se los considere aislados; si la verdad está en todos los hombres aislados o juntos, todas sus afirmaciones y todas sus negaciones han de ser forzosamente idénticas; si todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son idénticas, la discusión es inconcebible y absurda.

"En el segundo caso, la falibilidad, enfermedad del entendimiento enfermo, es la primera y la mayor de las dolencias humanas; de cuyo principio se siguen las consecuencias siguientes: Si el entendimiento del hombre es falible porque está enfermo, no puede estar nunca cierto de la verdad, porque es falible; si no puede estar nunca cierto de la verdad por-

que es Universidad esa luego está de una manera esencial en todos los hombres, ahora se los considere juntos, ahora se los considere aislados; si esa incertidumbre está de una manera esencial en todos los hombres, aislados o juntos, todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son una contradicción en los términos, porque han de ser forzosamente inciertas; si todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son inciertas, la discusión es inconcebible y absurda." Así, concluye Donoso, sólo la doctrina católica de que la ignorancia y el error, como el dolor y la muerte, vienen del pecado; la falibilidad, de la ignorancia; y de la infalibilidad, lo absurdo de todas las discusiones, es capaz de centrar de nuevo al hombre en una creencia que afirme y niegue lo único que respectivamente pueden afirmarse y negarse: la verdad y el error.

En un sentido en todo punto muy distinto del anterior ha sido usado el término C o por Carnap (VÉASE) en el llamado "principio de tolerancia de la sintaxis", o también "principio de convencionalidad". Carnap se refiere al respecto a las exigencias negativas o restricciones introducidas por varios autores (Brouwer, *magister* en ciertas formas lingüísticas y señala que, no obstante los méritos de estas restricciones en la comprobación de diferencias importantes, pueden ser substituidas por una distinción de carácter definidor. De ahí el citado principio de tolerancia, el cual no introduce restricciones, sino que fija términos teología mejor dicho, *Studium* bases para la expresión. En algunos Concilio dice Carnap, esto tiene lugar de tal modo que las formas lingüísticas de diferentes especies pueden ser investigadas simultáneamente (como los sistemas de las geometrías euclidiana y cistercien-the Así ocurre, con un lenguaje definido y un lenguaje indefinido, un lenguaje con el principio del tercio excluso y un lenguaje sin él, etc. Esto tiene una importancia particular en la tan debatida cuestión de la división de proposiciones con sentido y sin él tal como resultó del examen de la noción de verificación (VÉASE). Si tomamos el sentido fuerte de la verificabilidad tendremos que hacer inevitablemente exclusiones lingüísticas tajantes. Pero, en el rigor de los términos, tales cuestiones se refieren últimamente a la elección del lenguaje y, por lo tanto, pueden usarse expresiones que, de lo contrario, quedarían excluidas. Por eso dice Carnap que en la lógica no hay ninguna moral y que "cada uno puede construir su lógica, es decir, su forma lingüística, como quiera" *(Logische Syntax der Sprache*, § 17). Lo único que se requiere es que cada cual indique sus determinaciones sintácticas en vez de lanzarse a discusiones filosóficas. Estas determinaciones sintácticas Philosophy evitan, al entender de Carnap, los embrollos causados en la filosofía por el modo material de hablar o, mejor dicho, por la transposición a dicho modo de los modos *Phorum* se refieren generalmente a diversos puntos *(op. cit.*, [[illegible] sofía"]. sin señalar los cuales el enunciado proferido quedará incompleto y resultará multívoco. En otros términos, todo el que use una expresión deberá determinar previamente en cuál de los siguientes modos la emplea, es decir, en cuál de los siguientes contextos sintácticos ha de poseer (1225-1274),: (1) Para todos los lenguajes; (2) para todos los lenguajes de una clase determinada; (3) para el lenguaje usado en la ciencia (en un sector de la ciencia o de una determinada Roccasecca, sino, para un lenguaje determinado cuyas determinaciones o reglas sintácticas han sido previamente establecidas; (5) para cuando menos un lenguaje de una clase determinada; (6) para cuando menos un lenguaje en general; (7) para un lenguaje (no previamente indicado) que haya sido establecido como lenguaje de la ciencia tolerancia de uno de sus sectores); (8) para un lenguaje (no previamente indicado) que se proponga *Studium* independientemente de la cuestión de si ha de ser utilizado como lenguaje científico.

Sobre el concepto de tolerancia en el primer sentido: F. Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIIIe siècle*, 1881 [sobre los debates en torno a Bayle a fines del siglo generale — F. Lezius, de Saint-Jacques, griff *Lockes und Pufendorfs*, 1900. — A. Matagrin, *Histoire de la tolérance religieuse*, 1905. — A. A. Seaton, *The Theory of Tolérance under*) - *Later Stuarts*, 1911. — A. Wulfius, *Études sur l'histoire de la tolérance et de la liberté religieuse au dix-huitième*, 1911. — Karl Völker, *Toleranz und Intoleranz ira Zeitalter der Reformation*, 1912. — A. Wolff, *Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelssohns*, 1915. — R. H. Murray, *Erasmus and Luther: Their Attitude to Toleration*, 1920. — Johannes Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, 1923. — M. Freud, *Die Idee der Toleranz in England der grosserr Révolution*, 1927. — W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4 vols., 1932-1940. — A. Chérel, "Histoire de l'idée de tolérance", *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, 1941-1942. — J. Leclercq, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vols., 1955. — Albert Hartmann, S. J., *Toleranz und christlicher Glaube*, 1955.

Debates sobre el concepto de tolerancia: C. Krusé, G. Calogero, José Ferrater Mora, Richard P. McKeon *et al.*, *Tolérance: Its Foundations and Limits in Theory and Practice*, 1963 [Vol. 2, edición especial de *Pacific* (que formales) (Stockton, California), s reseña de los debates en Santa Bárbara (1961) auspiciados por el "Instituto Internacional de Filo-78),

TOMÁS DE AQUINO (SANTO) significación de familia lombarda, nació en el castillo de ciencia); en las cercanías de Aquino, al Norte de Ñapóles. Después de cursar primeros estudios en la abadía de Monte Cas-(4) se matriculó en la falible, de Ñapóles. En esta ciudad ingresó, en 1243, en la Orden dominicana. En 1245 se trasladó a París, estudiando hasta 1248 bajo el magisterio de Alberto Magno. Con el mismo maestro estudió en Colonia de 1248 a 1252. En 1252 se dirigió de nuevo a París, siendo "lector" de las Escrituras y incertidumbre de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el establecer, XVII]. dominico Der *Toleranzbe*- a la sazón incorporado a la Universidad. Después de recibir el título de Wittgenstein) O , regresó, en 1259, a Italia, profesando en Agnani, Orvieto y Roma. En París de nuevo en 1269, profesó hasta 1272, cuando se dirigió a Ñapóles para organizar los estudios teológicos en el establece dominico de dicha ciudad. Llamado por el Papa Gregorio X para asistir al casos, de Lyon, falleció, mientras se encontraba en ruta, en el convento de no-euclidianas ses de Fossanova.

A fines de 1273 Tomás tuvo una experiencia mística que le hizo suspender su trabajo en la Parte III de

la *Summa theologica.* Fue canonizado el 18 de julio de 1323. Santo Tomás es llamado *doctor angelicus y doctor communis,* así como *Divus (Divus Thomas) y* "el ángel de las Escuelas". Gran parte de la neoescolástica (VÉASE) ha consistido en una renovación del tomismo (véase NEOTOMISMO).

La amplitud y detalle con que Santo Tomás expuso su pensamiento teológico y filosófico —no obstante haber quedado incompleta la *Summa theologica—, y* la multitud de temas y tradiciones que se entrecruzan en dicho pensamiento, hace imposible dar aquí de él un resumen adecuado. Sin embargo, puede compensarse en parte esta insuficiencia del modo como hemos intentado compensarla en el caso de todos los filósofos importantes: remitiendo a otros artículos en los que se proporcionan más detalles sobre aspectos diversos de la doctrina del autor. Todos los artículos en los que se ha dado razón de opiniones escolásticas contienen una o más referencias a las ideas de Santo Tomás de Aquino, pero pueden destacarse al efecto varios artículos tales como: ACTO Y ACTUALIDAD; ANALOGÍA; DIOS; ESENCIA; ETERNIDAD; EXISTENCIA; SER; SUBSTANCIA, etc.

Característico del pensamiento de Santo Tomás es que, aunque Santo Tomás fue primariamente teólogo, hay en su obra gran copia de temas y argumentos filosóficos con respecto a los cuales —como sucede, por lo demás, en muchos autores escolásticos— *semper formaliter loquitur.* En todo caso, hay una diferencia importante entre el modo como Santo Tomás se expresa y el modo como se expresa San Agustín. Desde luego, Santo Tomás sigue en muchos puntos importantes el pensamiento de San Agustín, de modo que aunque pueda hablarse, como se ha hecho a menudo, del "tomismo" como de una *via* (v.) en numerosos respectos distinta del "agustinismo", ello no significa que Santo Tomás no fuera asimismo en gran medida "agustiniano". Pero en todo caso el "modo de pensar" —que incluye el "modo de hablar"— tomista es notoriamente diferente del "modo de pensar" agustiniano. En San Agustín predomina el "orden del corazón"; en Santo Tomás, cuando menos en tanto que filosofa como teólogo, predomina el "orden intelectual".

Se ha dicho a veces que con Santo Tomás culminó el movimiento de aristotelización iniciado entre los comentaristas árabes (especialmente Averroes) y judíos (especialmente Maimónides) y ya considerablemente desarrollado, entre otros, por Alberto Magno, hasta el punto de que se suele equiparar 'tomismo' a 'filosofía aristotélico-tomista". Ahora bien, aunque es cierto que el pensamiento de Santo Tomás consiste en gran parte en una asimilación del pensamiento de Aristóteles —tanto en la forma de comentarios a las obras del Estagirita como en la articulación del pensamiento del Estagirita en opúsculos diversos y hasta en las "Sumas"—, no debe olvidarse que hay también en Santo Tomás una asimilación de otros materiales filosóficos y teológicos — de los Padres de la Iglesia, del Pseudo-Dionisio, de Boecio, de los comentaristas árabes y judíos. Con respecto a los últimos debe hacerse constar que la llamada "aristotelización" tomista debe mucho a los trabajos anteriores de Averroes y de Maimónides — a quienes, por lo demás, se opuso en puntos decisivos. En otros términos, bien que ciertos "materiales", especialmente materiales filosóficos, con los cuales se edifica el pensamiento de Santo Tomás sean más obvios o más voluminosos que otros, dicho pensamiento consiste en buena parte en una asimilación "propia" más bien que en una combinación ecléctica.

Siendo Santo Tomás primariamente teólogo, se plantean cuando menos dos problemas en la exposición de su pensamiento: el problema del orden a seguir en la exposición, y el de la relación entre teología y filosofía.

En lo que toca al primer punto, aunque podría exponerse el pensamiento de Santo Tomás siguiendo un orden filosófico tal como el siguiente: concepción del conocimiento; idea de la realidad; idea de la Naturaleza; concepción del hombre, etc., se es más fiel al espíritu de Santo Tomás cuando se sigue un orden teológico tal como el que se encuentra en la Summa *theologica*: Dios (demostración de su existencia; naturaleza y atributos, etc.); la creación (los ángeles; el mundo; el hombre — y, dentro de este último tema: el alma, la unión del alma con el cuerpo; las potencias humanas, etc.); el gobierno divino (Providencia, destino, etc., etc.). Es cierto que el tratamiento de temas teológicos presupone (cuando menos para el filósofo) el tratamiento de ciertos conceptos filosóficos básicos; además, aunque se siga un "orden teológico" habrá de hacerse, por lo menos aquí, atendiendo principalmente a las cuestiones filosóficas, y dejando de lado algunos temas teológicos fundamentales. Pero en todo caso hay que tener como trasfondo el "plan" de la *Summa* en la forma propuesta por M.-D. Chenu, O. P.: emanación y retorno (*exitus y reditus*) por un lado, y la Encarnación como centro de la "economía" divina, por otro lado. Este "plan" se halla articulado como sigue: la emanación, Dios principio; el retorno, Dios fin; las condiciones cristianas del retorno.

En cuanto al segundo punto, Santo Tomás no funde la filosofía con la teología ni tampoco las mantiene separadas. Su tendencia constante es la de establecer un equilibrio que no resulta de una mera distribución de temas, ya que en muchos casos los temas teológicos y filosóficos son para él los mismos. El equilibrio se funda en gran parte en el modo como son concebidas las "verdades". Hay, según Santo Tomás, verdades estrictamente teológicas que son conocidas sólo por revelación; verdades filosóficas que no han sido reveladas; y verdades a la vez teológicas y filosóficas que han sido reveladas, pero que son también accesibles racionalmente. Las verdades comunes a la teología y a la filosofía no son verdades distintas entre sí en cuanto a su contenido; son declaradas "teológicas" o "filosóficas" en virtud de los distintos modos de hablarse acerca de ellas. Cualquier diferencia entre ellas, en suma, no es "material", sino sólo "formal". Las verdades estrictamente teológicas o, si se quiere, las verdades sólo reveladas, deben ser aceptadas por el filósofo como "artículos de fe", pero, a diferencia de los que subrayan el carácter "paradójico" y hasta "absurdo" de tales verdades, Santo Tomás se inclina a extender al máximo las posibilidades de la razón filosófica. No puede haber, según Santo Tomás, incompatibilidad entre la fe y la razón. La razón puede, y debe, moverse con toda libertad, sin temor a encontrar, siempre que proceda rectamente, nada contrario a la fe; a lo sumo, la razón podrá topar con verdades que le son inaccesibles e impenetrables. Por

eso las verdades estrictamente filosóficas no son ni contrarias a la fe ni tampoco indiferentes a la fe. En cuanto a las verdades a la vez teológicas y filosóficas, siendo asunto de creencia, y también de comprensión racional, pueden ser consideradas como *preambula fidei*, preámbulos o prolegómenos para la fe. Por lo demás, sucede a menudo, según pusimos antes de relieve, que, no obstante su punto de partida teológico, la comprensión del pensamiento de Santo Tomás requiera una previa incursión filosófica.

La cuestión de la relación entre teología y filosofía en Santo Tomás está estrechamente relacionada con la cuestión de la relación entre los órdenes sobrenatural y natural. Se ha dicho a veces que, acaso por la influencia de Aristóteles, Santo Tomás se ha inclinado, conscientemente o no, hacia una posición "naturalista". En la medida en que Santo Tomás trata de comprender racionalmente los fines naturales del hombre y la estructura y movimientos de los cuerpos naturales, ello tiene un viso de verdad. También tiene un viso de verdad la idea según la cual, siendo Santo Tomás "un filósofo de lo concreto", hay en él una "tendencia hacia la existencia" más bien que una "tendencia hacia la esencia" —o, como se ha dicho también, un tanto anacrónicamente y, desde luego, ambiguamente, que hay en Santo Tomás una tendencia "existencialista" más bien que una tendencia "esencialista" tal como la que se encuentra en los escolásticos avicenianos. Pero destacar en demasía la importancia de "lo natural" en el pensamiento de Santo Tomás puede llevar a olvidar que lo natural está para él integrado y subordinado armoniosamente a lo sobrenatural. Lo natural tiene una autonomía, pero no una independencia. Dentro de "este mundo" las cosas son lo que son "naturalmente", pero lo son en tanto que un "momento" en el proceso de la creación y en el movimiento de la creación hacia su creador. Eu cuanto al "primado de la existencia", es aceptable siempre que se tenga en cuenta que para Santo Tomás el existir (*esse*) es el acto por el cual una substancia (finita) es justamente aquello que es, es decir, el acto por el cual una esencia tiene ser.

Todo lo dicho anteriormente permite hacerse una primera idea del pensamiento de Santo Tomás como un pensamiento de tipo equilibrado, pero ello no significa que no haya en Santo Tomás una serie de muy definidas posiciones filosóficas. A algunas de las más capitales nos referiremos en el resto de este artículo, pero antes destacaremos lo que puede llamarse el punto de vista "concreto" y "objetivo" en la filosofía tomista. Este punto de vista significa que dicha filosofía se halla orientada hacia el "objeto" y no hacia el "sujeto". No parte, en efecto, como en muchos autores que siguieron la *via* agustiniana, de una vivencia de la subjetividad, inclusive teniendo en cuenta que semejante vivencia no es en la *vía* en cuestión un "subjetivismo" de tipo moderno, sino un movimiento radical de trascendencia del "sujeto" —del "alma"— hacia Dios. Tampoco parte la filosofía tomista de un punto de vista "axiomático" —en el sentido tradicional de 'axioma'—, es decir, de una serie de principios últimos de los cuales se pueda proceder a derivar consecuencias en las que se encuentren verdades relativas al mundo natural. Por suponer que el hombre es un ser finito, Santo Tomás estima que no tiene más remedio que comenzar con una reflexión sobre lo que se le da en la experiencia sensible. No se trata de una limitación a los datos de los sentidos, como si en ellos se hallara el principio y el fin de todo conocimiento. Se trataba de la idea de que todo conocimiento comienza con la experiencia sensible y de que sólo asentándose en ella se puede proceder a remontar los "grados de la abstracción" (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO), pues las especies, las ideas, etc., son abstraídas de lo sensible. El sujeto cognoscente colabora activamente en el conocimiento, ya que, como escribe Santo Tomás, *quidquid recipitur recipitur per modum recipientis* — literalmente, "cuando se recibe, se recibe por medio del recipiente". Pero el sujeto comienza con lo que le es dado. No puede, pues, admitirse una visión directa e inmediata de la Verdad, y ni siquiera de las verdades. Una y otras son accesibles sólo lenta y penosamente — y también sistemática y metódicamente. Suponer lo contrario es imaginar que el hombre no es un hombre, sino un ángel, un espíritu puro, es decir, que no está limitado por la experiencia y lo que pueda racionalmente extraer o abstraer de ella. Por estas razones se ha dicho que Santo Tomás es, gnoseológicamente hablando, un "empirista" — como es, en la doctrina de los universales (VÉASE), un "realista moderado". Ahora bien, decir que lo cognoscible lo es en tanto que conocido por un sujeto limitado no equivale a mantener que, más allá de lo cognoscible por experiencia y observación racional, hay un mundo irracional. Santo Tomás pone con frecuencia de relieve el carácter inteligible de la realidad. Este carácter inteligible transparece cuando se considera que la realidad está, por decirlo así, racionalmente articulada por un mundo de formas sin las cuales sería imposible el conocimiento. Las formas no son —en los entes creados— entidades que se basten por sí mismas, ya sea porque impliquen las correspondientes existencias, o porque éstas sean accidentes meramente agregados a ellas. Nos ocuparemos luego brevemente de la opinión de Santo Tomás sobre la debatida cuestión de la relación entre esencia y existencia. Aquí bastará indicar que el modo como Santo Tomás concibe esta relación está estrechamente ligado con sus ideas sobre el fundamento y la posibilidad del conocimiento.

Aunque la mayor parte de lo dicho pertenece al orden filosófico, es conveniente tenerlo en cuenta cuando se procede según el orden teológico. Como indicamos antes, este orden supone que lo primero de que se habla es del ser creador e increado, es decir, de Dios. Pero hablar de Dios al modo de Santo Tomás es a la vez presuponer que debe, y puede, probarse la existencia de Dios no con la idea de Dios directamente presente a la mente, sino como resultado de un *proceso* de prueba. Es muy posible que para Santo Tomás la prueba, o mejor las pruebas, de la existencia de Dios resultaran, a la postre, imposibles sin que Dios auxiliara al hombre, pero ello es muy distinto de aceptar la doctrina de la iluminación (VÉASE) como "iluminación divina" al modo agustiniano. En todo caso, si se admite que el hombre conoce a Dios naturalmente, hay que agregar que lo conoce sólo de un modo confuso, por lo menos en cuanto se halla en este mundo. En varios artículos (DIOS; ONTOLÓGICA [PRUE-

BA]) nos hemos referido a la doctrina tomista al respecto, a diferencia de la doctrina anselmiana, y en contraste con ella. Recordaremos aquí sólo que para Santo Tomás, aunque la existencia de Dios es el contenido de un enunciado *per se notum secundum so*, evidente por sí en cuanto a s! mismo, no es *per se notum quoad nos*, evidente con respecto a nosotros. Por eso justamente hay que probar tal existencia. Y ello debe hacerse partiendo de lo que puede observarse por experiencia y por la reflexión racional sobre esta experiencia. Dios es conocido a nosotros, por lo pronto, por sus efectos; por tanto, su prueba, o pruebas, tienen que proceder *a posteriori.* Sólo de este modo se podrá tener una noción suficiente de Dios, más clara que la imagen de Dios grabada en el alma como expresión del deseo de beatitud innato en todos los hombres. Las pruebas que proporciona Santo Tomás son las famosas "cinco vías", *quinque viae.* La primera está fundada en la observación del movimiento y en el principio de que todo lo que se mueve es movido por algo. Si se rechaza proceder *ad infinitum,* habrá que admitir que hay algo que mueve sin ser movido por nada, un "primer motor", que es Dios. La segunda está fundada en la observación de la relación causal. Si se rechaza proceder *ad infinitum* habrá que admitir que hay una causa que no es efecto, una causa no causada, o primera causa, que es Dios. La tercera está fundada en la observación de las cosas contingentes y en el principio de que lo contingente depende de lo necesario. Debe de haber, pues, una realidad que sea absolutamente necesaria, y es Dios. La cuarta está fundada en la idea de los grados de perfección. Si se dice de algo que es más o menos perfecto, habrá que suponer que hay algo absolutamente perfecto por medio de lo cual se mide lo "más o menos", y esta realidad absolutamente perfecta es Dios. La quinta se basa en la idea de finalidad; si todo tiende hacia un fin, deberá haber un fin absoluto hacia el cual todo tienda, y este fin absoluto es Dios. De estas pruebas la primera parece gozar de una cierta preeminencia, por ser la más "manifiesta", y es por ello que Santo Tomás la llama *via manifestior.*

El Dios cuya existencia ha quedado así demostrada no puede conocerse por entero o, cuando menos, no puede conocerse del modo como se conocen los entes creados. Por eso Santo Tomás admite que el conocimiento de lo que Dios es, puede obtenerse mediante la *via negativa* propuesta y desarrollada por la "teología negativa" tal como se encuentra, entre otros autores, en el Pseudo-Dionisio. Sin embargo, aunque no totalmente cognoscible, Dios no es sólo cognoscible negativamente. Hay un modo positivo, por incompleto que sea, de conocer la naturaleza de Dios, y es mediante la analogía. Ciertos predicados atribuibles a las cosas, tales como los predicados 'es bueno', 'es sabio', son asimismo atribuibles a Dios. Más aun: son atribuibles a Dios de un modo eminente, por cuanto Dios es el "analogado principal". Pero al atribuirse a Dios, los predicados en cuestión no describen la naturaleza de Dios sino "analógicamente". Ello plantea el problema del tipo de analogía que se requiere a tal efecto. Nos hemos extendido sobre este punto en el artículo ANALOGÍA, especialmente al hablar de la analogía de proporcionalidad y la de atribución — correspondientes respectivamente a lo que Santo Tomás estudia bajo los nombres de analogía, o conveniencia, de proporción y de proporcionalidad. Indicaremos aquí únicamente que Santo Tomás destaca, en lo que toca al conocimiento de la naturaleza divina, la analogía en la cual hay un analogado principal. Por tanto, que ciertos entes sean "análogos" a otro se debe al modo como es este "otro". Observemos aquí, además, que la doctrina teológica de la analogía en Santo Tomás está en relación estrecha con la doctrina llamada de la "analogía del ente", si bien no deben siempre confundirse ambas. En efecto, la doctrina de la analogía del ente supone, siguiendo a Aristóteles, que "el ser se dice de varias maneras". Hay, por tanto, un concepto del ser que es "comunísimo" y que se aplica a todos los entes, sea el ente creador e increado o los entes creados, pero en este concepto del ser "comunísimo" no está incluido todavía, como analogado principal, el ser creador, esto es, el ser en sentido eminente, esto es, aquel que dijo de sí mismo: "Soy el que es"; en otros términos "El que Es". Así, puede hablarse de un concepto teológico de analogía distinto del concepto metafísico, pero no necesariamente incompatible con él. En este caso se trata de los dos tipos de verdades a que antes nos referíamos, y debe regir para el mismo caso la armonía entre fe y razón que constituye uno de los ejes capitales de la doctrina de Santo Tomás.

No nos extenderemos aquí sobre la creación propiamente dicha por haber tocado este problema en varios artículos (por ejemplo, CREACIÓN y ETERNIDAD — este último en lo que se refiere a la célebre cuestión de la eternidad del mundo). Santo Tomás pone de relieve que la creación "desde la nada, *ex nihilo*, es concebible, porque no se trata de una producción a base de una combinación de causa material y de causa eficiente, ya que Dios es la única causa —es decir, la única causa eficiente— del mundo. Pone asimismo de relieve que la creación de la nada se debe a la infinita bondad de Dios, que "comunica" mediante creación su perfección. Ello no quiere decir que la creación sea necesaria, y menos que sea necesaria a Dios. Dios es absolutamente libre. Pero es también absolutamente bueno y absolutamente inteligente. Se ha dicho a este respecto que en la teología de Santo Tomás predomina el "intelectualismo", como se ha dicho que en la de Duns Escoto predomina el "voluntarismo". Sin embargo, debe tenerse presente que para Santo Tomás ninguno de los atributos divinos es realmente distinto de la esencia divina y que el "intelectualismo" tomista aparece más como un "modo de pensar" en su autor que como un contenido doctrinal específico. Desde luego, Santo Tomás no aboga por una doctrina de *potentia absoluta* en la medida en que semejante doctrina tiende a cercenar de Dios el atributo de la absoluta inteligencia, pero ello no significa que Santo Tomás niegue la *potentia divina;* lo que sucede es que tiende a considerar esta *potentia* como "ordenada", sin por ello menoscabar la absoluta libertad de Dios.

Los "motivos aristotélicos" en el pensamiento de Santo Tomás aparecen más claramente que en ninguna otra parte en su doctrina de la estructura de los entes creados. Fundamental en esta doctrina es la concepción

de las realidades creadas como substancias. En este sentido, Santo Tomás es "substancialista" y no, desde luego, "fenomenista". Además, su "substancialismo" es abonado, a su entender, por el sentido común o, si se quiere, por la experiencia y la observación de las cosas. En efecto, lo que se ve en la realidad creada son substancias que tienen accidente — los cuales, además, se articulan de acuerdo con las *categorías* aristotélicas. Muchos cambios en los entes creados son de carácter accidental. Hay, sin embargo, cambios de carácter substancial, cuando una substancia pasa a ser otra a través de un proceso en el que intervienen diversos agentes causales, de acuerdo con las cuatro causas aristotélicas (véase CAUSA). Pero los cambios substanciales requieren un substrato del cambio que no es ninguna substancia particular. Este substracto último del cambio es la llamada "materia prima". Sin "materia prima" no hay ninguna substancia (creada), pero sólo con "materia prima" no hay tampoco ninguna substancia (creada). Es menester una forma substancial que haga de una substancia determinada el tipo de substancia que es. Ello quiere decir que toda substancia se compone de materia y forma. Es lo que se ha llamado la doctrina hilemórfica de la realidad natural o hilomorfismo (VÉASE).

La "materia prima" es pura potencialidad. La forma substancial no es, sin embargo, pura actualidad, sino una "información" de la materia o, como dice Santo Tomás, el primer acto del cuerpo físico. Ello no significa que haya "primero" una "materia" a la cual se imponga "luego" una forma: materia y forma se implican recíprocamente en los entes naturales; lo que existe en la Naturaleza es, pues, lo que Aristóteles llamaba "compuestos". Ahora bien, como la forma es lo universal, esto es, lo que "especifica" una realidad, la forma no puede ser el principio de individuación. De ahí la tesis tomista al respecto: el principio de individuación de los entes naturales es la materia. Sin embargo, como no puede ser la materia como tal, la cual es potencialidad, Santo Tomás considera que el principio de individuación es "la materia determinada por la cantidad", *materia signata quantitate* — la cual, dicho sea de paso, es ya de algún modo "forma" o, cuando menos, está "formada".

Importante en la doctrina tomista es la tesis de que cada substancia compuesta está determinada por una sola forma substancial y, de consiguiente, el rechazo de la doctrina de la llamada "pluralidad de formas". Ello sucede no solamente en los cuerpos naturales desprovistos de racionalidad, sino en el propio hombre: el alma —o, más exactamente, el alma humana, pues en un sentido muy amplio de 'alma' puede hablarse de "alma vegetativa", "alma sensitiva", etc.— es para Santo Tomás la única forma substancial del cuerpo humano que hace que el hombre sea lo que es, y que funda, además, la unidad del hombre como unidad del cuerpo y el alma. Santo Tomás se opuso a la doctrina según la cual los ángeles están compuestos de materia y forma; no puede suceder tal por cuanto los ángeles son puros espíritus y, por ende, inmateriales. Pero la limitación del hilemorfismo a "este mundo" no llevó a Santo Tomás a considerar que todos los espíritus puros fueran puros actos. Sólo Dios es acto puro; los ángeles poseen alguna potencialidad. Ello significa que la composición a base de potencia y acto no coincide completamente con la composición hilemórfica; la primera tiene mayor alcance que la segunda. Puede ahora preguntarse cuál es el alcance de lo que podría llamarse "composición de esencia y existencia". En principio parece que esta "composición" tenga mayor alcance que ninguna otra, por cuanto mientras los ángeles carecen de materia y Dios carece de potencialidad —en el sentido de ser acto puro—, de modo que hay dos "esferas" en las cuales se excluye por principio respectivamente la materia y la potencialidad, no hay ninguna "esfera" en la cual no tenga una función la relación entre esencia y existencia. Pero aunque en un sentido la relación en cuestión tiene un alcance (metafísico) mayor que ninguna otra, en otro sentido sucede que la "composición de esencia y existencia" —en cuanto la primera implica necesariamente la segunda— es válida solamente para Dios. Es la tesis de la distinción real de esencia y existencia en los seres creados, tan característica del tomismo. Se trata, desde luego, de una distinción de orden metafísico y no físico, pues esencia y existencia no son dos elementos o realidades que puedan "juntarse" o "componerse". Dios no se compone de esencia y existencia; sólo ocurre que en Dios no se distinguen. En los seres creados no requiere necesariamente la existencia; la única causa última de toda existencia es Dios. Sin embargo, un ser creado existente no es concebible como una esencia a la cual se "agregue" una existencia, de tal suerte que la esencia podría "existir" sin la esencia y viceversa. La esencia no es una "cosa" que exista. Tampoco la existencia es un "accidente" extrínseco a la esencia. Esencia y existencia son separables en los entes creados como principios metafísicos constitutivos.

De la concepción tomista del hombre hemos hablado en varios artículos agrupados, en el "Cuadro sinóptico" final, bajo el epígrafe "Psicología". Indiquemos aquí sólo que Santo Tomás se opone tanto al dualismo platónico, o llamado "platónico", del cuerpo y el alma, como a toda reducción "espiritualista" del cuerpo al alma y a toda reducción "materialista" del alma al cuerpo. Siendo el alma la forma substancial primera y única del cuerpo humano, cuerpo y alma forman una unidad. Ello no quiere decir que las facultades del alma y las del cuerpo sean idénticas; hay, en efecto, según Santo Tomás, ciertas facultades que son propias únicamente del alma. Por eso el alma puede subsistir sin el cuerpo, pero la plena beatitud se alcanza únicamente cuando, con la resurrección de los cuerpos, éstos se "transfiguran" y se restablece, en un orden superior, la unidad del cuerpo y del alma. Lo que puede llamarse, *grosso modo*, la "psicología" de Santo Tomás posee, pues, un tuerte componente teológico — además de poseer un importante componente "natural". Posee asimismo un fuerte componente moral. En efecto, en su concepción del ser humano Santo Tomás tiene en cuenta "el fin del hombre". Este fin es, como en Aristóteles, la felicidad, pero mientras el Estagirita hacía culminar esta felicidad en la "vida teórica" o "contemplativa" (con los matices de que hemos dado cuenta en el artículo PERFECCIÓN, PERFECTO), Santo Tomás estima que inclusive la vida contemplativa es insuficiente a menos que se entienda como

contemplación y disfrute, *fruitio*, de Dios. Ello no significa descartar otras especies de felicidad y otros modos (o, mejor, grados) de perfección, pero significa subordinarlos a un fin último de carácter "teológico" que no entraba en los designios de Aristóteles. En rigor, esta aspiración del hombre a su propio bien último es en gran parte lo que hace del hombre lo que es, a diferencia de los demás entes creados que se hallan en una escala inferior a la de los espíritus puros. El fin de la actividad moral es para Santo Tomás el bien, pero este bien se halla fundado en Dios, único ser que es absolutamente el Bien. La esencia última de la felicidad como beatitud es la visión de la esencia divina, la cual es la esencia del Bien —o de la Bondad o lo Bueno. Por eso la recta voluntad tiende al Bien, como la recta inteligencia tiende a la Verdad — Bien y Verdad son los trascendentales (véase TRASCENDENCIA, TRASCENDENTALES) objetos directos de la voluntad y la inteligencia. Todos los demás bienes no son fines últimos, pero no son descartados, por cuanto son fines subordinados al fin último y medios para alcanzar este fin.

La tendencia del pensamiento de Santo Tomás al equilibrio se manifiesta asimismo en su doctrina política y social. Parte de esta doctrina puede considerarse como una respuesta a los problemas políticos, jurídicos y sociales de la época de Santo Tomás; así, por ejemplo, la idea de que el Estado es una institución natural encaminada a promover y proteger el bien común —a diferencia de los que consideran que el Estado resulta de la maldad de los hombres, cuyas tendencias anárquicas el Estado viene a corregir o a suprimir, y de los que consideran que el Estado es la suprema institución colectiva humana—, y que la Iglesia es una institución que tiene fines sobrenaturales, de suerte que el Estado no debe subordinarse a la Iglesia como a un "Estado superior" pero sí subordinarse a ella en tanto que el orden natural está subordinado al orden sobrenatural y en tanto también que el orden sobrenatural perfecciona el orden natural. Mas parte considerable de las doctrinas tomistas al respecto son también consecuencia de su pensamiento total teológico y filosófico, en el cual cada orden de realidad ocupa su lugar en una jerarquía cuyo primer principio y último fin es Dios.

Muchas son las interpretaciones que se han dado del pensamiento de Santo Tomás; la bibliografía al respecto es abrumadora. Nos limitaremos aquí a dar cuenta de dos interpretaciones que, por su perfil tajante, son particularmente iluminadoras: la intelectualista y la realista (en sentido amplio). La intelectualista, propuesta por Pierre Rousselot (Cfr. obra citada en bibliografía), mantiene que "la inteligencia es para Santo Tomás el sentido de lo real, pero que no es el sentido de lo real sino porque es el sentido de lo divino". El intelectualismo no es, pues, equivalente al abstraccionismo; por el contrario, según Rousselot, el intelectualismo metafísico de Santo Tomás realza el valor de lo que ciertos anti-intelectualistas contemporáneos consideran como meras abstracciones. Esto se debe a que la inteligencia es una vida y a que la intelección no es un simple epifenómeno en la superficie de la "verdadera vida". Por eso Santo Tomás es fiel a la tesis constitutiva del intelectualismo ontológico y moral, a saber, que *"hay una operación intelectual de eficacia infinita, y es lo que llamamos Dios"*. La tesis realista, en cambio, niega que esta interpretación del pensamiento de Santo Tomás sea justa. Según J. Bofill y Bofill, defensor de esta otra interpretación (Cfr. obra citada en la bibliografía), la tesis de Rousselot se basa en una restricción inadmisible del sentido de los términos 'inteligencia' y 'contemplación' en los textos del Aquinate, con desconocimiento del papel central que desempeña el amor en su filosofía. La escala de los seres queda centrada, según dicho autor, en la perfección que incluye la inteligencia sin disgregación de la Persona. Amor e inteligencia no se contraponen ni se impugnan; ambos brotan de una raíz común, que es el ser "dos momentos o aspectos complementarios *de un único dinamismo* (primero natural, luego consciente) por el cual la Persona ha de alcanzar en Dios su última y simplicísima actualidad y perfección".

A los primeros escritos: *De ente et essentia*, 1242-1243, y comentario a los cuatro libros de sentencias de Pedro Lombardo, 1253-1255, siguieron la *Quaestio disputata de vertíate*, 1256-1259 y el tratado *Contra impugnantem Dei cultum et religionem*, 1256-1257. Desde 1259 hasta 1272 redactó los comentarios a Aristóteles (al *De interpretatione*, a los *Analytica posteriora*, a la *Physica*, a la *Metaphysica*, a la *Ethica*, al *De anima*, a los *Parva naturalia*, al *De coelo et mundo*, al *De generatione et corruptione*, a la *Politica*) así como los comentarios al pseudo-aristotélico *Liber de Causis*, a los tratados de Boecio *(De Trinitate, Liber de hebdomadibus)* y al Pseudo-Dionisio *(De divinis nominibus)*. En la misma época escribió, además del *Compendium theologiae ad Reginaldum* (1260), la *Summa contra gentiles* o *Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles*, 1259-1260 y la *Summa theologica*, empezada en 1265 y en la cual trabajó hasta mucho después. A ello deben agregarse las obras polémicas y apologéticas: *De substantiis separatis*, 1260; *De rationibus fidei contra Sarracenos, Graecos et Armenos*, 1261; *Contra errores Graecorum*, 1261-1264; *De unitate intellectus contra Averroistas; De perfectione vitae spiritualis*, 1269-1270; *Contra retrahentes a religioso ingressu*, 1270, así como los escritos menores: *De principiis naturae; De occultis operationibus; De mixtione elementorum; De motu cordis; De iudiciis astrorum; De aeternitate mundi contra murmurantes; De regimine principium*, y, finalmente, las *Quaestiones disputatae* y *Quaestiones quodlibetales*, redactadas en diversos períodos. Las principales ediciones de obras completas de Santo Tomás son: 18 vols., Roma, 1570-1571, por encargo del Papa Pío V; 18 vols., Venecia, 1594-1598, reimpresión de la anterior; 18 vols., Amberes, 1612, ed. C. Morelles; 23 vols., París, 1636-1641, ed. J. Nicolai; 28 vols., Venecia, 1745-1788, ed. B. M. de Rubeis; 25 vols., Parma, 1852-1873 (reimpresa en Nueva York, 1948 y sigs.); 34 vols., París, 1872-1880, ed. E. Fretté y P. Maré. La gran edición comenzada por encargo de León XIII, llamada por ello *Editio Leonina*, está todavía incompleta; el primer volumen apareció en Roma en 1882 (t. XVI, con índices de los vols. IV-XV, 1948). — De esta edición crítica (que comprende asimismo los comentarios del Cardenal Cayetano y del Ferrariense) se imprimen también textos manuales con sólo el texto crítico leonino y sin el aparato crítico y los comentarios, en la llamada *Editio leonina manualis*. Ed. de *Opera omnia*, incluyendo reimpresión de las ediciones leoninas (Turin, 1939 y sigs.). Hay numerosas ediciones de

textos separados, especialmente de las dos Sumas. Ediciones de la *Summa theologica* aparecieron en: 3 volúmenes, Roma, 1570-1571; París, 1663, ed. J. Nicolai; Padua, 1698, 1712; París, 1846, ed. Migne; Roma, 1886; París, 1887-1889; Turin, 1894; París, 1895. Entre las más recientes figura la edición en 5 vols., París, Blot, 1926 y siguientes; la edición de la *Revue des Jeunes*, 1925 y siguientes; la edición hecha por los dominicos y benedictinos de Alemania y Austria, 1933 y siguientes. Además, la edición de la Suma *teológica*, en la Biblioteca de Autores Cristianos (texto latino y castellano), en España, con introducción general por Santiago Ramírez, O. P., traducción de Fr. Raimundo Suárez, O. P. e introducciones particulares, notas y apéndices por Fr. Francisco Muñiz, O. P., 1947 y sigs.). De las ediciones separadas de la *Summa contra gentiles* mencionamos: Venecia, 1476, 1480, 1524; Colonia, 1497, 1499, 1501; París, 1519; Amberes, 1567; Lyon, 1587; la de Petri Ucelli en Roma, 1878 *ex códice autographo*; la de Desclée, Roma 1904. La mayor parte de las ediciones de la Summa *theologica* (entre ellas la *editio leonina)* incluyen los comentarios del Cardenal Cayetano a que luego nos referiremos. Muy numerosas son también las ediciones de opúsculos separados; algunas de ellas, como la edición del *De ente et essentía*, por M.-D. Roland-Gosselin, 1926, contienen muy valiosas notas y comentarios, tanto históricos como sistemáticos (mencionamos asimismo la edición crítica [*Sermo seu tractatus de ente et essentia*] por J. Koch, con variantes de 24 manuscritos, 1963). Lo mismo ocurre con la edición del *Libet de causis* (con el texto del *Liber)* por H. D. Saffrey, O. P., *Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis expositio*, 1954; con la ed. de *Tractatus de substantiis separatis*, por Francis J. Lescoe, 1963; con los comentarios a *Peri hermeneias* y *Post. An.*, por Raymund M. Spiazzi, O. P., 1955; con la *Expositio super librum Boëthii de Trinitate*, por Bruno Decker, 1955, y otras. — Los más importantes comentarios a la Summa *theologica* incluyen: Ioannes Capreolus (*Defensiones theologiae dici Thomae)*, Venecia, 1483, reedición de C. Paban y Th. Pegues, 7 vols., Tours, 1900-1908; Tomás de Vío (Cardenal Cayetano) (*Commentaria in Summan theologicam S. Thomae Aquin.)*, Lyon, 1540-1541 —especialmente importante—; B. de Medina (In *primam secundae Summae S. Thomae)*, Salamanca, 1577: el mismo autor comentó las cuestiones 1-60 de la parte tercera; D. Bañez *(Scholastica commentaria in primam partem angelici Doct.)*, Salamanca, 1584-1588; S. Capponi (*Elucidationes formales in Summan theologicam S. Thomae de Aquin.*), Venecia, 1588; J. Medices *(Summae theologíae S. T. A. formalis explicatio)*, Venecia, 1614-1621; F. Toletus (In *Summam th. S. Th. A. enarratio*), ed. J. París, Roma, 1869-1870; F. Suárez *(Commentaria et disputationes*, etc.), Venecia, 1740-1751; Gabriel Vázquez *(Commentaria et disputationes*, etc.), Lyon, 1598 ss.; Prosper *(Exposition littérale et doctrinale de ta S. théol. de S. Th. d'A.)*, 1894; L. A. Paquet *(Disputationes theologicae seu Commentaria in S. th. S. Th.)*, 1899; L. Janssens, (S. *theol. ad modum Comm. in Aq. Summan*), 1899 y siguientes; Th. Pegues *(Commentaire français littéral de la S. théol. de S. Th. d'A.)*, 1906-1913. Importantes al respecto son también las interpretaciones de los Conimbricenses y de Juan de Santo Tomás, hoy día considerado por algunos como el mejor exegeta de Santo Tomás. Trad. esp. con texto latino de la *editio crítica leonina* por una comisión de PP. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo, con Introducción general por Fr. Santiago Ramírez, OP., en publicación. — Para comentarios a la Summa *contra gentiles*, el texto clásico es el del Ferrariense (In *libros S. Thomae de Aquino contra gentes Commentaria*), París, 1552, reeditado, con el texto de la *Summa*, por J. Sestili, Roma, 1898. — Para bibliografía: P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, 1921, 2ª ed., rev., 1960. — Vernon J. Bourke, *Thomistic Bibliography 1920-1940*, 1945. — Véase también a este respecto bibliografía de NEOTOMISMO. — El léxico clásico es el de L. Schütz, *Thomas-lexicon. Sammlung, Nebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des heiligen Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, 1881, 2* ed., 1895, reimp., 1957. — Un léxico reciente es: R. J. Deferrari, Sister M. Inviolata Barry, A *Complete Index of the* Summa *Theologica of. St. Thomas Aquinas*, 1956. —*Index Verborum* en preparación por el P. R. Baso, S. J. — Biografía: A. Walz, O. P., *Th. von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik*, 1953. — Para el problema de los manuscritos, cronología y autenticidad de los escritos: R. J. Carie, *Histoire de la vie et des ouvrages de S. Thomas*, 1846. — Karl Werner, *Der heilige Thomas von Aquin*, 3 vols., 1858 y sigs. (el tomo I trata de la vida y escritos; el tomo II, de la doctrina; el tomo III, de la "historia del tomismo"). — F. M. Cicognani, *Sulla vita e sulle opere di S. Tommaso di Aquino*, 1874.—H. Denifle, "Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigterordens im 13. und 14. Jahrhundert", *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), 165-248. — U. Chevalier, *Catalogue critique des oeuvres de* S. *Thomas d'Aquin*, 1886. — Berjón y Vázquez, *Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino*, 1889. — Lo más seguro sobre este punto parece estar en: P. Mandonnet, *Des éscrits authentiques de St. Thomas d'Aquin*, 2* ed., 1910 (del mismo autor véase su trabajo en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IX [1920], 142-52). — A. Michelitsch, *Thomasschriften. Untersuchungen über die Schriften Thomas von Aquino. I. Bibliographisches*, 1913. — Martin Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 1920, 2ª ed., 1931, 3» ed., 1952, esta última con el título: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*). — J. Destrez, *Études critiques sur les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite, I*, 1933.

Para la estructura de la obra de Santo Tomás (lengua, procedimientos de exposición, etc.): M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1950, 2ª ed., 1954.

Las obras sobre las doctrinas de Santo Tomás son muy numerosas. Entre las obras generales citamos (además de la de K. Werner mencionada *supra*): Charles Jourdain, La *philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., 1858, reimp., 1963. — P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin*, 1908, reed., 2 vols., 1924-1936. — A.-D. Sertillanges, Sainí *Thomas d'Aquin*, 2 vols., nueva ed., 1940-1941. — Martin Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 1912 (trad. esp.: Santo *Tomás de Aquino*, 1930). — E. Rolfes, *Die Philosophie von Thomas von Aquin*, 1920. — É. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1920, 5ª ed., 1944 (trad. esp.: *El tomismo*, 1951). — Íd., íd., *Saint Thomas d'Aquin*, 1927 (trad. esp.: *Santo Tomás de Aquino*, 1929). — E. Peillaube, *Initiation à la philosophie de S. Thomas*, 1926. — G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 1931, 2ª ed., 1935, 3» ed., puesta al día por P. Wyser, 1953 (trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1953). — M. C. d'Arcy, *Thomas Aquinas*, 1931. — Jacques Maritain, *Le docteur angélique*, 1929 (trad. esp.: *El doctor angé-*

lico, 1942). — A. Masnovo, *Introduzione alla filosofia di S. Tommaso,* 1946. — L. Jugnet, *La pensée de Saint Thomas d'Aquin,* 1949. — J. Bofill y Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección,* 1950. — H. D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* 4 vols., 1951 y sigs. — P. Grenet, *Le thomisme,* 1953. — F. C. Copleston, *Aquinas,* 1955 (trad. esp.: *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino,* 1960). — Junto a estas obras hay que tener en cuenta los capítulos dedicados a Santo Tomás en obras sobre la filosofía medieval o algunos de sus aspectos (Gilson, Grabmann, O. Lottin, etc.).

Entre las obras dedicadas a diversos aspectos capitales en el pensamiento de Santo Tomás, mencionaremos las siguientes. Para la teología, véanse algunas de las obras sobre las pruebas tomistas en la bibliografía del artículo DIOS (E. Rolfes *et al.*). — Para metafísica: M. Grabmann, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata,* 1924 [Acta hebdomadae thomisticae]. — A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin,* 1931. — A. Marc, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure,* 1931 [Archives de philosophie, X, 1]. — J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas,* 1945. — Véanse también algunas de las obras citadas en la bibliografía del artículo PARTICIPACIÓN, especialmente C. Fabro v L. B. Geiger. — Para cosmología: F. Beemelmanns, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin,* 1914 [Beitriige zur Geschichte der Philosophie des Mittelaltcrs, XVII, 1]. — J. M. Marling, *The Ordcr of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas,* 1934. — J. Legrand, *L'homme et l'univers dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* 2 vols., 1946. — Para la idea del conocimiento: M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin,* 1924. — A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin,* 1924. — L. Noël, *Notes d'épistémologie thomiste,* 1925. — B. S. Romeyer, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain,* 1928 [Archives de philosophie, VI, 2]. — T. de Tonquédec, *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance,* 1929. — Paul Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin,* 1931 [Beitràge zur Geschichte det Philosophie des Mittelalters, XXX, 3]. — J. Péghaire, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin,* 1936. — K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin,* 1939. — José de Ercilla, S. J., *De la imagen a la idea. Estudio critico del pensamiento tomista,* 1960. — Véase también P. Rousselot, *op. cit. supra.* — Para la concepción del hombre y la relación entre Dios y el hombre: J. Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* 1920. — L. E. O'Mahoney, *The Désire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas,* 1929. — A. C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century,* 1934. — Para las doctrinas políticas y morales: P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* 1908 [Beitràge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 6]. — Martin Grabmann, *Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin,* 1925 (trad. esp.: *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino,* 1942). — O. Lottin, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs,* 1926. — B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin,* 1938. — J. Pieper, *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin,* 1929. — L. Lehu, *La raison, règle de la moralité d'après Saint Thomas d'Aquin,* 1930. — E. Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin,* 1932. — G. Michel, *La notion thomiste du bien commun,* 1932. — Sobre varios otros aspectos o temas: T. de Régnon, *La métaphysique des causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand,* 1906. — M. de Wulf, *Études historiques sut l'esthétique de saint Thomas d'Aquin,* 1396. — M.-D. Chenu, *Saint Thomas et la théologie,* 1959 [Maîtres spirituels, 17] (trad. esp.: Sanio *Tomas de Aquino y la teología,* 1962). — Entre los artículos enciclopédicos sobre la filosofía de Santo Tomás destaca el de R. Garrigou-Lagrange, "Thomisme", en el *Dictionnaire de théologie catholique,* ed. Vacant-Mangenot-Amman, vol. XV, col. 823-1022.

TOMAS BRADWARDINE (*ca.* 1290-1349) nac. en Chichester (Gran Bretaña), fue desde 1325 procurador de la Universidad de Oxford y en 1348 Arzobispo de Canterbury. Se distinguió por sus trabajos científicos, matemáticos, físicos y astronómicos, siendo uno de los autores que colaboraron en la labor científica del siglo XIV y que, como hemos visto en otro lugar (véase FUNCIÓN), anticiparon algunas de las nociones fundamentales de la matemática y física modernas. Especialmente importante fue en este respecto el trabajo de Tomás Bradwardine en la llamada teoría de las proporciones de las velocidades. Nos hemos referido a este punto principalmente en el artículo *Mertonianos.*

En su teología Tomás Bradwardine siguió a San Agustín (si bien Gordon Leff [Cfr. bibliografía] indica que, contrariamente a la opinión de H. Oberman [íd.], Tomás Bradwardine no puede ser considerado propiamente como un "agustiniano") y a San Anselmo, pero recibiendo asimismo influencias de Santo Tomás, Duns Escoto y Roberto Grosseteste. Estas influencias fueron combinadas por el filósofo en una serie de concepciones teológicas en las cuales intentó introducir el espíritu matemático. La más importante de estas concepciones es la de Dios como ser perfecto, ausente de toda imposibilidad y contradicción y tal que no puede ser mejor de lo que es. A esta concepción se une la idea de que no puede admitirse inteligiblemente una serie causal infinita. Estas dos concepciones (o, a su entender, evidencias) constituyeron la base para una doctrina voluntarista de Dios según la cual la voluntad divina es la causa eficiente de toda cosa hecha. Esto equivale, al parecer, a suprimir el libre albedrío humano. Pero Tomás Bradwardine entiende este albedrío solamente como algo resultante de la indeterminación frente a las causas segundas y no como algo que escapa a la (por lo demás inevitable) determinación de la causa primera.

Los tratados científicos más importantes de Tomás Bradwardine son: *Tractatus de proportionibus velocitatum* (publicado en 1495, 1505 y 1515; ed. crítica por H. Lámar Crosby, Jr., *Thomas of Bradwardine: His "Tractatus de proportionibus": Its significance for the Development of Mathematical Physics,* 1955 [University of Wisconsin Publications in Modem Science, 2] [Texto y comentario]. — *De arithmetica speculativa* (íd., 1516). — *De geometria speculativa* (íd., 1615). — *Tractatus de continuo* (véase E. Stamm, "Tractatus de continuo von Thomas Bradwardine", *Isis* [1936], 13-32, y M. Curtze en *Zeitschrift für Mathematik und Physik,* XIII [1868], Supp. 85-91). — La obra principal teológica es *De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri*

tres (publicado en 1618, ed. H. Saville). — Véase K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, III, 1883, págs. 234-306. — S. Hahn, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit*, 1905 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, V, 2]. — J. F. Laun, "Recherches sur Thomas de Bradwardin, précurseur de Wiclif", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, IX (1929), 217-33. — B. M. Xiberta, "Fragments d'una qüestió inédita de Tomás Bradwardin", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Homenaje a M. Grabmann, 1935, págs. 1169-80. — A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949, II, 4, págs. 81-110. — Gordon Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His 'De causa Dei' and Its Opponents*, 1957. — Heiko Augustinus Oberman, *Archbishop Th. B. A. Fourteenth Century Augustinian. A Study of His Theology in Its Historical Context*, 1957. — Véase también bibliografía de MERTONIANOS.

TOMÁS BUCKINGHAM. Véase BUCKINGHAM (TOMÁS).

TOMÁS DE ERFURT (*fl.* 1325) fue uno de los autores medievales que contribuyeron al desarrollo de la gramática especulativa (VÉASE). Es autor del tratado *De modis significandi* o *Grammatica speculativa*, que durante mucho tiempo había sido atribuido a otros autores: Alberto de Sajonia, Duns Escoto (a este último por haberse incluido el escrito en la edición de Wadding de 1619), etc., hasta que en 1922 Martin Grabmann demostró haber sido escrito por nuestro pensador. Utilizando como base los estudios gramaticales de Donato y Prisciano y las investigaciones semánticas sobre la "Interpretación" de Aristóteles, Porfirio y Boecio, Tomás de Erfurt llevó a cabo un análisis de los modos de significar activos y pasivos, de sus orígenes, de la distinción entre modos de significar y modos de entender y de ser. Estos modos son examinados con detalle en cada una de las partes de la oración, con especial consideración del nombre (v.). El tratado incluye asimismo un estudio de los problemas semánticos que plantea el discurso (v.).

En traducción esp.: *Gramática especulativa*, con estudio preliminar por L. Farré, Buenos Aires, 1947.—Véase M. Grabmann, "De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae, quae Ioanni Scoto adscribitur speculativae", *Archivum Franciscanum Historicum*, XV (1922), 273-7. — Íd., íd., "Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus", *Sitzungsberichte*, Munich, 1943. — S. Buchanan, "An Introduction to the De modis significandi of Thomas of Erfurt", *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, 1936, págs. 67-89. — El libro de M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916, se refiere a la obra de T. de Erfurt aunque atribuyéndola todavía a Duns Escoto.

TOMÁS DE SUTTON, Thomas de Shutona, de la Orden de los Predicadores, maestro en Oxford aproximadamente desde 1300, fue uno de los más fervientes defensores de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Las defendió primero contra los agustinianos (especialmente contra Enrique de Gante) y luego contra Duns Escoto y los escotistas. Encontramos, en efecto, en Tomás de Sutton una polémica contra los que niegan la distinción real entre la esencia y la existencia y contra los que afirman la tesis de la pluralidad de las formas. Aunque adversario, entre otros, de Egidio Romano, se ha hecho observar que en el curso de la polémica en favor de las posiciones tomistas Tomás de Sutton recogió también algunos motivos de las teorías de sus oponentes.

Se deben a Tomás de Sutton los escritos *De pluralitate formarum*, *De productione formae substantialis*, dos *Quodlibeta* contra los agustinianos y dos contra los escotistas, varias *Quaestiones disputatae* y el *Liber propugnatorius*. El *De pluralitate* se incluye en muchas ediciones de los *Opuscula* de Santo Tomás. Edición de *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse*, por F. Pelster, 1929. Edición de *Liber propugnatorius* por M. Schmaus, 1930 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 29].

TOMÁS DE VÍO. Véase CAYETANO (CARDENAL).

TOMÁS DE YORK († *ca.* 1260), uno de los amigos y seguidores de Adán de Marsh y uno de los franciscanos de la llamada escuela de Oxford (VÉASE) del siglo XIII, desarrolló en su *Sapientiale*, llamada a veces *Metaphysica*, una *"summa"* de metafísica en la que el aristolelismo, los comentaristas árabes y judíos aristotélicos y neoplatónicos y la tradición patrística se funden en una exposición sistemática que trata de Dios (Libro I), del origen del ser y del comienzo del mundo (II), del ente como ente (III), de las divisiones o articulaciones del ente (IV), de sus propiedades trascendentales y especialmente de la verdad (V), y del ente especial u objeto de la *Metaphysica specialis* (VI). Tomás de York defiende una universalidad de la materia en todos los entes creados, y estima que la privación tiene algún modo de ser, pero la materia no es concebida del mismo modo en todos los seres: la materia de los entes corruptibles, determinada por la privación, no es la misma que la de los cuerpos celestes, que posee dimensiones, y que la materia universal. Las influencias de Avicebrón son, pues, patentes en esta doctrina de la composición de materia y forma de todos los entes, incluyendo los espirituales. Materia y forma, o potencia y acto coexisten, pues, siempre en todos los entes creados. Ahora bien, puesto que la unión de materia y forma es una composición, y puesto que ninguna de ellas puede por sí misma causar el compuesto, Tomás de York sostiene que es necesaria la intervención de un agente que lo produzca, agente que cuando se trata de la unión de la primera forma y de la primera materia tiene que ser el Creador. La influencia de Avicebrón se muestra, por otro lado, no sólo en la doctrina de la composición hilemórfica, sino también en la de las inteligencias, las cuales tienen una materia, y en la del modo de conocimiento de lo inteligible, que no se reduce a una abstracción de lo sensible, pues el alma posee asimismo conocimientos que están "causados" en cierto modo por el mismo Dios.

Además del *Sapientiale*, Tomás de York escribió el *Manus quae contra Omnipotentem*. — Véase M. Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York*, 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supp., I]. — E. Longpré, "Thomas d'York, O. F. M., la première Somme métaphysique du XIIIe siècle", *Archivum Franciscanum Historicum*, XIX (1926), 875-920. — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, 1920, págs. 40-114.

TOMISMO. Designamos con este nombre la influencia ejercida por la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Esta influencia se ha manifestado de muy diversos modos, y con mayor o menor intensidad, desde el siglo XIII hasta la fecha. Durante tres períodos, sin embargo, se ha destacado particumente. Uno, en los siglos XIII y XIV (y comienzos del XV). Otro en la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. Otro desde mediados del siglo XIX hasta la fecha. Tratamos este último período en el artículo sobre el Neotomismo. El término 'tomismo —que en varias ocasiones es usado como designación del pensamiento del Aquinate y de los desarrollos generales dados al mismo— es tomado, pues, en el presente artículo como abarcando los dos primeros períodos citados. Nos limitaremos aquí, por lo demás, a describir brevemente las discusiones habidas en torno a la filosofía de Santo Tomás en su propia época e inmediatamente después de su muerte, y a mencionar algunos de los representantes de las llamadas escuelas tomistas posteriores.

La filosofía de Santo Tomás suscitó desde el comienzo gran interés y numerosas polémicas. Por un lado, parecía consistir en una aristotelización consecuente, y en este sentido era vista con poca simpatía por los que seguían las vías entonces tradicionales del agustinismo (VÉASE). Por otro lado, se apartaba en puntos muy capitales de Aristóteles, y en este sentido no era acogida con gran entusiasmo por los más fieles seguidores del Estagirita y de los grandes comentaristas del mismo. Hubiera podido suponerse que quedaría comprimida y, al final, aniquilada entre tendencias opuestas. Y, sin embargo, el carácter original y, sobre todo, completo de la "síntesis tomista", centrada en la concepción de Dios como puro acto de ser, la hizo pronto extenderse por amplios círculos. Ello no sucedió sin muy determinadas oposiciones. La primera surgió dentro de la misma Orden de los Predicadores a la cual pertenecía el filósofo. El agustinismo parecía haberse atrincherado definitivamente en ella, de modo que la oposición al tomismo adoptó la forma de una defensa de la tradición agustiniana (o de lo que se consideraba como tal tradición) y como un intento de oponerse a las tesis averroístas que, según varios autores, se habían infiltrado excesivamente en el pensamiento metafísico y teológico del Aquinate. Hechos significativos son al respecto la condenación por el Canciller de la Universidad de París, Esteban Tempier, el 7 de marzo de 1277, de una serie de proposiciones defendidas por teólogos que habían "aristotelizado" demasiadamente la teología. El 18 de marzo del mismo año el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, se opuso a otra serie de proposiciones, considerándolas no como heréticas, pero sí como erróneas. Aunque la famosa condenación parisina de 1277 se dirigía contra el llamado averroísmo (v.) latino, lo que Gilson ha llamado "la reacción teológica" abarcaba asimismo el tomismo. En la oposición a éste se destacó el franciscano Juan Pecham, sucesor de Roberto Kilwardby en el arzobispado de Canterbury. No obstante, por las mismas fechas en que se manifestaba tal oposición, numerosos teólogos y filósofos se sentían ya inclinados hacia las doctrinas del Aquinate. A fines del siglo XIII, fortalecido más bien que debilitado por las numerosas controversias filosóficas que tuvieron lugar entre 1277 y 1300, en particular sobre el problema de la pluralidad de formas en el alma humana y sobre la cuestión de la relación entre la esencia y la existencia en los entes creados, el tomismo había ganado muy fuertes posiciones. Desde este momento empezaron las llamadas escuelas tomistas. Éstas se enfrentaron primero con el escotismo (v.), luego con el occamismo (v.), finalmente con otras muy diversas corrientes. Pero la continuidad de lo que ya desde entonces puede llamarse la tradición tomista no se interrumpió. En varios momentos el tomismo pareció retroceder considerablemente aun dentro de quienes permanecían fieles a los modos escolásticos. Pero en otros —como los que hemos citado al comienzo de este artículo— experimentó una renovación considerable. Nos referiremos a algunos de los más destacados representantes de las escuelas tomistas hasta el siglo XVII.

Es usual entre los historiadores de la filosofía agrupar los representantes del tomismo por naciones. Siguiendo la clasificación presentada en el estudio bibliográfico de P. Wyser, nos referiremos a varios tomistas —casi todos ellos dominicos— de los siglos XIII y XIV en Italia, España, Francia e Inglaterra. Entre los tomistas italianos se destacaron Durandellus (fl. *ca.* 1300), Remigius di Chari de' Girolami, de Florencia († 1319), Gratia Dei de Ascoli († 1341) y Juan Regina de Ñapóles († después de 1350). Entre los tomistas en España se destacaron Ramón Martí (*ca.* 1320-1386), que en su *Pugio fidei* se opuso muy decididamente al lulismo, y Nicolás Eymerich (*ca.* 1320-1399). De los tomistas franceses mencionamos a Bernardo de Trilia (*ca.* 1240-1292), Hugo de Billón (1230/40-1297), Pedro de Auvernia o Pierre du Croc († 1304), Egidio de Lessines, Herveo Natalis o Hervé Nédéllec († 1423), Durando de Aureliaco († 1332), Guillermo Petri de Godino (*ca.* 1260-1336) y Pedro de Palude o de la Palu (*ca.* 1280-1342). De los tomistas ingleses, Ricardo de Knapwell o Clapwell († después de 1288), Roberto de Orford o Erfort (fines del siglo XIII) y, sobre todo, Tomás de Sutton. La obra de estos tomistas fue continuada en el siglo XV por varios autores —también casi todos dominicos— de los mismos países y asimismo de Bélgica y Alemania. Ahora bien, en dicho siglo no solamente hubo un desarrollo de las doctrinas tomistas, patentes en autores tales como Pedro de Bergamo († 1482) y Paulo Soncinas († 1494), de Italia, Herveo de Cauda (*fl.* 1360) de Francia, Domingo de Flandern [Balduin Lottin] (ca. 1425-1479), de Bélgica, y Enrique de Herford († 1370), Juan Krosbein y Gerardo de Monte o van den Berge († 1480), de Alemania, sino que hubo los primeros esfuerzos para un comentario y restauración del pensamiento del Aquinate representados en la obra de Juan Capreolo.

El segundo período al cual nos hemos referido al comienzo de este artículo es el de la llamada segunda escolástica. El florecimiento del tomismo durante esa época fue sobresaliente. En efecto, se consideran tomistas, por un lado, algunos de los más grandes comentaristas del Aquinate, tales como el Cardenal Cayetano y Francisco de Ferrara, y por el otro algunos de los más destacados filósofos escolásticos de la época, tales como los españoles Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez y otros a quienes se han de-

dicado artículos especiales. Destaca también entre los tomistas de la época Juan de Santo Tomás. Y hay que incluir en esta corriente algunas importantes obras colectivas tales como las colecciones del *Collegium Complutenses philosophicum* (de los carmelitas de Alcalá de Henares), del *Collegium Salmanticenses* (de los carmelitas de Salamanca) y del *Collegium Conimbricensis* (de la Universidad de Coimbra). La importancia adquirida durante el período por los tomistas peninsulares no significa, empero, que el tomismo hubiera quedado confinado a España y Portugal; encontramos tomistas en otros países, tales como Silvestre Mauro (1619-1687), Salvador Roselli (t 1784) en Italia; Pedro Crockart (t 1514) en Bélgica, Antonino Réginald (1605-1676), Antonio Goudin (1640-1695), C. R. Billaurt (1685-1757), en Francia y Agustín Refing (*fl.* 1650) y L. Babenstuber (1660-1726) en Alemania. La mayor parte de dichos tomistas pertenecieron también a la Orden de los Predicadores. Durante el siglo XVIII el tomismo no desapareció por entero; hay todavía notables exposiciones sistemáticas de la doctrina tomista. Pero la vitalidad de la doctrina fue considerablemente menor que en los dos siglos anteriores, en el curso de los cuales los tomistas tomaron parte muy activa en las grandes controversias teológicas y teológico-filosóficas de la época.

Bibliografía en *Der Thomismus*, por Paul Wyser, O. P., 1951 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 15-16, ed. I. M. Bocheński]. — K. Werner, *Thomas von Aquino. III. Geschichte des Thomismus*, 1859. — F. Ehrle, "Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod" *Zeitschrift für katholische Theologie*, (1913), 266-318. — Véase M. Grabmann, "Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts", en *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1923), 97-155, reed. en *Mittelalterliches Geistesleben*, III, 1956, págs. 332-90. — Id., íd., "Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens", *Xenia Thomistica*, III (1925), 189-231, ampliado en *Mitt. Geist.*, III, págs. 391-431. — D. A. Callus, *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*, reimp., 1955. — Algunas de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo sobre Santo Tomás pueden ser usadas también para el estudio de las corrientes tomistas y, desde luego, para el estudio del complejo doctrinal tomista. Sobre las llamadas "tesis tomistas" véase especialmente: G. Mattiussi, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. T. d'Aquino approvate dalla s. Congregazione degli studi*, 1917. — E. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, 1927. — M. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1928 (trad. esp.: *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, 1949). — C. Giacon, *Le grandi test del tomismo*, 1948. — Gustav Siewerth, *Der Thomismus als Identitätsystem*, 2ª ed., rev., 1961. — Véase también la bibliografía de NEOTOMISMO.

TONNIES (FERDINAND) (1855-1936), nac. en Oldensworth (Silesia), docente desde 1881, fue nombrado en 1913 profesor titular en la Universidad de Kiel. Sobresalen en la obra de Tonnies sus investigaciones sociológicas, que se hallan centradas alrededor de la distinción entre comunidad (VÉASE) y sociedad como distinción entre lo natural y artificial, entre lo intuitivo y lo reflexivo, lo originado y lo contractual, lo orgánico y lo mecánico. La comunidad (*Gemeinschaft*) posee psicológicamente una estructura cuya unidad no es el producto de una mera adición de elementos, sino un conjunto que, al surgir espontáneamente, posee todos los caracteres de una totalidad orgánica, en tanto que la sociedad (*Gesellschaft*) es el resultado del predominio de los elementos mecánicos, artificiales y racionales que sustituyen las unidades originarias de la familia, de la tribu y de la aldea por los conjuntos construidos mediante una reflexión consciente sobre los fines, como la gran ciudad o el Estado. Cada una de estas entidades posee no sólo una estructura psicológica propia, sino también una forma social y económica determinada por su modo de vida y sus relaciones. Sociedad y comunidad son, en realidad, en cuanto formas puras, tipos ideales a los que corresponden en la existencia histórica productos mixtos en los que predominan alternativamente los caracteres de aquéllos.

Tonnies se distinguió, además, por sus estudios sobre Hobbes y por sus análisis de diversos fenómenos sociales (como el de la opinión pública). En todos estos trabajos procuró mantenerse fiel a su idea de la filosofía como "fundamentación de un ideal de vida"; los aspectos prácticos y valorativos fueron acentuados por Tönnies por encima de los especulativos y teóricos.

Obras: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 (trad. esp.: *Comunidad y sociedad*, 1947). — *Hobbes' Eléments of Law*, 1889. — *Hobbes' Behemoth*, 1889. — *Ethische Kultur und ihre Geleite*, 1892 (*La cultura ética y sus directores*). — *Hobbes Leben und. Lehre*, 1896 (trad. esp.: *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*, 1932). — *L'Évolution sociale en Allemagne*, 1896. — *Nietzsche-Kultus*, 1897. — *Grundtatsachen des sozialen Lebens*, 1897 (*Hechos fundamentales de la vida social*). — *Politik und Moral*, 1901, — *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht*, 1906 (*Terminología filosófica en sentido psicológico-sociológico*). — *Die Entwicklung der sozialen Frage*, 1907 (trad. esp.: *Desarrollo de la cuestión social*, 1927). — *Das Wesen der Soziologie. Neue Zeit- und Streitfragen*, 1907 (*La esencia de la sociología. Nuevas cuestiones actuales y polémicas*). — *Die Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert*, 1908 (*La evolución de la sociología en Alemania en el siglo XIX*). — *Die Sitte*, 1909 (*La costumbre*). — *Weltkrieg und Vôlkerrecht*, 1917 (*Guerra mundial y Derecho de gentes*). — *Marx Leben und Lehre*, 1921 (*Vida y doctrina de Marx*). — *Dioskuren*, 1922. — *Kritik der öffentlichen Meinung*, 1922 (*Crítica de la opinión pública*). — *Soziologische Studien und Kritiken*, 3 vols., 1925-1929 (*Estudios y críticas sociológicos*). — *Fortschritt und soziale Entwicklung*, 1926 (*Progreso y evolución social*). — *Einführung in die Soziologie*, 1931 (trad. esp.: *Principios de sociología*, 1942). — *Der Geist der Neuzeit*, 1935 (*El espíritu de la época moderna*). — *F. T. y F. Paulsen, Briefwechsel 1876-1908*, 1961, ed. O. Klose *et al.* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, III (1922). — Véase Victor Leemanns, *Tönnies et la sociologie contemporaine en Allemagne*, 1923. — Josef Leif, *Les catégories fondamentales de la sociologie de Tonnies*, 1946.

TONO. Véase ESTOICOS, OCASIONALISMO.

TONQUÉDEC (JOSEPH DE) (1868-1962) nació en Morlaix (Finistère) e ingresó en la Compañía de Jesús. Joseph de Tonquédec representa, dentro del neotomismo (VÉASE)

contemporáneo, la posición comúnmente llamada intelectualista y resueltamente adversaria de la filosofía de Blondel, así como del pensamiento de Bergson y de E. Le Roy. El inmanentismo es, en efecto, a su entender, una falsa interpretación del acto del conocimiento. Éste no exige ni mucho menos la "acción", pues la "acción" conduce a la subjetividad y al idealismo. La mantención de la objetividad del conocimiento requiere, por lo tanto, una trascendencia del sujeto y de la conciencia, los cuales, encerrados en sí, son incapaces de toda representación. Ahora bien, el conocimiento representativo se halla más acá o, si se quiere, más allá de toda fabricación o imposición de formas, de cualquier índole que éstas se conciban. El aspecto "pasivo" de la aprehensión es, por lo tanto, enérgicamente subrayado por Joseph de Tonquédec. Mas esta pasividad no es nunca subjetividad en el sentido del inmanentismo o de la filosofía trascendental: la validez de la abstracción intuitiva es suficiente para explicar la aprehensión mencionada. Pero esto es posible porque previamente hay una concordancia de la inteligencia con su objeto, y porque la inteligencia es capaz objetiva y extrínsecamente de capturar por lo menos el aspecto formal del ser.

Obras: *La notion de vérité dans la "Philosophie nouvelle"*, 1908 [colección de artículos publicados antes en *Études* (1907) sobre Edouard Le Roy y otros "bergsonianos"]. — *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. M. Blondel*, 1913, 4* ed., 1953. Esta obra ha sido reelaborada en el volumen: *Deux études sur "La Pensée" de M. M. Blondel. La doctrine de la connaissance, la question du surnaturel. Avec un appendice sur le désir naturel de Dieu*, 1936. — *Introduction a l'étude du merveilleux et du miracle*, 2ª ed., 1916. — *L'oeuvre de Paul Claudel*, 1917. — *Comment interpréter l'ordre du monde? À propos du dernier ouvrage de M. Bergson. Une preuve facile de l'existence de Dieu: l'ordre du monde*, 1918. — *C. K. Chesterton: ses idées et son caractère*, 1920. — *Les principes de la philosophie thomiste. I. La critique de la connaissance*, 1929, 3» ed., 1961. *II. La philosophie de la nature.* Part 1. *La Nature en général* (3 fasc., 1956, 1957, 1959). Part. 2. *La nature vivante et connaissante*, 1962. — *Sur la philosophie bergsonienne*, 1936 [reimpresión de estudios, 1912-1933]. — *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, 1937 (trad. esp.: *¿Acción diabólica o enfermedad?*, 1948). — *La théosophie et l'anthroposophie*, 1939 [en colaboración con el P. Léonce de Grandmaison]. — *Une philosophie nouvelle: l'existence d'après K. Jaspers*, 1945. — *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, 1950. — *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, 1955.

TÓPICO. Véase LUGAR, TÓPICOS.

TÓPICOS. Los *Tópicos*, de Aristóteles, citados con frecuencia bajo los nombres de *Tópica y* también *Libri Topicorum* (la abreviatura comúnmente aceptada es: *Top.)* fueron llamados por varios comentaristas griegos (Juan Filopón, Alejandro de Afrodisia) oí Τόποι y también (Ammonio, el citado Alejandro) ἡ τοπικὴ πραγματεία, pero en su edición y comentario del *Organon* Theodorus Waitz hace observar que el propio Aristóteles solía llamarlos τὰ Τοπικά. Hamelin ha indicado que en la Antigüedad se distinguía entre los Tópicos y otra obra llamada Μεθοδικά o Μεθοδικόν, y que, de hecho, Aristóteles (*Rhet.*, I, 2, 1356 b 19) empleó ese título en una llamada a otro texto. Ahora bien, el otro texto se halla precisamente en los *Tópicos, y* como éstos son —dice Hamelin— un conjunto doctrinal sobre lo probable, y las primeras líneas del mismo indican que se trata de μέθοδον εὑρεῖν, de descubrir un método para hacer silogismos sobre todos los ἔνδοξα (proposiciones conformes a la opinión común), resulta que los Μεθοδικά y los *Tópicos* son una y la misma obra.

Se ha discutido mucho sobre el papel que los ocho libros de los *Tópicos* (los *Soph. El.* se consideran hoy como el libro IX) desempeñan dentro del *Organon* (v.) aristotélico. Su contenido es la dialéctica (v.) como ciencia del razonamiento sobre lo probable; su tema principal es el llamado silogismo dialéctico o silogismo que concluye partiendo de premisas probables. Así, los *Tópicos* pueden tener varias funciones: ser un complemento de la doctrina lógica expuesta en los *Analíticos* —donde se trata del conocimiento sobre lo cierto—; ser una aplicación a temas retóricos de la teoría del razonamiento correcto; ser una parte del *Organon* "superada" por los *Analíticos* (v.), etc. La decisión sobre estos puntos depende del resultado de una investigación doble: el estudio de la idea de la lógica en Aristóteles, y la fecha —o fechas— de composición de los *Tópicos.* En lo que toca al primer punto, no parece dudoso que los *Tópicos* sean una parte del *Organon* si se piensa que Aristóteles —a diferencia de los estoicos— no consideraba la lógica como una parte, sino como una propedéutica, de la filosofía. En lo que se refiere al segundo punto, hay mayores dificultades. Heinrich Maier ha mantenido que los *Tópicos* parecen redactados antes que los dos *Analíticos y* que los libros II a VII de aquéllos son probablemente los más antiguos, pues la ciencia demostrativa es completamente ignorada en ellos, y los términos están empleados sin ningún rigor técnico. J. Tricot se adhiere a esta opinión, y señala el caso de los vocablos συλλογισμός y συλλογίζεσθαι, que son usados por Aristóteles en los *Tópicos* para significar *razonamiento en general*, a diferencia del razonamiento deductivo estricto que propone en los *Analíticos.* Los libros I y VIII serían, en cambio, más recientes, por haber en ellos un intento de situar la doctrina del razonamiento dentro del conjunto del Organon. Tales opiniones no son compartidas por Friedrich Solmsen, el cual, siguiendo a su maestro Werner Jaeger, ha investigado la evolución del pensamiento lógico y retórico del Estagirita. En efecto, según Solmsen, los *Tópicos* no ignoran el sentido riguroso del silogismo que se expone en los *Analíticos;* se limitan a hacer uso de él sólo en la medida en que sea necesario para los conocimientos probables. Ahora bien, esta opinión, que debería conducir a Solmsen a una revaluación de los *Tópicos* como elementos integrantes del Organon, le lleva (por motivos derivados de las fechas supuestas de redacción) a separarlos excesivamente del resto de la obra lógica, no obstante reconocer, junto con Maier, que los *Tópicos* contienen agregados posteriores a la redacción de los *Analíticos y* que, por lo tanto, Aristóteles debía de concederles una considerable importancia. Contra tal separación dentro del sistema de *Organon* aristotélico entre *Tópicos y Analíticos se* ha manifestado E. Weil al señalar que las dos

partes se implican mutuamente y resultan igualmente necesarias dentro de la economía del sistema aristotélico. Las pruebas ofrecidas al respecto por E. Weil son, sin embargo, exclusivamente lógico-filosóficas y no histórico-filológicas, y pertenecen, por lo tanto, a la llamada "evidencia interna", que los filólogos e historiadores consideran insuficiente.

La edición y comentario citados de Waitz es el *Aristotelis Organon Graece,* Pars Posterior, Lipsiae, 1846 (ver especialmente pág. 435). — Para Hamelin, véase *Le système d'Aristote,* 1931, pág. 30. — Para H. Maier, *Die Syllogistik des Aristóteles,* 3 vols., 1896-1900, vol. II. — La opinión de J. Tricot está expuesta en la Introducción a su traducción francesa del Organon: V. *Les Topiques,* 2* ed., 1950. — Para Friedrich Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik,* 1929. — La tesis de Weil, en su artículo "La place de la logique dans la pensée aristotélicienne", *Revue de Métaphysique et de Morale,* LVI (1951), 283-315. — Los *Tópicos* figuran en las págs. 100-64 de la edición de Bekker (V. ARISTÓTELES). Las mejores ediciones críticas son las de I. Strache y M. Wallies (Teubner, 1923) y la de W. D. Ross (Scrip. Class, Bib. Oxford, 1958). — Los más importantes comentarios griegos y latinos a la obra (además de los citados de Waitz) son: Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria,* ed. M. Wallies, Berolini, 1891; J. Pacius, Ἀριστοτέλους Ὄργανον, *Aristotelis Organum, Morgiis,* 1584. — Íd., íd., *In Phorphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarium,* Aureliae Allobrogum, 1605. — Sylvester Maurus, *Aristotelis Opera...,* tomus I, Romae, 1668. — Son clásicos los comentarios de A. Trendelenburg en sus *Elementa logices Aristoteleae,* 1892. Muy detallados son los comentarios de W. D. Ross en su ed. de *Tópica et Sophistici Elenchi* cit. supra.

TORBELLINO. La idea del movimiento en torbellino o remolino atrajo ya a los presocráticos y se ha manifestado repetidamente en el curso de la historia de la filosofía de la Naturaleza. En gran parte esta idea surgió de la observación de los vórtices producidos en el aire (revelados, por ejemplo, en los remolinos de polvo) y en el agua (cuando es aspirada, o succionada por un agujero central), y posiblemente de los resultados obtenidos en varias técnicas de centrifugación. Se observó lo que sucede cuando un cuerpo es arrastrado por un remolino de agua. Cuando el cuerpo es menos denso que el agua, se desplaza hacia el centro del remolino; cuando es más denso que el agua, puede adquirir la velocidad del remolino y desplazarse hacia la parte exterior por la fuerza centrífuga, o no adquirir la velocidad del remolino y desplazarse hacia el centro o permanecer en movimiento rotatorio. El uso de la idea del movimiento en torbellino por varios filósofos presocráticos tenía en cuenta las mentadas posibilidades. A base de ellas podemos entender lo que dice Anaximandro (Diels-Kranz, D 12 A 9; *apud* Simplicio, *Phys.,* 24, 13) al referirse al movimiento rotatorio de la materia primordial, la cual gira en un torbellino, δίνη [δίνος], análogo al movimiento circular del aire o del agua. También podemos entender lo que dice Anaxágoras al proponer la idea de que el cosmos se mueve o, mejor, es movido en un movimiento cíclico o rotatorio en el curso del cual surgen las diversas cosas que constituyen el universo en diversos grados de densidad. Pero junto a las mencionadas observaciones de fenómenos naturales, preocupó asimismo a varios filósofos griegos la cuestión de la posibilidad del movimiento de un *plénum,* o de una masa continua. En principio, parece que no puede haber ningún movimiento en tal *plénum, y* esta es una de las razones por las cuales los eleatas negaban la realidad del movimiento. Es por otro lado una de las razones por las cuales Demócrito y los atomistas negaban que hubiese un *plénum y* postulaban la "existencia" del vacío. Ahora bien, la causa del movimiento de las partículas en el vacío era, según Demócrito, un movimiento en torbellino. "Siendo el torbellino la causa de todo lo engendrado, esta causa [y, por ende, el torbellino] es lo que se llama 'necesidad'" (Diog. L., IX, 45). Según ello, parece que para admitir el vórtice hay que aceptar la teoría atomística de la materia, y que de lo contrario hay que adherirse al eleatismo.

Sin embargo, no sucedió siempre así. Aristóteles se refirió en varios pasajes (por ejemplo, en *De Cáelo,* 295 A) a lo que podría llamarse "explicación por el torbellino". Pero aunque rechazó las cosmogonías de sus precursores y, desde luego, el atomismo, no por ello descartó la noción de torbellino, remolino o vórtice como explicación física. En el libro VII de la *Physica* Aristóteles admite la posibilidad de torbellinos en los fluidos no obstante ser éstos "continuos". Para ello adopta una teoría que parecía haber sido ya admitida por Empédocles y por Platón: la teoría de la *antiperistasis* (que Platón [*Tim.,* 79 C] llama *periosis*) y que consiste, *grosso modo,* en sostener que en un *plénum* puede haber movimiento circular, ya que cada cuerpo, o, mejor dicho, "parte" del *plenum* se desplaza hacia un lugar ocupado por otro cuerpo o "parte" sin dejar ningún intersticio o "vacío". La *antiperistasis* explica, pues, el movimiento rotatorio, aunque no pueda explicar el movimiento de un proyectil (*Phys.,* 266 b). Pero, además, la teoría en cuestión explica los fenómenos de compresión y rarefacción; la "materia" puede dilatarse y concentrarse en diversos grados de intensidad de su densidad sin necesidad de admitir "intersticios".

Desde Aristóteles en adelante abundaron discusiones como las mencionadas, pero éstas adquirieron nuevo vigor en la época moderna en el debate entre "atomistas" y "antiatomistas" (o "continuistas"). Los atomistas insistieron en que sin "vacío" no es explicable ningún movimiento, incluyendo el movimiento en torbellino. Lo que parece ser un *plénum,* como un fluido, no lo es en realidad; el "todo" es, o parece ser, un fluido pleno, pero las partes del fluido no son "fluidas". En cambio, los "continuistas", entre los cuales destacó Descartes, no solamente insistieron en la idea de la materia como un *plénum* y, por consiguiente, como realidad continua, sino que hicieron abundante uso de la idea de torbellino. Según Descartes, no puede haber ningún vacío, "en el sentido en que toman esta palabra los filósofos" (*Princ. Phil.,* II, 16). El universo es un sistema de torbellinos (*tourbillons, vórtices).* Además, el movimiento en torbellino explica los movimientos de los cuerpos celestes. "En cada movimiento tiene que haber un círculo, o anillo, de cuerpos que se mueven juntos" *(op. cit.,* II, 33). "Después de lo que se ha demostrado antes, es decir, que todos los lugares están llenos de cuerpos y que cada parte de la materia se halla de tal modo proporcionada

a la magnitud del lugar que ocupa, que no es posible que llene un lugar mayor ni que se concentre en uno menor, ni que otro cuerpo se instale en el lugar de tal parte mientras ella se encuentre allí, habrá que concluir que es necesario que haya habido siempre todo un círculo de materia o anillo de cuerpos que se mueven juntos al mismo tiempo, de modo que cuando un cuerpo abandona su lugar a cualquier otro que lo alcanza, entre en el de otro, y este otro en el de otro, y así sucesivamente hasta el último, que ocupa en el mismo instante el lugar abandonado por el primero" *(loc. cit.)*. Se puede ver con ello que hay similaridad entre estas nociones cartesianas y algunas de las ideas antiguas antes reseñadas. Debe advertirse, sin embargo, que al hablar del "continuismo" de Descartes y de su defensa del *plénum*, ello no significa que Descartes no admita "partes" de materia y "cuerpos"; lo que hace es explicar los movimientos de tales "partes" en forma que no sea necesario postular ningún "vacío".

No podemos entrar aquí en detalles sobre las discusiones al respecto en la época de Descartes y después de este filósofo. Indicaremos solamente que en cada caso en que se ha puesto en duda que las partículas componentes de los cuerpos, en cualquier estado de densidad, están separadas entre sí por un completo "vacío" y se ha puesto de relieve la interacción entre partículas y el "medio" físico que las rodea, se ha formulado una doctrina de alguna manera similar a la llamada "teoría fluida de la materia" propugnada por Descartes. Tal ha ocurrido, por ejemplo, con la llamada "teoría picnótica [= "densa"] de la materia" de Johann Gustav Vogt (nac. 1843: *Enstehen und Vergehen der Welt auf Grund eines einheitliches Substanzbegriffes*, 1889, 2» ed., 1901 y, sobre todo, *Der absolute Monismus, eine mechanistische Weltanschauung auf Grund des pyknotischen Substanzbegriffes*, 1912). También ha ocurrido —y con más sólido fundamento físico— en una teoría como la de los "átomos en torbellino" propuesta por William Thomson (Lord Kelvin) en su trabajo "On Vortex Atoms" *(Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, 1867).

En la actualidad se tiende a no insistir demasiado en la contraposición entre "molecular" o "atómico" y "continuo" o *plénum*, porque estos conceptos aparecen demasiado simplificados. Además, se estima por algunos autores que no es imposible correlacionar "atómico" y "continuo" como aspectos diversos (y, como diría Bohr, "complementarios") de la misma realidad. Pero tan pronto como se aspira a una interpretación de las ecuaciones físicas, se plantean de nuevo problemas para cuya mejor comprensión no es ocioso un estudio de la historia de las teorías y discusiones en torno a la noción de torbellino.

TOSCA (TOMAS VICENTE) (1651-1723) nac. en Valencia, representó en la España de su época las tendencias antidogmáticas y eclécticas que se manifestaron como reacción a lo que se consideraba degeneración "logomáquica" de la escolástica. Lo mismo que Isaac Cardoso, Tosca indica que no hay que seguir en filosofía ningún sistema determinado, sino combinarlos todos para encontrar lo que es verdadero de cada uno siempre que no contradiga ni la fe católica ni la experiencia. Esta última es subrayada por Tosca como la fuente principal de conocimiento físico. Tosca sigue en la física principalmente el atomismo de Maignan y se opone a la doctrina aristotélica hilemórfica. Ello no significa que se rechace la metafísica. Ésta sigue siendo la reina de las ciencias, pero hay que tener buen cuidado de que las disputas metafísicas no oscurezcan la experiencia física. Según Tosca, la verdadera filosofía surge de la libertad de filosofar y del ideal de la verosimilitud contra el dogmatismo de muchos de los sistemas tradicionales.

Obra filosófica principal: *Compendium philosophicum praecipuas philosophias, partes complectens, nempe, rationalem, naturalem et transnaturalem; sive Logicam, Physicam, et Metaphysicam*, Valentia Hadetanorum, 1721, 2» ed., 1754, 7 vols.

TOULMIN (S[TEPHEN] E[DELSTON]) nac. (1922), estudió en Cambridge y es profesor en la Universidad de Leeds. Próximo al "último Wittgenstein" y a los filósofos del grupo de Oxford (VÉASE), Toulmin ha estudiado la estructura de las teorías científicas, especialmente de las teorías físicas, comparándolas con mapas que permiten al físico orientarse en la realidad de que trata. Toulmin reconoce que ello es una analogía, pero una que permite evitar los errores en los que han caído los que han tratado la física según el modelo de la historia natural. En todo caso, "los problemas de método con los que se enfrentan el físico y el cartógrafo son lógicamente similares en respectos importantes" *(The Philosophy of Science*, pág. 105). Según Toulmin, hay una diferencia fundamental entre "leyes físicas" y "generalizaciones empíricas", distinción que aparece al considerarse qué "función" (*job*) desempeñan unas y otras dentro del cuerpo del conocimiento físico. Toulmin se ha ocupado asimismo de problemas éticos y en particular del problema del "acuerdo" y "desacuerdo" en cuestiones éticas. Según Toulmin, ni la deducción ni la inducción son los argumentos propios de la ética; ésta usa su propio modo de argumentación que le permite pasar de los hechos a las normas. La cuestión de la argumentación y de sus usos ha ocupado asimismo a Toulmin, el cual ha investigado las "funciones" que desempeñan diversos tipos de argumentos, especialmente los usados en el lenguaje corriente.

Obras: An *Examination of the Place of Reason in Ethics*, 1950 (trad. esp.: *El puesto de la razón en la ética*, 1964. — *The Philosophy of Science. An Introduction*, 1953. — *Metaphysical Beliefs*, 1957 [en colaboración con Ronald W. Hepburn y Alasdair MacIntyre, ed. Alasdair MacIntyre]. — *The Uses of Argument*, 1958. — *Foresight and Understanding: An Inquiry Into the Aims of Science*, 1961 [de las Mahlon Powell Lectures]. — *The Fabric of the Heavens*, 1961 [en colaboración con June Goodfield].

TOYNBEE (ARNOLD J.) nac. (1899) en Londres y estudió en el Balliol Collège, de Oxford. Durante un tiempo profesó en Oxford, y luego en la "London School of Economies". A partir de 1952 asumió la dirección del "Royal Institute of International Affair".

El trabajo más conocido de Toynbee es su "estudio de la historia", destinado a mostrar cuáles son los "campos inteligibles" de la comprensión histórica. Estos campos no son las naciones en el sentido moderno, pero tampoco el supuesto curso unitario y continuo de una progresiva "historia universal", sino las "sociedades", gé-

nero que comprende dos especies: las sociedades primitivas y las civilizadas o "civilizaciones", de las que han existido hasta ahora 23 a partir del momento en que en algunos puntos del globo se reabrió el proceso que había quedado estabilizado en los pueblos primitivos. Estas civilizaciones tienen, aparentemente, rasgos semejantes a las culturas de Spengler (VÉASE), y en efecto, en la filosofía histórica de Toynbee el curso universal *parece* quedar escindido en diversos grupos culturales, sometidos a un análogo proceso de nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte. Sin embargo, tantò la descripción misma del proceso como los supuestos filosóficos de Toynbee son distintos de los de Spengler. En primer lugar, y ante todo, no hay un biologismo fundamental que obligue a proclamar el primado del "destino" (VÉASE). En segundo lugar, no interviene una fisiognómica y una simbólica como únicos órganos capaces de aprehender la realidad histórica. Finalmente, sólo en una mínima proporción resulta válida la doctrina del carácter rígido y mecanizado de los conceptos. En efecto, Toynbee se inclina más bien a distinguir entre impulso y detención, entre lo abierto y lo cerrado en el sentido bergsoniano. El mecanismo del estímulo y la respuesta *(challenge and response)* facilita, así, una de las claves de la comprensión histórica. A base de ella puede estudiarse la desintegración de las sociedades, que resulta ejemplar en el caso de la sociedad helénico-romana, con la formación de un Estado Universal y de una Religión Universal, dominadora de los "proletariados" interno y externo. Esta desintegración no reduce siempre a polvo una sociedad; por el contrario, puede dar lugar a sociedades afiliadas y emparentadas, típicamente distintas de las sociedades aisladas. Ahora bien, el hecho de las religiones universales es de tal modo decisivo, que ellas pueden permitir, al entender de Toynbee, cerrar la brecha abierta entre las civilizaciones. Y ello hasta tal punto, que las grandes religiones —máximas aperturas del alma humana— trascienden de las limitaciones de las sociedades y pueden inclusive convertirse en la clave para comprender la historia como "una empresa con propósito", como un vehículo que puede marchar cíclicamente, por el movimiento de sus ruedas, pero siempre de alguna manera hacia "adelante", de acuerdo con algún "plan divino". Esta es la "significación de la historia para el alma", significación que al principio Toynbee consideró como encarnada muy especialmente en el cristianismo, pero que luego ha considerado encarnada asimismo, y con los mismos títulos, en otras grandes religiones: judaismo, islamismo, budismo, hinduismo. El mundo como "provincia del reino de Dios" hace, pues, posible comprender que los diversos tipos de sociedades puedan ser otros tantos movimientos del alma humana hacia la realización de la sociedad divina. Por el impulso fundamental de toda historia podrían, así, colmarse de nuevo las grietas que dibujan las articulaciones de las diferentes sociedades, y plantearse de nuevo el problema de una no unívoca, continua y sucesiva, pero no menos inteligible, "historia universal".

En el tomo último (XII) de su *Study* Toynbee "reconsidera" su visión de la historia por medio de una serie de *Retractationes.* Entre las más importantes filosóficamente mencionamos: el reconocimiento de que se apoyó demasiado en la civilización helénica como modelo o clave para la comprensión del proceso del origen, desarrollo y fin de las demás civilizaciones; la modificación de la idea de la "religión universal" como surgida primariamente del choque ("encuentro") de las civilizaciones; la revisión de la lista de las civilizaciones "completamente desarrolladas". Toynbee ha indicado asimismo que todo estudio histórico de la amplitud del suyo es forzosamente relativo, y ha tratado de poner en claro algunas de las causas de tal relatividad, incluyendo causas o motivos de carácter personal.

Obra principal: A *Study of History,* I-III, 1934; IV-VI, 1939; VII-X, 1954; XI [Atlas histórico], 1959; XII *[Reconsiderations*], 1961. Trad. esp. por J. Perriaux: *Estudio de la historia,* 1951-1964. — Compendio de los Vols. I-VI por D. C. Somervell, 2 vols., 1947 (trad. esp., 1958).

Otras obras de Toynbee: *Civilization on Trial,* 1948 (trad. esp.: *La civilización puesta a prueba,* 1949). — *War and Civilization,* 1950 (trad. esp.: *Guerra y civilización,* 1951). — *The World and the West,* 1953 (trad. esp.: *El mundo y el Occidente,* 1953). — *México y el Occidente,* 1955 [conferencias dadas en México]. — *An Historian s Approach to Religion,* 1956 [basada en las Gifford Lectures 1952-1953] (trad. esp.: *El historiador y la religión,* 1958). — *Christianity among the Religions of the Worl,* 1958 (trad. esp.: *El cristianismo entre las religiones del mundo,* 1960). — *Hellenism: the Religions of the World,* 1958 (trad. esp.: *La civilización helénica,* 1960) [es refundición de una obra anterior]. — *East to West: A Journey Round the World,* 1958 (trad. esp.: *De Oriente a Occidente,* 1960).

Bibliografía: M. Popper, *Bibliography of the Works in English of A. }. T. 1910-1954,* 1955.

Véase H. Becker y Ph. Froehlich, *T. y la sociología sistemática* (trad. esp., 1945). — E. Fr. J. Zahn, *T. und das Geschichte,* 1954. — A. J. Toynbee, L. Mumford *et al.,* artículos en *Diógenes,* Nº 13 (1955). — O. Anderle, Das *universalhistorische System A. J. Toynbees,* 1955. — Pieter'Geyl, "Toynbee's System of Civilizations", "Prophets of Doom (Sorokin and Toynbee)", "Toynbee Once More: Empiricism or Apriorism?", "Toynbee, the Prophet (the last Four Volumes)", en el libro de Geyl, *Debates with Historians,* 1955, reed., 1958, págs. 109-202. — T. Lean, P. Sorokin *et al, T. and History: Critical Essays and Reviews,* 1956, ed. F. Ashley Montague. — M. Samuel, *The Prof essor and the Fossil,* 1956. — Francisco Alvarez González, *A. J. T. y su filosofía de la historia,* 1956. — Victor Raúl Haya de la Torre, *T. frente a los panoramas de la Historia. Espacio-Tiempo histórico americano,* 1957. — I. L. Horowitz y C. B. Joynt, T., *sociedad y conocimiento,* 1958 [crítica del vol. IX de A *Study of History*]. — León Dujovne, *La filosofía de la historia, de Nietzsche a T.,* 1958. — José Ortega y Gasset, *Una interpretación de ¡a historia universal. En torno a T.,* 1960. — Edward T. Gargan, ed., *The Intent of Toynbee's History,* 1961.

TRABAJO. Es usual contraponer la filosofía del trabajo sustentada durante la Antigüedad clásica y en parte durante la Edad Media con la que ha ido predominando poco a poco en los tiempos modernos. Según esta contraposición, mientras los antiguos y muchos medievales consideraban el trabajo —en el sentido del trabajo manual, βαναυσία, o *ars mechanica*— como algo degradante para el hombre, e inferior a la σχολή, al *otium,* a la vida contemplativa, por un lado, y a la actividad militar, por el otro, los modernos han llegado inclusive

a una divinización del trabajo que se ha expresado en algunos pueblos (como, según Scheler, en Alemania) por una verdadera "manía de trabajar por trabajar", sin consideración por los fines. Tal contraposición es en gran parte justa. La comprobamos en múltiples manifestaciones de filósofos y escritores; por ejemplo, en Aristóteles, cuando declara (*Pol.*, 1328 b y otros textos) que el trabajo manual es una actividad innoble; o bien en muchos textos medievales, en donde la *ars mechanica* es presentada como una *ars inferior.* Una de las razones del menosprecio de la actividad manual, y más específicamente de la actividad manual que se sirve de utensilios, puede haber sido que durante ciertas épocas el uso de utensilios produjo ciertas deformaciones somáticas y psíquicas — las manos grandes y callosas; la estatura pequeña o encorvada, etc. A este respecto Gilbert Simondon *(Du mode d'existence des objets techniques,* 1958, págs. 103 y sigs.) hace observar que para Platón el βάναυσος —el "mecánico", especialmente el herrero— era "calvo y enano". Así, el trabajador manual, el "operario", el "mecánico" aparecían como seres "deformes"; como escribe Simondon, "durante los pasados siglos, una causa importante de enajenación consistía en el hecho de que el ser humano prestaba su individualidad biológica a la organización técnica. Era portador de utensilios, y los conjuntos técnicos no podían constituirse a menos que incorporaran al hombre como portador de utensilios" *(loc. cit.).*

Sin embargo, la contraposición entre la "antigua filosofía del trabajo" y la actual no debe exagerarse. En algunas comunidades (por ejemplo, entre los hebreos) se menospreciaba el trabajo agrícola, considerado como una condena, pero no el trabajo pastoril. Por otro lado, y con respecto a los griegos, Rodolfo Mondolfo ha puesto de relieve en su obra *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (1955), que hay en el propio Aristóteles una clara percepción de que todas las artes necesitan de instrumentos y de que, por lo tanto, no puede descartarse la actividad manual y mecánica del conjunto de las actividades humanas. Lo que ocurre es que tal actividad se halla, según el Estagirita, subordinada a la contemplativa, pues el ejecutor manual debe guiarse por las indicaciones del constructor o "arquitecto" (V. ARQUITECTÓNICA). Por otro lado, hay otros textos, como un fragmento de Anaxágoras y un escrito hipocrático *Acerca del régimen,* en los cuales se sostiene la importancia de la actividad manual, la posición preeminente de la mano y la revelación que la actividad mecánica proporciona como imitación consciente de los procesos de la Naturaleza. Lo que sucedió probablemente es que la gran extensión del mercado de esclavos —en tomo al cual giró, como ha señalado Max Weber, buena parte de la economía antigua— hizo de los esclavos (casi los únicos que realizaban trabajos manuales) objeto de menosprecio por parte de los círculos dirigentes de la sociedad, sin que valieran para contrarrestar tal actitud las tesis anteriores y el frecuente respeto mostrado por Sócrates y otros socráticos hacia los oficios manuales.

En cuanto a la Edad Media, la posición ocupada por el trabajo manual estuvo regida, en general, por la división tripartita de los "estados" — oradores (eclesiásticos), defensores (guerreros), labradores (agricultores). Es la "fórmula de los tres estados" que, según María Rosa Lida de Malkiel ("Tres notas sobre Don Juan Manuel", *Romance Philology,* IV [1950-1951], 158-9), fue dada ya por Adalberto de Laon († 1030) en los versos:

Triplex Dei ergo domus est, quae [creditur una;
nunc orant, alii pugnant, aliique [laborant,

que luego encontramos en las *Partidas* (II, 21) y en el *Libro de los Estados,* de Don Juan Manuel, así como en la *Crónica de Don Pero Niño* ("oradores, defensores y labradores"), Sin embargo, la condición subordinada del trabajo que resulta de dicha fórmula debe comprenderse en función de los "labradores" más bien que de los "artesanos". Aunque estos últimos pudieran no ocupar un puesto importante en la sociedad, comparados con los "oradores" y los "defensores", la creciente importancia adquirida por el artesanado, y el hecho de que en muchas comunidades monásticas cada uno de los miembros estuviera encargado de su trabajo manual hizo que se fuera manifestando respecto a este trabajo un respeto mayor que el que existía por lo general en la Antigüedad.

Ahora bien, puesto que sólo en la época moderna ha habido un creciente interés por las artes mecánicas y luego por el trabajo en general, únicamente durante la misma han surgido lo que pueden llamarse "filosofías del trabajo". Particularmente abundantes han sido éstas en los últimos cien años, cuando el concepto de trabajo se ha introducido cada vez con mayor frecuencia en la literatura filosófica. Los significados que ha tenido son, sin embargo, tan diversos, que parece imposible reducirlos a un denominador común. Por un lado, el concepto científico de trabajo ha sido examinado en la filosofía de los métodos y de las nociones de las ciencias (especialmente, aunque no exclusivamente, de la física). Por otro lado, se ha desarrollado el concepto de "trabajo" en el marxismo (VÉASE), hasta el punto de que algunos autores han llegado inclusive a considerar el marxismo como una "filosofía del trabajo" (por el cual se entiende naturalmente el "trabajo humano" y específicamente el "trabajo económico", considerado como susceptible de "liberarse" de sus trabas en una sociedad sin clases). Otros autores no marxistas han examinado el concepto de trabajo dentro del marco de los problemas sociológicos, especialmente en la medida en que la función del trabajo humano, sobre todo de la labor manual, en la sociedad ha podido explicar en gran parte rasgos muy característicos de diversos tipos de sociedades y culturas. Se ha desarrollado, así, el estudio de la función ejercida por el concepto de trabajo en la época moderna. Dentro de este concepto cabe incluir las investigaciones de Max Scheler (relacionadas a su vez con los estudios de Werner Sombart y de Max Weber acerca del "tipo burgués"). En ellas aparece el trabajo (o, para ser más exactos, la supravaloración del mismo) como uno de los modos en los cuales se manifiesta el resentimiento del hombre moderno contra lo graciosamente otorgado y dado, contra los valores vitales y espirituales. Si sólo tiene valor lo hecho y adquirido por uno mismo (el esfuerzo, el cumplimiento del deber, etc.) entonces la noción de tra-

bajo adquirirá una importancia central y aun podrá llegar a teñir muchas de las otras valoraciones. La reducción del valor económico de los bienes al trabajo humano supuesto en ellos es, según esto, una de las consecuencias de semejante actitud, últimamente reducible a una teoría general de los valores. En todo caso, tanto la teoría que atribuye al trabajo un valor supremo como la que lo desvaloriza se hallan dentro de la concepción que hemos llamado sociológica, o histórico-sociológica, del trabajo, concepción que está vinculada al estudio de otras diversas cuestiones, entre ellas la de la función de la técnica en la vida humana. Así lo sigue considerando, entre otros, Karl Jaspers, en su libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949; hay trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). Jaspers relaciona el problema del trabajo con el problema de la técnica, de tal modo que la técnica surge cuando el hombre se apresta a realizar cualquier trabajo. Ahora bien, este último puede ser considerado desde tres ángulos: como trabajo corporal; como acción de acuerdo con un plan; y como una característica esencial del hombre a diferencia del animal. Esta última característica es, para el mencionado autor, la más importante, pues es la que hace posible la existencia de un mundo humano. Así, la consideración del trabajo como "comportamiento fundamental del ser humano" está ligada al proceso de la humanización no sólo del mundo en tomo, sino del propio hombre.

La noción del trabajo desde el punto de vista metafísico ha sido elaborada por Raymond Ruyer en su "Métaphysique du travail" *(Revue de Métaphysique et de Morale*, LIII [1948], 26-54, 190-215). Ruyer llega a identificar el trabajo con la libertad. Las razones de ello son múltiples, entre ellas la derivada de la necesidad de elección continua de medios con vistas a un fin (lo que, dicho sea de paso, distingue radicalmente el trabajo humano del "trabajo" realizado por una máquina). Libertad y trabajo siguen, pues, el mismo rumbo. Ahora bien, así como el trabajo no se reduce a la pura producción, tampoco puede ser identificado con el simple esfuerzo penoso y obligado. En verdad, el tipo perfecto del trabajo es el trabajo no parcelado ni mecanizado, el trabajo orientado hacia valores (que, por otro lado, permiten distinguir entre los diferentes tipos de trabajo). Así, todo trabajo propiamente dicho es un "trabajo axiológico", y el mismo trabajo físico no escapa a esta regla, aunque se halle alejado hasta un máximo del "verdadero trabajo". El trabajo sin ninguna tendencia al valor sería una mera "explosión". Todo valor da sentido y aun realidad al trabajo, pero no todo trabajo produce automáticamente valor. El trabajo concreto humano oscila entre lo físico y lo axiológico (con lo económico como orden intermedio), pero tiende hacia lo axiológico como *optimum*. Ruyer percibe el carácter existencial de tal noción de trabajo (a diferencia del puro funcionamiento y de la pura contemplación) y reconoce que su descripción del trabajo coincide en parte con la descripción heideggueriana de la Existencia (VÉASE) (*Dasein*) por ser el trabajo lo que ha decidido ser, esto es, por ser su propia trascendencia, de tal modo que puede decirse también del trabajo que en él la existencia precede a la esencia. El examen del trabajo podría inclusive aclarar la fenomenología de la Existencia en virtud del carácter intercambiable de "Existencia", "libertad" y "trabajo", y aun podría corregir la concepción peyorativa del "utensilio", hecha posible sólo por el desconocimiento del "carácter fundamental del trabajo axiológico". Ruyer termina su análisis con una teología del trabajo en la cual la polaridad del trabajo humano refleja la polaridad divina. Así, el trabajo (el trabajo verdadero, es decir, axiológico) no es una condena para el hombre, sino lo que le permite escapar a la angustia: es la salvación contra la angustia de la contemplación de la nada. Pero ese trabajo no debe confundirse con el orgullo de la "obra" que conduce a la "borrachera de la potencia" y de la voluntad de poder.

También es, en gran parte, una "metafísica del trabajo" la presentada por Jules Vuillemin en *L'être et le travail: les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*, 1949 (trad. esp.: *El ser y el trabajo. Las condiciones dialécticas de la psicología y de la sociología*, 1961). Vuillemin no insiste menos que Ruyer en el carácter humanizador del trabajo — el cual no sólo humaniza al hombre, sino a la Naturaleza entera. El trabajo es, en rigor, el fundamento concreto de una filosofía concreta, que escapa, según el autor, a la abstracción y al nihilismo, y que es capaz de iluminar aspectos de lo real que las tradiciones filosóficas, especialmente el espiritualismo, habían desatendido.

Otro sentido tiene el concepto de trabajo en la obra de Paul Schrecker *Work and History*, 1948 (trad. esp.: *La estructura de la civilización*, 1957). Schrecker encuentra que el fundamento del cambio histórico se halla en la noción de trabajo como "alteración infinitesimal cuya integración produce el cambio continuo en todas las provincias de la civilización" *(op. cit.*, Cap. II). La historia no es, pues, una sucesión de "grandes acontecimientos", o la producción de superestructuras por una estructura fundamental y única, o la dirección trascendente de las actividades humanas, sino el conjunto de las acciones humanas como gastos de energía destinados a vencer la resistencia que el objeto "trabajado" opone a todo cambio, y que efectivamente producen un cambio, por lo menos implícito, en alguna provincia de la civilización. Para poner un ejemplo: los cambios de lenguaje se verifican mediante el hecho de que el lenguaje es hablado, escrito y entendido continuamente; toda actividad de esta índole, siempre que esté dentro de una "norma" (no, pues, cuando es juego o cuando no ejerce la menor influencia por estar en la intención de un solo individuo o cuando es una infracción de una norma válida *sin ser requerida por otras normas*), es un trabajo. Por eso los criterios suficientes del trabajo humano son, según Schrecker: (1) El trabajo es un gasto de energía destinado a vencer la resistencia que el objeto ofrece al cambio. (2) El trabajo tiene por fin producir un cambio, que puede ser infinitesimal, dentro de la provincia de la civilización donde pretende ser trabajo. (3) Todo trabajo es exigido por una o varias provincias de civilización (provincias de civilización que tienen una estructura isomorfa: Estado, Ciencia, Religión, provincia estética, Economía y lenguaje). (4) Todo trabajo implica que

el objeto es de algún modo perfeccionable mediante un gasto de energía en cumplimiento de una norma (Cap. II; Cfr. también Cap. XI para el problema de la "función sintética del trabajo").

El problema del trabajo ha interesado asimismo en la época contemporánea a algunos teólogos, los cuales se han propuesto elaborar una "teología del trabajo". Para la formación de esta teología se encuentran ciertos gérmenes en la literatura teológica del pasado —de algunos Padres griegos y latinos—, especialmente en tanto que el hombre es presentado como un *artifex* que, a imagen y semejanza de Dios, realiza una obra. Pero solamente desde el momento en que, con los problemas sociales, económicos y humanos suscitados por la aceleración de la industrialización, la cuestión del trabajo se ha colocado en el centro de las preocupaciones contemporáneas, ha habido intentos explícitos de elaborar la mencionada teología. Según M. D. Chenu (*Pour une théologie du travail,* 1955, especialmente págs. 29 y 31), la situación del hombre como trabajador puede entenderse en función de su puesto dentro de la economía del universo y del plan divino. El hombre es un "colaborador de la creación" y un "demiurgo de su evolución en el descubrimiento, la explotación, la espiritualización de la Naturaleza". También en el trabajo —y no sólo en la "vida interior"— puede encontrarse, según dicho autor, la espiritualidad.

Concluiremos indicando que uno de los problemas que se han planteado respecto al trabajo es el de la clasificación de los diversos tipos de trabajo. Una de las posibles — y a la vez de las más simples— clasificaciones es la clasificación en trabajo intelectual y trabajo manual. Otra es la clasificación en trabajo productivo y trabajo distributivo. El asunto ha sido examinado recientemente desde el punto de vista católico por J. Todolí, O. P., en su obra *Filosofía del trabajo* (1954), la cual adopta algunos de los principios establecidos al efecto por los tomistas, pero le agrega otras bases que, a su entender, están más en consonancia con las cuestiones actuales; se trata, pues, también de una teología del trabajo con aplicación a los problemas sociológicos. Entre los tipos de trabajo destacados por el mencionado autor figuran los trabajos de recolección y los llamados trabajos civilizadores (a los cuales pertenecen tanto los intelectuales como los económicos).

Además de las obras citadas en el texto, véase: A. Tilghe, *Work: What It has Meant to Man through the Ages,* 1930. — W. Zimmermann, *Arbeit als Weltanschauung, Eine kulturpolitische Grundlegung,* 1937 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte N. F., 1). — Yves R. Simon, *Trois leçons sur le travail,* 1938. — Georges Friedmann, *Où va le travail humain?,* 1950. — Íd., íd., *Le travail en miettes,* 1956. — G. Acetti, "Filosofia del lavoro", *Rivista di Filosofia Neo-escolástica,* XLV (1953), 57-75. — F. Battaglia, *Filosofia del Lavoro,* 1951 (trad. esp.: *Filosofía del trabajo,* 1955). — H. Dubreuil, *Le travail et la civilization. Esquisse de l'histoire et de la philosophie du travail,* 1953. — J. Vialatoux, *Signification humaine du travail,* 1953 (trad. esp.: *Significación humana del trabajo,* 1962). — Theodor Caplow, *The Sociology of Work,* 1954. — Ombredane y Faverge, *L'analyse du travail,* 1955. — P. Naville, *Essai sur la qualification du travail,* 1956. — Íd., íd., *De l'aliénation à la jouissance. Essai sur le développement de la sociologie du travail chez Marx et Engels,* 1958. — Tristan de Athãyde, *Filosofía del trabajo,* 1956. — A. Oldendorff, H. Plessner *et al., Mens en arbeid,* 1956, ed. A. Oldendorff. — Fausto M. Bongioanni, *Evidenza dell' uomo nel lavoro,* 1958 [Publicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, 40]. — Henri Arvon, *La philosophie du travail,* 1960. — Pedro Laín Entralgo, *Ocio y trabajo,* 1960. — Remy C. Kwant, *Philosophy of Labor,* 1960 [Duquesne Studies. Philosophical Séries, 11]. — Georges Friedmann y Pierre Naville, *Traité du sociologie du travail,* 2 vols., 1961 [con la colaboración de Jean-René Tréanton] (trad. esp.: *Sociología del trabajo,* 1963). — R. Jolivet, *Les activités de l'homme et la sagesse,* 1963.

Obras principalmente históricas: Menard y Sauvageot, *Le travail dans l'antiquité: agriculture, industrie,* s/f. — Pierre Jaccard, *Histoire social du travail de l'antiquité à nos jours,* 1961.

TRADICIÓN DOXOGRÁFICA. Véase DOXÓGRAFOS.

TRADICIONALISMO es, en general, la tendencia a sobreestimar la tradición en cuanto conjunto de normas transmitidas en el curso de la historia pasada. El tradicionalismo puede ser entendido de un modo general, es decir, puede referirse al conjunto de la historia humana o a la totalidad de una cultura como parte esencial del estado presente; o de un modo limitado, esto es, englobar solamente ciertas normas y concebirlas como el único factor determinante y justificado de la evolución histórica. En el primer caso, el tradicionalismo vale como una concepción del hombre que, sin negar el futuro, y justamente con vistas a él, sostiene su historicidad, lo concibe como un estado cargado de pasado, haciendo, por lo tanto, de la tradición la expresión de una continuidad. En el segundo caso, la tradición es insertada en lo actual, no como uno de sus elementos, sino como el único elemento, como un presente que tiene en el pasado su propio modo de ser.

De un modo más propio se llama tradicionalismo a la teoría de la historia que, defendida especialmente por de Bonald y de Maistre, en Francia, y por Juan Donoso Cortés, en España, ha recibido también el nombre de *ultramontanismo* en la medida en que ha desembocado en la afirmación de que todo el orden social e histórico debe hallarse sometido a la autoridad superior de la Roma católica y articularse en una jerarquía de origen divino. Los motivos históricos inmediatos del tradicionalismo son, ante todo, de índole político-religiosa, pero hay en él un supuesto filosófico que interesa consignar y que consiste en una cierta solución dada al problema de la relación entre la verdad y la historia. Para el tradicionalismo, la verdad es un organismo que contiene el error como "momento" suyo. En este sentido coincide con la teoría de la verdad sustentada por el idealismo alemán y en particular por Hegel. Pero mientras en éste la verdad es algo que se manifiesta —por la necesidad que la Idea o el Espíritu absoluto tienen de autorrevelarse a través de un proceso—, el tradicionalismo hace de la verdad simplemente la revelación de la Providencia. Por lo tanto, el error no es aquí sólo un momento parcial de la verdad, sino un castigo. Mas entonces la verdad no será ya asunto de la razón que se automanifiesta, sino algo transmitido por la tradición y, consiguientemente, por la autoridad. La verdad está, en suma, *depositada* en una institución, y por eso la historia misma constituye la

prueba de que tal institución la posee. Una de las pruebas de la verdad es, así, la persistencia. De ahí que el tradicionalismo ofrezca una prueba histórica e inclusive historicista de la verdad. La historia se convierte, en cierto modo, en el *depositum* de la verdad. Aunque la Iglesia ha apoyado en algunas ocasiones el tradicionalismo ultramontano, por lo menos en cuanto tendencia político-religiosa, ha rechazado, en cambio, frecuentemente el tradicionalismo como tesis general filosófica y en particular como tesis destinada a probar tanto la verdad misma depositada en la Iglesia como la existencia de Dios y de otras verdades supremas. El tradicionalismo es contado entonces entre las tesis cercanas a la afirmación exclusivista de la intuición y del sentimiento, como uno de los extremos de una línea en cuyo extremo opuesto se halla el ontologismo, y que termina por negar la naturaleza misma de la inteligencia. En otros términos, el tradicionalismo suele ser aceptado por la Iglesia sólo cuando es muy estrictamente calificado. Pues cuando es mantenido "sin condiciones" llega a declarar que la inteligencia, aun estimada como acto trascendente, atomiza al hombre y hace imposible el descubrimiento de ninguna verdad básica. La verdad se halla depositada para él en la sociedad, aunque no consiste en la sociedad sino en la medida en que ésta conserva algo que le ha sido revelado por Dios. El concepto de la verdad para el tradicionalismo está, así, basado en la revelación y en la transmisión, y no en la trascendencia, el descubrimiento y la invención.

TRADUCIANISMO. Como hemos indicado en el artículo Creacionismo (VÉASE), el traducianismo se opone a la mencionada doctrina por afirmar que las almas humanas no son creadas de un modo inmediato por Dios cuando hay las condiciones requeridas para ello, sino que el alma espiritual se transmite a los hijos por los padres en el proceso de la generación. Las dificultades que ofrece el traducianismo han sido destacadas por los creacionistas cuando han planteado el problema de la "transmisión". En efecto, han señalado que si se transmitiera un alma, ésta debería de haber preexistido de algún modo, con lo cual los traducianistas deberían adherirse, de ser consistentes con su propia doctrina, a la teoría de la preexistencia y eternidad de las almas espirituales en el sentido en que había sido defendida por Platón y, sobre todo, por los platónicos eclécticos. Pero como los traducianistas rechazaban la tesis de la preexistencia y no podían inclinarse a la doctrina de la emanación, debían lógicamente defender una teoría análoga a la del emergentismo (V. EMERGENTE) o bien dejar inexplicado el uso de sus términos. Como el emergentismo es una doctrina surgida únicamente en la época moderna y con diferente propósito, no puede ser considerada como propia del traducianismo por lo menos en una forma explícita. Pero puede decirse que un cierto tipo de "emergentismo" estaba implícito en algunas de las afirmaciones de los traducianistas, especialmente en cuanto concebían las almas más en un sentido corporal que espiritual. Por lo demás, se reveló bien pronto la existencia de dos doctrinas traducianistas: una —traducianista *stricto sensu*— que adoptaba la teoría de la transmisión dándole una significación corporalista, otra —llamada *generacionista*— que sostenía esencialmente lo mismo que el traducianismo *stricto sensu*, pero acentuando la espiritualidad de las almas.

TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE). La irradiación de los escritos árabes y judíos y, con ellos, de la tradición griega, aristotélica y neoplatónica sobre Europa, se intensificó —y aun a veces se supone que comenzó propiamente— en España desde fines del siglo XI, una vez tomada Toledo por Alfonso VI (1096). El impulso fue dado principalmente por el Arzobispo Don Raimundo o Ramón de Sauvetat, Obispo de Toledo (1126-1152), así como por el Obispo Michael (en Tarazona), y aunque fue Toledo el centro principal, se formaron núcleos de traductores o "centros de traducción" en varios puntos, entre ellos en Barcelona. Los nombres "Escuela de Traductores de Toledo" o "Escuela de Toledo" —éste, propuesto por Valentin Rose ("Ptolomaeus und die Schule von Toledo", *Hermès*, VIII [1874], 327-48), que fue el primero en llamar la atención sobre los traductores toledanos— no son, sin embargo, muy adecuados. Como señala José María Millas Vallicrosa (*Las traducciones orientales de los manuscritos de la Biblioteca Central de Toledo*, 1942, pág. 9), se juntaron al lado del Obispo Michael "varios traductores que les dedicaban, a veces, sus traducciones, y de aquí que se haya hablado de Colegios o Escuelas de Traductores, lo que, según parece, sólo de un modo impropio puede aplicarse". Los textos vertidos comprendían obras de Aristóteles según textos árabes, obras atribuidas a Aristóteles de contenido neoplatónico, obras de filósofos árabes y judíos y obras y compilaciones científicas de diversas procedencias. Entre los escritos traducidos de interés filosófico figuran los *Analytica posteriora*, el *De coelo et mundo* y el *De generatione et corruptione*, de Aristóteles, el influyente *Liber de causis* (VÉASE), buen número de obras de Avicena (tales como la *Lógica*, la Físico, la obra sobre el cielo y el mundo, los libros sobre el alma y la *Metafísica*), de Algazel (la *Lógica*, la *Física* y la *Metafísica*) de Alkindi y de Avicebrón (la Fous *vitae*). Esta simple lista permite ver que la obra de los traductores fue decisiva para el desenvolvimiento filosófico de los dos siglos subsiguientes; trátase de algunas de las obras sobre las cuales giró lo más substancial de la especulación filosófica medieval cristiana.

Señalaremos algunos nombres de traductores. Juan Hispalense, Domingo González o Dominicus Gundissalinus (con más frecuencia conocido bajo el nombre de Dominico Gundisalvo), Gerardo de Cremona, Marcos de Toledo, cuentan entre los principales traductores de Toledo. A ellos deben agregarse Miguel Escoto (que se trasladó luego a la Corte de Federico II, en Sicilia) y Hermann el Alemán (luego trasladado a la Corte de Manfredo). Plato Tiburtinus tradujo en Barcelona, en colaboración con Abraham bar Hiyya. Hugo Sanctallensis dedicó traducciones al Obispo Michael de Tarazona. Pedro Alfonso de Huesca (probablemente relacionado con Adelardo de Bath) fue asimismo un traductor destacado. Finalmente, en el Valle del Ebro se encontraban, dedicados a la misma actividad, Hermann el Dálmata, su discípulo Rodolfo de Brujas, y Roberto de Retines.

Sobre las traducciones latinas de

Aristóteles: A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les auteurs scolastiques*, ed. C. Jourdain, 1843. — Sobre las traducciones de las obras árabes al latín: F. Wüstenfeld, "Die Uebersetzungen arabischer Werke ins Lateinische" [Abhandlungen der Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, 22 (1877)]. — Sobre Gundisalvo y la escuela de traductores de Toledo, véase (además de los trabajos de Valentin Rose y de José María Millas y Vallicrosa citados en el texto del artículo): Manuel Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus*, VIII (1943), 155-88. — G. Théry, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, 1944. — Véase también Ángel González Palencia, Ei *Arzobispo Don Raimundo de Toledo (1126-1152)*, 1942 (con información sobre traducciones y traductores).

TRAGEDIA. Nos referiremos en este artículo sólo a las implicaciones filosóficas de la noción de tragedia y eliminaremos los numerosos problemas relativos a la tragedia como género literario.

En la *Poética* de Aristóteles hay tres pasajes que pueden servimos para el anunciado propósito. En uno de ellos (1450 a 15) se indica que "la tragedia es una imitación, no de personas, sino de acción, de vida y de felicidad y miseria". Por eso la tragedia es posible sin personajes, pero no sin acción. En otro pasaje (1450 b 30) se dice que en la tragedia deben imitarse acciones "que susciten la piedad y el temor". En otro pasaje, finalmente (1449 b 27) se precisa que la excitación de la piedad y del temor es la purga, κάθαρσις de tales emociones, una purga que el Estagirita había descubierto ya en la música (*Pol.*, 1341 b 32-1342 b 17). Todos estos pasajes —analizados y, en último término, aceptados por centenares de comentaristas— pueden interpretarse o como una reflexión sobre la forma literaria *tragedia* o como un análisis de la tragedia y del sentimiento de lo trágico. Este último análisis es el que aquí nos interesa. Nos referiremos para ello a tres grupos de filosofías: las especulativas de comienzos del siglo XIX; las antiespeculativas de fines del siglo XIX, y las más o menos "existenciales" de los últimos ciento veinte años.

Entre los filósofos del primer grupo destacan Schelling, Solger y Hegel. Schelling ha examinado el problema de lo trágico especialmente en su *Filosofía del arte*, pero su concepción de la tragedia deriva de su metafísica. Lo trágico se basa, en efecto, según dicho filósofo, en la identidad de lo real y de lo ideal, sin la cual no podría entenderse la lucha y, con ella, la tensión continua entre la necesidad y la libertad. Solger ha dedicado al análisis de lo trágico numerosas páginas de sus *Lecciones sobre la estética* (ed. 1829). Lo trágico es también para este filósofo el resultado de una tensión y de una contradicción, pero no entre la necesidad y la libertad, sino entre la idea y la realidad. Al penetrar en la realidad y hacerse perecedera, la idea entra en conflicto consigo misma. Este conflicto es la tragedia. En cuanto a Hegel, ha consagrado numerosas páginas de obras diversas a la noción de lo trágico; las referencias en la *Fenomenología del Espíritu*, en las *Lecciones sobre la estética y* en otras obras muestran que se trata de un problema que preocupó a Hegel con frecuencia. Muchas son por ello las definiciones que encontramos de lo trágico en dicho filósofo. A veces se refiere al aspecto propiamente literario-filosófico y señala que las concepciones aristotélicas al respecto merecen ser consideradas con atención y simpatía. A veces se refiere al aspecto moral y considera lo trágico como el resultado de la tensión entre la idea de la justicia eterna y los actos contingentes y particulares de los hombres — tensión que se resuelve mediante el restablecimiento de lo universal en lo particular. A veces destaca el aspecto religioso y examina lo trágico como lo divino en su penetración en el mundo. Pero en todos los casos insiste en el elemento de la tensión, del conflicto y de la contradicción inherentes en la noción de lo trágico — tensión, conflicto y contradicción, por otro lado, que lo trágico resuelve por medio de la desaparición de las "contingencias de la individualidad inmediata".

Entre los que se han ocupado de lo trágico desde un punto de vista antiespeculativo destaca Johannes Volkelt. En su obra sobre la estética de lo trágico (*Aesthetik des Tragischen*, 1897, 2» ed., 1906, 4ª ed., 1923), este autor se opone a toda especulación abstracta sobre el concepto de tragedia y manifiesta que su base se halla en un examen de los distintos tipos (psicológicos) del sentimiento de lo trágico. Pues aunque la noción de lo trágico puede "ampliarse" a la vida en general, a la Naturaleza, al arte y hasta a la concepción del mundo, sus fundamentos residen siempre en el estudio analítico-psicológico y especialmente en el estudio de la proyección o endopatía (VÉASE).

Entre los filósofos del tercer grupo nos referiremos ante todo a Nietzsche. Éste dedicó a la cuestión de la tragedia su primer libro: *El origen de la tragedia en él espíritu de la música;* a ella se refirió asimismo en varios otros puntos de sus demás obras (por ejemplo, en *La voluntad de poder* [851, 853], en *Ecce Homo* [parte titulada "Por qué escribo tan buenos libros", 4], en la *Transmutación de todos los valores* [I: "El Anticristo"]). En el marco de su investigación se halla la famosa contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco a que nos hemos referido en el artículo sobre dicho filósofo. A esta contraposición están subordinadas dos series de oposiciones: luz y profundidad; sueño y embriaguez; apariencia y realidad; decisión y parálisis de la acción. La segunda serie es la propiamente trágica. En efecto, mientras la primera es la manifestada en el arte plástico, que revela el individuo, la belleza, lo particular, la eternidad del fenómeno, la segunda es la manifestada en la música, que nos vuelve a colocar en lo universal, en la Naturaleza (en el sentido griego de este concepto), que nos abarca por entero y que es profunda y misteriosa. La música no es, en efecto, una copia de la realidad (como la pintura): es la realidad misma, la expresión de la Voluntad (en el sentido de Schopenhauer). Por eso la música equivale a los *universalia ante rem*, como el arte plástico equivale a los *universalia in re, y* la ciencia a los *universalia post rem*. En la música (y el coro trágico —escribe Nietzsche— nació de la música) lo individual queda absorbido: "por breves momentos —escribe el filósofo— estamos en el ser primordial mismo".

La mística, arte de Dionisio, nos reinstala en lo real tras haber comprendido las limitaciones de la cien-

cia (y de Sócrates, el fundador de ella). *Así*, el sentido trágico de los griegos puede ser definido como el hambre de sumergirse de nuevo en las fuentes originarias de lo real y de purgarse de ese pecado que, según algunos presocráticos, es el gran pecado de la existencia: la individualidad. Entonces el hombre acepta el destino trágico y abandona la dicha, con lo cual consigue algo superior a ésta: la sensación de la plenitud de la vida. Cierto que este arte de Dionisio no es, según Nietzsche, el único representante de lo trágico; de hecho, Apolo habla *ya* el lenguaje trágico (como Sócrates hablaba de su demonio y quería, en su cárcel, tocar la flauta), de modo que la tragedia propiamente dicha es la reunión de Apolo con Dionisio.

Por eso según Nietzsche Aristóteles comprendió mal la tragedia. Pensó que las emociones trágicas eran emociones deprimentes. Si fuera este el caso, la tragedia sería efectivamente extraña a la vida y se necesitaría, como Aristóteles proponía, exaltar las emociones trágicas *para liberarse* de ellas. La resignación en vez de la aceptación valerosa del destino, el *amor fati*, orgulloso de su propio coraje, serían la consecuencia de ello. Pero la tragedia no es para Nietzsche una purga: es un tónico, que beben y aman todas las épocas fuertes y todos los caracteres fuertes. Pues sólo así, proclama el filósofo, serán capaces de sentir el dolor como un placer. "Una de las pruebas de la conciencia de poder en el hombre —escribe Nietzsche— es el hecho de que puede reconocer el carácter horrible de las cosas sin una fe final."

Ahora bien, sería un error —que han cometido varios intérpretes de Nietzsche— suponer que el filósofo se contenta con oponer la guerra a la paz, la crueldad a la bondad, el sufrimiento a la alegría. De hecho, Nietzsche no predica a Dionisio, sino a Apolo: *a un Apolo que ha sido capaz de dominar a Dionisio.* Es característico de Nietzsche que no quiera extirpar las pasiones (como, según él, lo hace el cristianismo), sino domarlas. La noción de tragedia en Nietzsche es, así, una consecuencia de su filosofía general en tanto que reacción frente a los problemas coetáneos. Viviendo, en la opinión de Nietzsche, en una época asfixiante en la cual dominan la ley de la mayoría, la hipocresía, el fariseísmo y el optimismo superficial de la ciencia, hay que aprender a liberar nuestras energías para mejor dominarlas. Nietzsche profetiza un futuro en el cual haya superabundancia de vida y en el cual la vida sea un arte. Es obvio que olvida que la tragedia puede ser también sórdida y dar origen no al Superhombre, sino al infrahombre. Su noción de tragedia es en este sentido completamente decimonónica y envuelta en un optimismo que se enmascara mediante un pesimismo creador.

Otros filósofos que han tratado la noción de tragedia, como Unamuno, Chestov y Jaspers, lo han hecho, en cambio, desde el punto de vista del siglo XX. Aunque participando de un espíritu similar al de Nietzsche en lo que toca a la necesidad de desenmascarar el optimismo superficial, Unamuno desconfía de la Vida nietzscheana, a la cual calificaría de abstracción, y aplica la noción de tragedia, a la vida concreta e individual. Por otro lado, mientras Nietzsche había partido de la tensión entre Apolo y Dionisio, Unamuno partió de la tensión entre la razón y la fe (o, mejor, la esperanza). Hemos desarrollado este punto en el artículo sobre Unamuno; limitémonos a subrayar ahora que en este autor la tragedia aparece justamente cuando en vez de destruir uno de esos extremos en favor de otro, aceptamos lealmente los dos y comprendemos que su conflicto trágico es justamente el que nos permite vivir. Por eso la tragedia en Unamuno es una tragedia *personal;* no es el mundo, sino la existencia concreta lo que se revela como trágico. Común a Nietzsche y a Unamuno, sin embargo, frente a la noción antigua de tragedia, es que mientras ésta desembocaba en la forma (en el arte), la de dichos dos filósofos desemboca en la destrucción de las formas, único modo de recuperar o la Vida universal o la vida personal.

Chestov ha llegado a considerar que la filosofía es esencialmente "filosofía de la tragedia" (*Dostoievski i Nitsché. Filosofiá tragédii*, 1922 [hay trad. esp.: *Filosofía de la tragedia*, 1949]). Quienes no lo han comprendido así ha sido, según dicho autor, por haber considerado que no es misión de la filosofía ocuparse de lo que está más allá o más acá de la "normalidad". Sólo algunos espíritus singularmente profundos han visto en la "anormalidad" un problema. No, ciertamente, al modo de Lombroso y de los psicólogos positivistas, los cuales hacen de lo anormal objeto de la ciencia, sino al modo de Dostoievski y Nietzsche, los cuales hacen de lo anormal (de la genialidad o de la locura, *bezymnié*) un modo de penetrar en la región por igual vedada a la ciencia y a la moralidad convencional. La filosofía de la tragedia surge justamente cuando las esperanzas depositadas en la ciencia y en la moral se han desvanecido y en lugar de la satisfacción irrumpe la inquietud — esa inquietud que hace preguntarse a algunos hombres (como Baudelaire) si aman a los condenados y si conocen lo irremisible.

Jaspers ha tratado el problema de la tragedia en una parte —luego publicada separadamente— del primer volumen de su obra *Sobre la verdad* (también publicada aparte: *Über das Tragische* [trad. esp.: *Esencia y formas de lo trágico*, 1960]). Contra el concepto nihilista de la tragedia que predomina en la edad contemporánea y que Jaspers no atribuye a ningún filósofo en particular, sino más bien al "espíritu de la época", el citado pensador predica la necesidad de adquirir un sentido trágico *profundo.* Sus consideraciones al respecto están, por desgracia, envueltas en excesiva oscuridad —o en alusiones hasta ahora insuficientemente aclaradas— para que puedan sacarse de ellas las correspondientes consecuencias o implicaciones. Por un lado, Jaspers parece luchar contra el nihilismo; por el otro, contra la superficialidad. Es probable que su noción de tragedia quede aclarada cuando se desarrollen más los fundamentos de lo Comprensivo (VÉASE).

Apoyándose en algunas de las ideas expresadas por Georg Lukács (especialmente en *Die Seele und die Formen*, 1911 [Cfr. también "Metaphysik der Tragödie", *Logos* II (1911-1912), 79-91]) Lucien Goldmann ha desarrollado con detalle los problemas que plantea lo que ha llamado "la visión trágica del mundo" (Cfr. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1956). Lu-

kacs había declarado que la tragedia es un juego que tiene a Dios como espectador, de modo que el hombre trágico vive de continuo bajo la mirada divina. Goldmann considera que "la visión trágica" es una de las concepciones del mundo (véase MUNDO [CONCEPCIÓN DEL]) fundamentales. Puede hablarse de una tragedia de la ruptura y de una tragedia del rechazo. Esta última (que se manifestó durante los siglos XVII y XVIII, sobre todo en Pascal y Kant) se da a través de una visión ahistórica en la cual la voz de Dios habla inmediatamente a los hombres aun cuando, paradójicamente, Dios se halla siempre ausente. El pensador trágico expresa la existencia de una crisis profunda entre los hombres y el mundo social y cósmico, de modo que la conciencia trágica puede ser descrita mediante la fórmula "rechazo intramundano del mundo", lo que comporta el deseo de realizar valores irrealizables. Goldmann estima que la visión trágica moderna integra la visión racionalista, superando sus limitaciones, y que constituye un preludio para la superación que proporciona el materialismo dialéctico, considerado como un "nuevo clasicismo".

Para Simmel ("Der Begriff und die Tragó'die der Kultur", *Logos*, II [1911-1912], 1-25, reimp. en *Philosophische Kultur*, 1911, 2ª ed., 1919, págs. 223-53) la tragedia, como "tragedia de la cultura", consiste sobre todo en el permanente conflicto entre la espontaneidad individual, que tiende a traspasar todos los límites, y las fijaciones culturales, en las cuales se establecen límites. No hay cultura sin actividad individual espontánea, pero la actividad individual espontánea disuelve esta misma cultura que había producido. Por eso la cultura es a la vez producto de la espontaneidad y obstáculo a la espontaneidad.

También se ha ocupado de la tragedia —del fenómeno de lo trágico— Max Scheler en su trabajo "Zum Phänomen des Tragischen", publicado primeramente en *Die Weissen Blätter*, I, Nº 8 (Abril, 1914), con el título "Über das Tragische" y luego en el volumen *Abhandlungen und Aufsàtze* (1915) con el título "Bemerkungen zum Phänomen des Tragischen" (se incluyó luego, con modificaciones, en *Vom Umsturz der Werte*, 1915 (otras ediciones, 1919, 1923) y en el volumen 3 de *Gesammelte Werke*, ed. Maria Scheler (1955, págs. 149-69 [hay trad. esp.: "Acerca del fenómeno de lo trágico" en el volumen titulado *El santo, el genio, el héroe*, 1961]. Scheler examina lo trágico desde el punto de vista de la actitud ante los valores; los portadores de valores son "trágicos", porque su visión traspasa los límites de la visión común y no pueden vivir simplemente en estado de satisfacción y contento.

En su libro *La philosophie tragique* (1960) Clément Rosset define lo trágico como una alianza de las ideas de "irreconciliable" e "irresponsable" y estima que la moral consiste en rechazar lo trágico.

Hemos dejado para el final al filósofo que, cronológicamente, es el primero del tercer grupo: Kierkegaard. Este autor ha dilucidado el concepto de tragedia en varias obras, pero especialmente en un escrito que publicó bajo el pseudónimo de Victor Eremita y que fue recogido en O *lo uno o lo otro*, asi como en algunas páginas de *Temor y temblor*. Kierkegaard encuentra varias diferencias fundamentales entre la tragedia antigua y la moderna, pero no las suficientes (ni siquiera en el género literario *tragedia* o en el que lo sustituya) para que puedan olvidarse las raíces que la segunda tiene en la primera. Las diferencias radican sobre todo en la noción de culpabilidad del héroe trágico, en su distinta relación con la colectividad y en la particular dialéctica (concreta, no abstracta) que hay entre el dolor y el sufrimiento en el héroe trágico antiguo y moderno. La diferencia fundamental consiste acaso en el hecho de que mientras en la tragedia antigua lo importante es la acción, y los personajes se subordinan a ella, en la moderna lo importante son los personajes, y la acción se subordina a ellos. Situación y carácter, más que acción, son los determinantes de la tragedia moderna. En *Temor y temblor*, por lo demás, Kierkegaard presenta al héroe trágico como distinto del criminal o del creyente. En el ejemplo tantas veces citado por Kierkegaard, el de Abrahán, aparece esto bien claramente: Abrahán *no* puede ser un héroe trágico, pues el héroe trágico lo es por sus propios poderes y jamás tiene la posibilidad de dar el salto (VÉASE) que lo convierte de criminal en "caballero de la fe". "El héroe trágico —escribe Kierkegaard— renuncia a sí mismo para expresar lo universal; el caballero de la fe renuncia a lo universal para llegar a ser lo universal." O, lo que es lo mismo: "El héroe trágico no conoce la terrible responsabilidad de la soledad."

Se han ocupado también de lo trágico desde el punto de vista filosófico: Theodor Lipps, *Das Ich und das Tragische*, 1892. — Leopold Ziegler, *Zur Metaphysik des Tragischen*, 1911. — Linkenbach, *Das Prinzip des Tragischen*, 1935. — Joachim Pohl, *Philosophie der tragischen Strukturen. Beiträge zur Grundlegung einer metaphysischen Weltanschauung*, 1935. — Peter Wessen Zapffle, On *det tragiske*, 1941. — José Ma. de Quinto, *La tragedia y el hombre*, 1962. — Charles I. Glicksberg, *The Tragic Vision in Twentieh Century Literature*, 1963. — Para el concepto de tragedia en Simmel: Isadora Bauer, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. Simmel*, 1962.

Entre los numerosos escritos sobre la tragedia en la expresión literaria, en particular sobre la tragedia griega, v también sobre el concepto aristotélico de tragedia, destacamos: Henry Alonzo Myers, *Tragedy: A View of Life*, 1956. — Annibale Pastore, *Dionisio. Saggi critici sul teatro trágico*, 1957. — Otto Mann, *Poetik der Tragödie*, 1958. — D. D. Raphaël, *The Paradox of Tragedy*, 1960 [The Mahlon Powell Lectures 1959]. — S. M. Engel, *The Problem of Tragedy*, 1960. — K. von Fritz, *Antique und moderne Tragó'die. 9 Abhandlungen*, 1962. — F. L. Lucas, *Tragedy: Serious Drama in Relation to Aristotle's Poetics*, 1962. — Oscar Mandel, A *Definition of Tragedy*, 1962. — John Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*, 1962.

Para un análisis del concepto de tragedia a la luz de los usos de expresiones en las cuales intervienen motivos "trágicos", véase: A. N. Quinton y R. Meager, "Tragedy", en *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supp. Vol. XXXIV (1960).

TRANSCENDENCIA, TRANSCENDENTE, TRANSCENDER. Véase TRASCENDENCIA, TRASCENDENTE, TRASCENDER.

TRANSCENDENTAL, TRANSCENDENTALES. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

TRANSCENDENTALES. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

TRANSCENDENTALISMO. Véase TRASCENDENTALISMO.

TRANSFERENCIA (ALIENATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

TRANSFINITO. Véase INFINITO.

TRANSFORMISMO. La doctrina según la cual las especies animales no son fijas, sino que varían, recibe el nombre de transformismo, el cual se aplica indistintamente a todas las teorías biológicas que defienden una evolución de las formas orgánicas. El transformismo ha sufrido, por lo general, las mismas vicisitudes que el evolucionismo, sobre todo porque bajo tal denominación se comprenden tanto las primeras doctrinas que fueron formuladas ya por algunos partidarios de Schelling —especialmente Lorenz Oken— como el lamarckismo y el darwinismo. El transformismo se opone, pues, a toda teoría sobre la fijeza y estabilidad de las especies animales y vegetales, pero el tránsito de una a la otra no es tan brusco como usualmente se supone. Como indica Bergson, la idea del transformismo estaba ya en germen en la clasificación natural de los seres organizados, de modo que, efectuadas las agrupaciones, "los caracteres del grupo aparecen como temas generales sobre los cuales ejecuta cada uno de los subgrupos sus variaciones particulares". Pero mientras para las doctrinas anteriores al transformismo las formas diversas eran, a lo sumo, manifestaciones de unos caracteres fijos —al modo como lo físico podía ser manifestación de lo lógico o de la idea—, para el transformismo propiamente dicho se efectúa el paso inverso: la agrupación no es ya el núcleo de un posible desenvolvimiento, sin el momento estático de un continuo desarrollo. Véase también EVOLUCIÓN.

TRANSHISTÓRICO. Puede darse el nombre de transhistórico a todo lo que "trasciende" la historia. Más concretamente se llama "transhistórico" a un hecho (o a un ser) que, aunque esté "dentro de la historia", se supone que desborda por doquiera las "limitaciones" históricas. Los hechos geográficos no pueden ser llamados "transhistóricos", porque, aunque "desbordan" lo histórico, no son ellos mismos históricos. Tampoco Dios puede ser llamado "transhistórico" en el sentido apuntado. Ejemplos de realidades transhistóricas son ciertas manifestaciones espirituales, tales la religión y la filosofía — las cuales están en la historia, pero no "enteramente". Lo transhistórico no es, pues, lo que se halla "más allá" de la historia, sino lo que es a la vez *positum y dépositum* de la historia, lo que existe en la historia y tiende constantemente, por su misma esencia, a salir de ella. Algunos afirman que lo transhistórico —entendido de tal forma— es uno de los caracteres del ser humano, el cual parece ser alternativamente una conciencia y un alma (VÉASE), es decir, algo que se desarrolla temporalmente en el curso de la historia y aun que es esencialmente una historicidad, y algo que *aspira* de continuo a trascender toda historia, aun en el caso de que ésta no sea estimada como una mera contingencia. El simultáneo vivir según el alma y según la conciencia, según la eternidad y según el tiempo que caracteriza al ser humano puede calificarse, así, de transhistórico y plantea uno de los más espinosos problemas de antropología filosófica. Pues lo transhistórico en el hombre es ese *doble y contrapuesto* movimiento de afán de experiencia y deseo de salvación que, hallándose a su vez situado dentro de la historia del hombre, representa por una de sus dimensiones una especie de "huida" de esta historia. Lo transhistórico es así distinto de lo metahistórico; este último es uno de los extremos de la tensión frecuente entre la historia y lo que se halla más allá o más acá de ella, en tanto que lo transhistórico es justamente ese momento o instante de vacilación entre dos formas radicales de ser (o de vivir).

TRANSINTELIGIBLE. Véase HARTMANN, TRASCENDENCIA.

TRANSITIVIDAD, TRANSITIVO. INMANENTE, RELACIÓN, TAUTOLOGÍA.

TRANSMIGRACIÓN. Véase FILOSOFÍA INDIA, INMORTALIDAD, ORFISMO, PALINGENESIA.

TRANSOBJETIVO. Véase HARTMANN (NICOLAI).

TRANSPOSICIÓN A OTRO TÉRMINO (O GÉNERO). Véase SOFISMA.

TRANSUBSTANCIACIÓN. En sentido general se llama "transubstanciación" a la transformación de una substancia en otra substancia completamente diferente de la primera. En sentido estricto se llama "transubstanciación" a la explicación que dan los teólogos católicos de la conversión del pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo en la consagración durante el Sacrificio de la Misa.

El sentido estricto de 'transubstanciación' es el más importante y nos referiremos a él principalmente, pues aunque no es un tema filosófico se han usado para tratar el mismo conceptos procedentes de la tradición filosófica.

Según el dogma católico, el pan y el vino al ser consagrados no pierden sus accidentes, pero cambia su substancia, ya que lo que está realmente —substancialmente— presente en el pan y el vino es el cuerpo y la sangre de Cristo. Muchos teólogos no católicos que admiten la consagración del pan y del vino sostienen que la presencia de Cristo en ellos es únicamente simbólica, pero los teólogos católicos siguen el rechazo de la "interpretación simbólica" —según la cual Cristo se halla en el pan y el vino solamente como un signo o una figura—, rechazo pronunciado en el Concilio do Trento, y sostienen, de acuerdo con el pronunciamiento del Concilio, que "en el sacramento de la muy santa Eucaristía se halla contenido verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre, así como el alma y la divinidad de Jesucristo entero".

No nos extenderemos sobre diversos puntos teológicos al respecto, y nos limitaremos a poner de relieve que, según los teólogos católicos, Jesucristo está entero en cada una de las especies consagradas y no solamente en carne en el pan y en sangre en el vino. Esta observación es necesaria, porque el estar "todo él entero" elimina la posibilidad de que esté únicamente en "signo y figura", ya que en este último caso habría que admitir una diversificación y, por tanto, misterios distintos. Pondremos asimismo de relieve que el rechazo de la llamada "interpretación simbólica" no equivale necesariamente a la adhesión a un "realismo ingenuo". En rigor, muchos teólogos admiten que Jesucristo está entero en el pan y en el vino *también* como símbolo de una realidad sagrada, pero no solamente como tal símbolo.

El concepto de transubstanciación es el usado por los teólogos con el fin de explicar, en la medida de lo posible, el "misterio de la Eucaristía". En

última instancia, no es la única explicación posible, ni es tampoco posiblemente una explicación absolutamente necesaria, pero es aceptada por la gran mayoría de teólogos católicos como la más propia. Tal concepto se basa, naturalmente, en la idea de substancia y en la idea de la relación entre substancia y accidentes. "Normalmente", una substancia determinada no es concebible sin sus accidentes, y, a la vez, los accidentes son concebidos como inheriendo en la substancia. Por tanto, "normalmente", se admite que si bien pueden cambiar los accidentes sin cambiar la substancia, no puede cambiar la substancia si permanecen los accidentes, ya que en tal caso los accidentes estarían, por decirlo así, "en el aire", sin su substancia.

Ahora bien, lo último es lo que se afirma en el concepto teológico de transubstanciación. Para que la transubstanciación sea posible es menester admitir una intervención especial de Dios: sólo Dios, escribe Santo Tomás (Cfr. *S. theol.*, III, q. LXXVII, a 1), puede producir efectos de causas naturales sin que intervengan las causas naturales. Ello parece colocar la noción de transubstanciación fuera de toda comprensión racional. Sin embargo, muchos teólogos ponen de relieve que, aunque en última instancia el sacramento de la Eucaristía sea un "milagro" —o, como algunos prefieren, un "prodigio"— y, por tanto, escape en gran parte a la razón, o cuando menos a la limitada razón humana, ésta puede realizar todavía un esfuerzo para comprender en la medida de lo posible tal "milagro" o "prodigio". Tal ocurre cuando se señala que los accidentes del pan y del vino siguen siendo tales accidentes, y siguen siendo percibidos con las cualidades que les corresponden, porque hay una realidad que sigue "soportándolos". Esta realidad no es ya su anterior substancia, que se ha transformado por entero, pero es el Ser mismo, que es fundamento de toda realidad y, por ende, de toda substancia.

Es común alegar al respecto que una de las dificultades que se suscitan en la interpretación real y no simbólica a que antes nos referimos se debe en gran parte a la tendencia a seguir pensando en términos de realidad sensible en vez de proceder en términos de pura abstracción metafísica. Los autores que niegan la posibilidad que trata de explicar el concepto de transubstanciación —o que rechazan tal concepto— indican, en cambio, que la raíz de la dificultad al respecto se halla en la noción misma de substancia y de la relación entre substancia y accidentes.

La cuestión de la transubstanciación fue muy debatida durante la época de la Reforma protestante. Entre las posiciones adoptadas al respecto figuran la de Lutero, que abogó en favor de la llamada "consubstanciación" o "impanación" (cuerpo y sangre de Cristo se hallan unidos en la substancia inalterada del pan y del vino), la de Calvino (la presencia de Cristo en la Eucaristía es puramente espiritual), la de Zwinglio (el pan y el vino representan el cuerpo y sangre de Cristo). Contra estas y otras posiciones se dirigieron los teólogos católicos contrarreformistas que trataron con detalle de la doctrina de la transubstanciación en la forma presentada *supra*.

TRASCENDENCIA, TRASCENDENTE, TRASCENDER. Los términos 'trascendencia', 'trascendente' y 'trascender' han sido usados con varios significados y dentro de diversos contextos. Trataremos en el presente artículo de los significados principales en filosofía, pero excluiremos uno de los más importantes de 'trascendente' y 'trascendentes': el que se da a estos vocablos cuando se habla del ente en cuanto trascendente (*transcendens*), de los trascendentes (*transcendentes*), de las propiedades trascendentes del ente, de las pasiones del ente, etc. La razón de excluir aquí este significado capital es la siguiente: aunque los escolásticos medievales, hasta el siglo XIV aproximadamente, usaron los términos *transcendens y transcendentes* para referirse a las citadas propiedades o pasiones del ente, se ha acostumbrado luego a emplear a tal efecto los vocablos 'trascendental' (*transcendentale) y* 'trascendentales' *(transcendentalia*). El significado en cuestión será tratado, pues, en el artículo TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

Uno de los significados de 'trascender' es el espacial, o fundado en una imagen de carácter espacial. Según ello, 'trascender' significa "ir de un lugar a otro, atravesando o traspasando cierto límite". La realidad que traspasa el límite es llamada "trascendente" y la acción y efecto de traspasar, o simplemente de estar más allá de un límite dado, es la "trascendencia". Este significado espacial no es, sin embargo, muy corriente en la literatura filosófica. Más frecuente es el significado de 'trascender' aplicado a una acción u operación. En el articulo ACTO y ACTUALIDAD nos hemos referido a dos tipos de actos descritos por Aristóteles. Por un lado, hay actos (o acciones) como el cortar o el adelgazar. Por otro lado, hay actos (o acciones) como el sentir o el pensar. Los primeros no son propiamente actos, sino movimientos; en efecto, hay diferencia entre el acto y el resultado del acto, como se ve en el ejemplo "no es lo mismo cortar que haber cortado". Los segundos son actos en sentido propio, y actos completos; en efecto, es lo mismo el acto y el resultado del acto, como se ve en el ejemplo "es lo mismo el pensar y el haber pensado" (en el sentido por lo menos de que no hay "pensar" sin "pensado" y viceversa). Ahora bien los actos o acciones de la primera especie son de carácter "transeúnte"; la acción de que se habla en ellos es una *actio transiens*, que sale del "sujeto". Los actos o acciones de la segunda especie son, en cambio, formas de la *actio manens* o *permanens*; se trata de una acción inmanente *(immanens*), porque permanece en el mismo "sujeto" que la ejecuta. Se dice también que la primera acción es "transitiva" y la segunda es "intransitiva".

En este sentido, lo inmanente (VÉASE) es más "completo" y "perfecto" que lo trascendente. Sin embargo, se ha admitido con frecuencia que algo "trascendente" es superior a algo "inmanente", hasta el punto de que cuando se ha querido destacar la superioridad infinita de Dios respecto a lo creado se ha dicho que Dios trasciende lo creado e inclusive que Dios *es* "trascendencia". La razón de este último significado es que se ha entendido 'trascendente' en el sentido de "estar más allá" de algo; 'trascender' es en este caso "sobre-salir", y lo que sobre-sale es obviamente superior a lo que no "sobre-sale", lo que es "limitado" y está "confinado". Por eso también se ha dicho que el ente es "trascendente" y se ha hablado de las "propiedades trascendentes del ente".

Este es el significado que, según apuntamos antes, se da a los vocablos luego más usados 'trascendental' y 'trascendentales'. La "superioridad" e "importancia" de lo trascendente y trascendental se advierte en el uso corriente, donde algo "trascendental" es algo realmente importante y capital.

Debe distinguirse, pues, entre el significado de 'trascendente' en el sentido de la *actio transiens* de que hemos hablado *supra,* y el significado de 'trascendente' como el "sobre-salir", "sobre-pasar", etc. Este último significado es el que se da comunmente a 'trascendente', y especialmente a 'trascendencia' cuando se habla de la trascendencia de Dios respecto al mundo, y cuando se habla en general de la trascendencia metafísica. En lo que toca a la cuestión de la trascendencia de Dios, se han propuesto varias tesis que aquí nos limitaremos a formular. Según ciertos autores, Dios es absolutamente trascendente al mundo, habiendo como un abismo entre Dios y el mundo que solamente Dios puede, si quiere, franquear. Según otros autores, la tesis de la absoluta trascendencia de Dios con respecto al mundo pone en peligro la relación entre Dios y el mundo — o, en general, entre un principio supremo: lo Absoluto, lo Uno, etc., y las demás realidades. Por este motivo se ha tratado de tender un puente entre Dios (o el Absoluto, o lo Uno) y el mundo. Este "puente" es de carácter distinto según que la relación en cuestión se entienda como relación entre el Creador o lo creado o se entienda como relación entre el Principio primero y lo supuestamente emanado de él. Pero dentro de cada uno de estos dos modos de entender la relación entre Dios (o el Absoluto, o lo Uno) y el mundo se han ofrecido diversas concepciones de acuerdo con el grado mayor o menor de trascendencia de "lo Trascendente", y también de acuerdo con el modo como "lo Trascendente" se vuelca hacia aquello de lo cual trasciende. Hay un grupo de tesis al respecto que pueden calificarse de "moderadas" y que consisten en sostener que "lo Trascendente" es, en efecto, trascendente y lo es de un modo absoluto, por tratarse de una realidad absoluta e infinita, pero que no por ello hay un abismo entre lo Trascendente y aquello de que trasciende, pues lo último se orienta hacia lo primero, o participa de él en una serie de grados de menor a mayor perfección, etc. Según otros autores, Dios no es trascendente al mundo, sino que es, como decía Spinoza, "causa inmanente de todas las cosas", de modo que se llega de este modo a una identificación de Dios con el mundo, tal como es sostenida en el panteísmo (VÉASE) en sus varias formas.

La noción de trascendencia a que acabamos de referirnos puede ser llamada "teológica" y a la vez "metafísica". Hay otros modos de entender la trascendencia — aparte la trascendencia de los trascendentales de que hablamos en TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. Por ejemplo, se usa el término 'trascendentes' para expresar un concepto matemático en expresiones tales como 'cantidades trascendentes' y 'funciones trascendentes'. Según indica Wundt, "el punto de partida [del concepto matemático] de trascendencia está relacionado con el hecho de que los precursores de Leibniz llamaban 'trascendentes' a las cantidades y funciones que no pueden expresarse mediante las usuales operaciones aritméticas"; "toda magnitud trascendente —sigue diciendo Wundt (*System der Philosophie,* I § 14)— puede considerarse engendrada por un número infinito de operaciones aritméticas". Ahora bien, aunque históricamente el concepto matemático de trascendencia no es ajeno a ciertas consideraciones filosóficas de carácter más general, nos referiremos a continuación principalmente a dos concepciones de trascendencia, por lo demás a menudo íntimamente relacionadas entre sí; la concepción "gnoseológica" (o primariamente gnoseológica) y la concepción "metafísica" (o primariamente metafísica).

Desde el punto de vista primariamente gnoseológico el concepto de trascendencia desempeña un papel importante en cierto modo de concebir la relación *sujeto-objeto.* En la concepción del alma como "intimidad", en el sentido, por ejemplo, de San Agustín, se habla de que el alma "se trasciende a sí misma". Este modo de trascender se refiere también de algún modo al conocimiento, pero se trata del conocimiento de Dios que se obtiene cuando el alma deja de estar exclusivamente "en sí misma". Según la concepción gnoseológica de la trascendencia, hay también un trascender del sujeto, pero es hacia el objeto en tanto que objeto "exterior" cognoscible. Se dice entonces que el objeto es trascendente al sujeto y que el sujeto puede alcanzarlo sólo cuando va "hacia el objeto". Así, la trascendencia gnoseológica del objeto presupone el trascender del sujeto hacia el objeto. Cuando la trascendencia en cuestión del objeto es completa se mantiene una concepción realista del conocimiento. En cambio, cuando se niega que hay trascendencia del objeto se mantiene una concepción idealista del conocimiento. Cuando se supone que el objeto no es completamente trascendente, se mantiene una concepción realista (moderada) del conocimiento. Hay muy variadas formas de esta última concepción. Algunos autores mantienen que el objeto sigue siendo (parcialmente) trascendente en la medida en que no hay ninguna "similaridad" posible entre el sujeto y la parte supuestamente trascendente del objeto. Otros autores, como Nicolai Hartmann, no usan la noción de "similaridad", pero indican que puede haber en el objeto, o cuando menos en ciertos objetos, una "parte" que escapa necesariamente al sujeto: es lo trascendente puro y simple, lo trasinteligible y acaso lo irracional.

Las diversas concepciones gnoseológicas de la trascendencia —incluyendo las que niegan que la haya— están ligadas con frecuencia a concepciones metafísicas, casi siempre relativas a la función y poder de la razón. Se ha indicado que la razón es esencialmente "inmanentizadora" en el sentido de que consiste en reducir la realidad —"el objeto"— a condiciones racionales. Si estas condiciones se hallan en el sujeto —sea el sujeto individual cognoscente, sea un sujeto racional universal—, la racionalización de la realidad consistirá entonces en reducir el objeto al sujeto, o explicar lo objetivo por lo subjetivo. Parece, pues, que toda metafísica inmanentista sea al mismo tiempo necesariamente racionalista. Sin embargo, no ocurre así. Reducir el objeto a su "ser pensado", a "ser contenido de conciencia", etc. equivale en la mayor parte de los casos a hacer de lo inmanente algo "absoluto": ser es entonces "ser pensado", "ser conté-

nido de conciencia", "ser percibido", etc. Pero la metafísica inmanentista es racionalista solamente cuando concibe el sujeto como razón, o como actividad racional, categorizante, etc. Se puede concebir el sujeto como realidad "percipiente" y no categorizante. Por otro lado, el sujeto puede ser "mediador" sin ser pura inmanencia. En efecto, cuando se concibe el sujeto como realidad que se trasciende a sí misma, se propone una idea del sujeto que es capaz a la vez de "mediar" en el proceso del conocimiento y de ser trascendente.

En todo caso, las discusiones gnoseológicas sobre la trascendencia o no trascendencia del objeto respecto al sujeto —de que hemos dado cuenta con más detalle en varios artículos, tales como FENOMENISMO, IDEALISMO, REALISMO— han ido acompañadas a menudo de discusiones de carácter metafísico. Ello ocurre, por ejemplo, en Kant al hablar de "principios inmanentes" y "principios trascendentes", pero remitimos para ello de nuevo el artículo TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES, ya que el uso kantiano de 'trascendente' (e 'inmanente') se entiende mejor dentro del contexto del uso de 'trascendental'. Abandonaremos ahora, pues, las cuestiones gnoseológicas para referirnos a algunas concepciones de la trascendencia en la filosofía contemporánea.

En varios de sus escritos (por ejemplo, en "Programa de una filosofía" [1940], recogido en *Papeles para una filosofía* [1945], y en *Teoría del hombre* [1952], Parte II, cap. VI. § 3) Francisco Romero ha abogado en favor de una concepción de toda realidad como trascendente. Con ello se eluden, según este autor, las dificultades que suscita la concepción inmanentizadora de la razón a que hemos hecho referencia antes. Según Romero, hay que afirmar la trascendencia de toda la realidad y no sólo, como a veces se hace, de la realidad espiritual. Lo que distingue a las diversas especies de realidad es su correspondiente grado y nivel de trascendencia, desde la materia, que es sólo mínimamente trascendente, hasta el espíritu, que es trascender puro. "La trascendencia es como un ímpetu que se difunde en todo sentido, que acaso se realiza en largos trayectos de manera seguida y continua, pero sin que esta continuidad constituya para ella la ley". Estas ideas pueden resumirse en la fórmula propuesta por Romero: "ser es trascender". El impulso hacia la trascendencia es liberación, pero a la vez constitución de la objetividad. "El trascender llega a su pureza y perfección —escribe también Romero— en cuanto trascender hacia los valores, en cuanto limpio y veraz reconocimiento y ejecución de lo que debe ser. Toda inmanencia es a la larga esclavizadora, y en realidad el trascender las rebasa una tras otra, se va poniendo metas nuevas, hasta aquella que no puede ser rebasada, porque, con alcanzarla, la trascendencia ha llegado a su cumplimiento y plenitud: el punto en que espíritu, valor y libertad coinciden." Romero entiende el puro trascender como una realidad que se da, por así decirlo, "desde el principio". Esta idea del trascender y de la trascendencia, la idea de una trascendencia como resultado de un trascender, aparece en varias formas en el pensamiento contemporáneo. Por ejemplo, Karl Jaspers señala que la ordenación del filosofar en una "orientación hacia el mundo", en una "dilucidación de la existencia" y en una "metafísica" se origina metódicamente en la idea del trascender. Ello significa que todo filosofar es un acto de trascendencia. Pero, a diferencia de Romero, para quien "trascendencia" y "objetividad" (esta última en el sentido de reconocimiento de lo que es y vale como tal) son equiparables, Jaspers supone que todo acto de trascendencia deja atrás la objetividad; como diría Gabriel Marcel, que también ha desarrollado el concepto de trascendencia, la objetividad es trascendida por la existencia". Jaspers admite, por lo demás, tres órdenes de trascendencia, una para cada una de las citadas "ordenaciones" del filosofar. En el primero, el trascender trata de distinguir entre límites corrientes y límites fundamentales; en el segundo, distingue entre la conciencia trascendental o psicológica y la existencia; en el tercero busca el trascender absoluto. Por eso el trascender metafísico "conjura" o "evoca" el ser para la existencia (*Philosophie*, I, pág. 52). Según Jaspers, los métodos del trascender son la base de todo filosofar, porque en todo filosofar se presupone un horizonte que trasciende todo objeto en particular. Por eso la noción de trascendencia en Jaspers está íntimamente ligada al concepto de lo Comprehensivo (VÉASE) — y también al de horizonte (v.). La trascendencia es insondable, pero todo filosofar se encamina a ella. Jaspers indica que la pregunta "¿Qué es la trascendencia?" no se puede responder mediante un conocimiento de la trascendencia; el conocimiento es sólo indirecto y se da a través de una aclaración del carácter incompleto del mundo, de la imperfección del hombre, del "fracaso universal" (*Vernunft und Existenz*, III, 5). En suma: la trascendencia es lo que completa lo incompleto y lo que le otorga sentido. La trascendencia es lo Comprehensivo absoluto.

Fundamental es también la noción de trascendencia en Heidegger, y ello por lo menos en dos sentidos: en el "estar-más-allá-de-sí" del *Dasein*, y en el ser en cuanto "ontológicamente diferente" del ente (véase DIFERENCIA). El primer tipo de trascendencia parece ser "el que permanece al tiempo que traspasa", según indica Heidegger en *Vom Wesen des Grundes* (1929, pág. 9). El segundo tipo de trascendencia es la trascendencia como tal. Esta trascendencia parece coincidir por una parte con la idea de lo "trascendente" (trascendental) medieval —por el modo *omne ens qua ens* es medido—, y por otra parte con la idea kantiana de lo trascendental en cuanto "objetividad" o posibilidad de todo objeto en cuanto objeto. Sin embargo, la trascendencia del ser en el sentido de Heidegger es más radical que cualesquiera de los dos citados tipos de trascendencia, ya que en estos dos tipos de trascendencia lo que trasciende no es el ser, sino siempre el ente (*Der Satz vom Grund*, 1957, especialmente Cap. 10). Y, sin embargo, la trascendencia heideggeriana no es "lo remoto", sino de alguna manera "lo más cercano", pues es el ser mismo trascendente el que "se abre" a la comprensión y "se comporta" en su verdad. Ahora bien, estos dos conceptos de trascendencia en Heidegger no agotan la diversidad de significados heideggerianos de 'trascendente'. Aun confinándose a la concepción de trascendencia expresada en Sein *und Zeit*, se pueden distinguir en dicho autor varios tipos de trascendencia. Según Jean Wahl, éstos son: (1) la trascendencia de la existencia sobre la nada; (2) la trascendencia del existente respecto al

mundo; (3) la trascendencia del mundo respecto al existente y (4) la trascendencia del existente con relación a si mismo, en el movimiento por el cual se proyecta hacia el porvenir. Wahl ha distinguido también entre la trascendencia como "tras-ascendencia" y la trascendencia como "tras-descendencia", considerando la primera como la trascendencia propiamente dicha.

Distinciones entre varias nociones de trascendencia o varios tipos de trascendencia en la filosofía actual, especialmente la de carácter "existencial" o "existencialista", han sido propuestas por varios autores, además de Jean Wahl. Así, E. Mounier *(Introduction aux existentialismes,* 1947, págs. 1948-9) distingue entre tres nociones de trascendencia que considera irreducibles entre sí: (a) la noción estática de "corte" ontológico (como en Sartre); (b) la noción prospectiva de proyecto o de "transprocedencia" (como la trascendencia del ser humano en Sartre y Heidegger) y (3) la trascendencia como experiencia de un movimiento infinito, o cuando menos indefinido, hacia un "ser más". Según Mounier, las dos primeras nociones de trascendencia son comunes a todo existencialismo, al revés de lo que ocurre con las filosofías "totalistas" (Spinoza, Hegel), pero la trascendencia en el último sentido se halla sólo en una de las "ramas" (la rama cristiana y personalista) del existencialismo. Fritz Heinemann ("Auf der Suche nach Sinn in einer zerbrochenen Welt", *Die Neue Rundschau* [1949], pág. 109) distingue, siguiendo a Jaspers, tres tipos de trascender: (A) un trascender hacia la generalidad en la esfera del objeto (por ejemplo, hacia la idea de la unidad de la ciencia); (B) un trascender hacia la particularidad y el carácter concreto del "yo mismo" de la existencia, y (C) un trascender hacia lo Absoluto en una metafísica que, sin embargo, no está fundada en la "conciencia en general", sino en el alma individual histórica.

En la mayor parte de los casos en los que, dentro de las corrientes más o menos adecuadamente calificadas de "existencialistas" o, cuando menos, de "existenciales", se han usado los vocablos 'trascendencia', 'trascendente' y 'trascender', se ha supuesto que la "experiencia", la "vida humana", la "conciencia", etc., consisten en no ser "en sí", sino en estar volcados hacia algo fuera de ella, sea el "mundo", sea un "horizonte" o cualquier otra "trascendencia". Desde este punto de vista, las mencionadas concepciones de la trascendencia están ligadas a la idea de intencionalidad (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD), y se contraponen, por lo común, a toda concepción "idealista". En cambio, la concepción teológica de la trascendencia, y algunas de las concepciones metafísicas "tradicionales" entienden la trascendencia primariamente como la característica de "lo Trascendente". Parece difícil encontrar, pues, una concepción común de 'trascendencia' válida para todos los casos — aparte el sentido muy general de 'trascendencia' como un 'ir (o estar) más allá de cierto límite'. Por estas razones es conveniente que cada vez que se usen los términos 'trascendencia', 'trascendente' y 'trascender' se especifique qué es lo que se supone que "trasciende" (una realidad, un acto, una intención, etc.), qué clase de "límites" son los que se supone que se van a "traspasar" o que se han "traspasado" y en qué relación se halla lo trascendente con lo que sigue siendo "inmanente".

Sobre trascendencia filosófica en varios sentidos: M. Keibel, *Wert und Ursprung der philosophischen Transzendenz,* 1886. — Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der Transzendenz,* 1895. — E. Koch, *Das Bewusstsein der Transzendens,* 1895. — Willy Freytag, *Der Realismus und das Transzendenzproblem,* 1902. — Giuseppe Rensi, *La Trascendenza (Studio morale),* 1914. — E. Landmann, *Die Transzendenz des Erkennens,* 1923. — A. Banfi, *Immanenza e trascendenza come antinomia filosófica,* 1924. — Bent Schultzer, *Trascendence and the Logical Difficulties of Trascendence. A Logical Analysis,* 1935. — Erminio Troilo, *La ragione della trascendenza e U realismo assoluto,* 1936. — Varios autores, trabajos sobre la noción de trascendencia en el volumen *Travaux IXe Congrès Phil.,* París, Fasc. VIII, 1937: Jean Wahl, "Sur l'idée de transcendence" (págs. 56-9); G. Bénézé, "L'illusion de la transcendence" (3-9); L. Brunschvicg, "Transcendence et immanence" (18-23); G. Tarozzi, "La trascendenza e l'infinito (220-2); O. Becker, "Transzendenz und Paratranszendenz" (97-104); M. Souriau, "Transcendence pratique et transcendence sensible" (75-9); M. Blondel, "Aspects actuels du problème de la transcendence" (10-7); M. Duval, "Le principe de la transcendence et la théorie de la raison" (39-43); H. Corbin, "Transcendental et existential" (24-31); A. Etchéverry, "Personne humaine et transcendence" (44-9); U. Florentino, "Transcendenza e immanenza nella politica" (90-2); C. Giacon, S. J., "La transcendence de Dieu dans l'idéalisme contemporain" (230-8); G. Marcel, "Le transcendental comme métaproblématique" (50-5); A. Metzger, "F. Nietzsche und das Problem der Transzendenz in der Philosophie der Gegenwart" (60-7). — Francisco Romero, obras citadas *supra,* — H. Voos, *Transzendez und Raumanschauung,* 1940. — Carlo Giacon, S. J., *If problema délia trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea,* 1942. — Jean Wahl, *Existence humaine et irans-cendence,* 1944. — G. Amato, *Il problema délia trascendenza nella filosofia dello Spirito,* 1950. — G. Beizer, *Das Problem der Transzendenz in der Geschichte der neueren Philosophie,* 1952. — E. Levinas, "Transcendence et hauteur", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* LVI, Nº 3 (1962), con discusión por H. Gouhier, J. Wahl *et al.*

Véase también bibliografía de TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. En el artículo TRASCENDENCIA, TRASCENDENTE, TRASCENDER hemos indicado que se usaron los términos 'trascendente' y 'trascendentes', antes de usarse los ahora más corrientes 'trascendental' y 'trascendentales', para referirse a las llamadas, entre otros modos, "propiedades del ente". Asi, por ejemplo, Santo Tomás usa la expresión *transcendentium ordo (De ver,* XXI, 3) —el orden de los "trascendentes"— y Duns Escoto usa la expresión *transcendens ut transcendens (Opus ox.,* I, dist. VIII, q. iii) — "los trascendentes como trascendentes". Hacia el siglo XIV, al parecer introducidos por Francisco de Meyronnes, empezaron a usarse los términos *transcendentale* y *transcendentalia,* y a ello siguieron expresiones como *conceptus transcendentalis* y *ordo transcendentalis* que hicieron fortuna y que resultan sobremanera convenientes para distinguir entre 'transcendental' referido a una propiedad del ente y 'trascendente' en los varios.

sentidos que tiene este último vocablo. Ello no quiere decir que dejara de usarse 'trascendente' en el sentido de 'trascendental'. Tenemos muchos ejemplos en la literatura escolástica posterior al siglo XIV, pero también ejemplos en la literatura no escolástica. Uno de estos últimos se halla en Lambert (*Neues Organon*. "Alethiologie", § 48) cuando habla de un concepto más general, *ein allgemeinerer Begriff*, que podemos llamar "trascendente", *den wir transcendent nennen kônnen*, en cuanto "representa cosas análogas en el mundo de los cuerpos y en el mundo intelectual", como sucede, dice Lambert, con el concepto de "fuerza" (*Kraft*), el cual es trascendente, porque representa diversos tipos de fuerza. Puede alegarse que aquí el sentido de 'trascendente' no es el propio, y ya veremos más abajo que así ocurre, pero hay pocas dudas de que el uso impropio de 'trascendente' por parte de Lambert procede de un uso propio de 'trascendente' (y luego, 'trascendental') por autores escolásticos. Ello muestra, dicho sea de paso, que aunque conviene distinguir entre 'trascendental' y 'trascendente, estos dos conceptos no se hallan tampoco enteramente desligados uno del otro. En rigor, los "trascendentales" son de algún modo "trascendentes" en cuanto que trascienden cualesquiera entes particulares. Pero aquí mantendremos la distinción para mayor claridad de los términos 'trascendental' y 'trascendentales' y usaremos estos términos con preferencia a 'trascendente' y 'trascendentes'.

La idea de una propiedad del ente como propiedad trascendental aparece en Aristóteles (*Met.*, F, 2, 1004 b 15) cuando dice que así como ciertos entes, y ciertas propiedades, poseen atributos particulares (como el número posee atributos como el ser impar y par, el ser conmensurable, el ser igual a, etc., y lo sólido, lo inmóvil, etc., poseen atributos particulares), el ente como ente posee asimismo ciertos atributos propios. En principio parece que tales atributos propios del ente como ente sean lo que Platón llamaba "las cosas comunes a todas las cosas", κοινὰ περὶ πάντων, y lo que se ha llamado "primeros géneros", πρῶτα γένε, "grandes géneros", μέγιστα γένε es decir, los "géneros supremos de las cosas", *suprema rerum genera* (ser, igualdad, diferencia [alteridad], reposo, movimiento en *Soph.*, 254 D; e igualdad, no igualdad, ser, no ser, impar, par, unidad, número en *Theait.*, 185 A). Sin embargo, no ocurre tal —como no ocurre con otras listas de *suprema rerum genera*, tales la substancia, la cualidad, el modo y la relación en los estoicos, o el ser, el movimiento (inteligible), el reposo, la identidad (o "lo mismo") y la diferencia (o "lo otro") en Plotino y algunos neoplatónicos. En efecto, las "propiedades" que acabamos de citar son más bien categorías (véase CATEGORÍA) y, en todo caso, son "géneros", sin que los salve de ser géneros el llamarlos "géneros supremos". En cambio, los atributos propios del ente en cuanto ente no son ni categorías ni géneros, todo lo supremos que se quiera. Aristóteles aclara este punto en *Met.*, B, 3, 998 b 22 y sigs., cuando al hablar de lo Uno y del Ser pone de relieve que no son géneros. Las razones que Aristóteles da al efecto, en dicho pasaje y en otros lugares (*Met.*, K, 1, 1059 b 30; *Top.*, VI, 6, 144 a 31 b 11), y que han sido reiteradas por los escolásticos (por ejemplo Santo Tomás, S. *theol.*, I, q. III, a 5, y comentarios a los pertinentes pasajes de Aristóteles), pueden formalizarse del modo que ha propuesto I. M. Bochenski *(Ancient Formal Logic*, pág. 34) del modo siguiente:

(1) Para todo *A*, si A es un género, entonces hay un B que es su diferencia (ejemplo: Si A es "animal", entonces hay *B*, que es "racional").
(2) Para todo A y todo B, si B es la diferencia de A, entonces A no es el género de B (ejemplo: si "racional" es la diferencia de "animal", entonces "animal" no puede ser la diferencia de "racional". El género posee mayor extensión [VÉASE] que la diferencia, de modo que la diferencia debe poseer menos extensión que el género).
(3) Supóngase ahora un género que lo abarque todo, V.
(4) Para todo A, V sería el género de A (o, traducido al lenguaje de la lógica de las clases; para la clase universal, esta clase es el género de cualquier clase).
(5) Si V es un género, debe tener una diferencia —digamos, B [de acuerdo con 1].
(6) Pero V no puede ser el género de B [de acuerdo con 2].
(7) Por consiguiente, V no es el género que lo abarca todo, porque hay por lo menos un caso en el cual no es un género.

En otros términos, cualesquiera propiedades del ente en cuanto ente no podrán ser "géneros supremos del ente", sino que serán modos diversos de decirse el ente, todos los cuales serán, según advertiremos luego, "convertibles". Esta doctrina de Aristóteles, y en particular el razonamiento que la sustenta, puede interpretarse como una "doctrina metafísica", y así se ha hecho con frecuencia. Debe repararse, sin embargo, en que esta "metafísica" es, como aparece en muchos tratados escolásticos, o neoescolásticos, una *Metaphysica generalis* (o también una *Ontología*). No se trata, en efecto, de una doctrina acerca de una realidad determinada, por elevada que sea, sino justamente de toda realidad como realidad — o, si se quiere, de toda entidad como entidad. Es una doctrina formal que expresa, en el orden ontológico, lo que puede expresarse en el orden lógico. Por este motivo, puede hablarse de ella asimismo como una "doctrina lógica". En este último caso es posible ver que Aristóteles manifestó en lenguaje "metafísico", o supuesto tal, lo que sucede cuando se habla de una clase que no pertenece a otra por ser la clase de todas las clases. Ño pretendemos que Aristóteles hubiese descubierto la llamada "paradoja (VÉASE) de la clase de todas las clases". Pero reparó por lo menos en que hay una "clase" para la cual no encaja la noción de género. Esta "clase" se halla, pues, "más allá" de todos los géneros, y es por ello "trascendente" — o "trascendental".

En su *In Isagogen Porphyrii Commenta*, libro 10, Boecio se refirió a esta cuestión, demostrando que los géneros y especies no pueden ser "uno" y, por tanto, que no pueden ser. Este comentario de Boecio, y comentarios subsiguientes, pasaron a la filosofía medieval, en la cual se formuló con detalle lo que se ha llamado "doctrina de los trascendentales". Se trata de la doctrina relativa a los llamados a veces "modos comunes del ente" o "atributos de la realidad comunes del ente" o "atributos de la realidad comunes a todos los

entes". Estas propiedades, atributos o modos son "trascendentales" ("trascendentes"), porque trascienden todo "ser de un modo determinado". El ser de un modo determinado es el "ser tal" y la propiedad de "ser tal" puede llamarse "talidad" (véase TAL, TALIDAD). Pues bien, el ser trascendental es justamente trascendental por cuanto trasciende toda "talidad". Por eso un trascendental no es una realidad, sino el modo de ser de cualquier realidad.

La doctrina de los trascendentales más conocida (pero no la única) es la de Santo Tomás. En *De verit.*, I, 1, Santo Tomás indica que lo que el intelecto aprehende ante todo es el ente — el ente como ente; por tanto, no ningún ente en particular, sino el ente en general, común a todos los entes: el concepto del ente. Agregar algo al concepto de ente para formar otro concepto no puede querer decir agregar al ente algo que no es ente; todo lo que se agrega al ente es ente. Se puede argüir que entonces lo único que se puede decir es "el ente es ente" — como Parménides decía "sólo el ser es". Pero puede hacerse explícito el ente, sin agregarle nada distinto del ente, diciendo, por ejemplo, que se trata de un ente por sí mismo, *ens per se* — en cuyo caso el *per se* no agrega ninguna realidad al ente, como agregaría el color "amarillo" a una "cosa", haciendo de ella "una cosa amarilla". Y puede también hacerse explícito el ente expresando algo que corresponde a todo ente como ente: sus "propiedades". Ello puede hacerse de la siguiente manera: se expresa algo del ente considerado absolutamente; tal ocurre cuando se dice del ente (afirmativamente) que es una cosa, *res*, y cuando se dice del ente (negativamente) que es uno, *unum*, esto es, cuando se dice de cualquier ente que es uno (lo que significa que no está dividido, pues si lo estuviera tendríamos, por ejemplo, dos entes, pero de cada uno de ellos se puede decir que es uno, pues si no lo fuera, etc.). Puede hacerse también de la siguiente manera: se expresa algo del ente considerado relativamente; tal ocurre cuando se expresa de cualquier ente que es una "cosa otra", esto es, distinto de cualquier otro ente, en cuyo caso todo ente es "algo", *aliquid; y* tal ocurre también cuando se expresa el ente en relación con la mente, en cuyo caso puede ser la relación con el intelecto, y entonces todo ente es conforme con el pensar y es verdadero, *verum*, o la relación del ente con la voluntad y entonces todo ente es apetecible y, por consiguiente, bueno, *bonum*. Con ello tenemos la célebre lista de los "trascendentales": *ens* (cuando se dice del ente que es ente), *res, unum, aliquid, verum, bonum*. Los trascendentales podían aplicarse a Dios, y decirse que Dios es *ens* (Dios uno y trino), *unum* (el Padre), *verum* (el Hijo), *bonum* (el Espíritu Santo) —en cuyo caso, por lo demás, tenemos sólo cuatro y no seis trascendentales—, pero aquí prescindiremos de consideraciones teológicas para concentrarnos en el aspecto metafísico-general (ontológico) y lógico de la doctrina de las propiedades trascendentales del ente. Algunos neoescolásticos (por ejemplo, Joseph Gredt, J. S. en *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, § 621) dan pie para esta última consideración al señalar que el término 'trascendental' puede significar: (1) lo que está fuera de los *praedicamenta* (como Dios); (2) lo que conviene a varios predicamentos (como el movimiento); (3) lo que tiene lugar en todo predicamento (como ocurre con la pluralidad, lo malo, etc.) y (4) el ente y aquello que se dice de todo ente o lo que se sigue del ente en tanto que ente. Sólo la última significación es la propia de 'trascendental'.

Se observará que *ens, res y aliquid* son términos sinónimos. Por este motivo se afirma a veces que no son propiamente atributos trascendentales del ente, ya que no añaden nada al ente. En cambio, *unum, verum* y *bonum* añaden algo al ente (en un sentido, claro, "trascendental" de 'añadir'), por lo que son los atributos trascendentales propios del ente. Decir que son "atributos" puede prestarse a confusión, ya que parece que atribuimos al ente una propiedad similar a otras propiedades atribuibles a una realidad que es tal y cual. Pero esta atribución es de carácter especial; el ser uno no es una propiedad del ente en el sentido de ser una realidad distinta del ente. La unidad y el ente son "lo mismo"; por eso son "convertibles", esto es, afirmar el ente es afirmar que es uno, y afirmar lo uno es afirmar el ente. Pero lo mismo sucede con las propiedades llamadas "verdadero" y "bueno"; no son realidades distintas del ente. En consecuencia, son también convertibles. De ahí la célebre fórmula escolástica: *unum, verum et bonum convertuntur*. Las fórmulas *unum et verum convertuntur, unum et bonum convertuntur* son especificaciones de la anterior. A diferencia de lo que ocurre con *ens, res* y *aliquid,* la convertibilidad en cuestión no es mera sinonimia de términos. Pero no es tampoco diferencia de denotación, pues cada uno de los trascendentales denota "todo", es decir, el ente. Podría decirse que las diferencias entre los trascendentales son connotativas, y aun usarse a este respecto la famosa distinción de Frege entre lo denotado y la connotación; *verum* no diría entonces lo mismo que *bonum*, pero ambos denotarían lo mismo. Sobre este y otros puntos hay diferencias entre los escolásticos. Algunos autores indican que los últimos cinco trascendentales de los seis nombrados pueden ser considerados como propiedades del ente y el primero como connotando el ente mismo. Esta es la razón por la cual se ha dicho a veces que el concepto de ente no es trascendental, sino supertrascendental. Pero en este caso el ente no es sólo el ente real, sino el ente real y el ente de razón.

Lo bello, *pulchrum*, no se incluye generalmente entre los trascendentales, indicándose que es reducible a lo bueno. Pero si hubiera diferencia nocional entre lo bello y lo bueno, y ambos expresaran propiedades del ente como ente, habría que incluir lo bello. Algunos neoescolásticos, como Maritain, tratan de solucionar el problema indicando que lo bello es "el esplendor de todos los trascendentales juntamente". Parece haber en esta idea un reflejo de la concepción platónica según la cual no hay, por un lado, distinción entre lo bueno y lo bello, y, por el otro lado, este último es como una especie de halo que rodea toda bondad (y toda verdad). Ocasionalmente se ha planteado el problema de si lo grato, *gratum*, debería incluirse entre los trascendentales, pero estimamos que con ello se complica demasiado una ya compleja cuestión.

La doctrina escotista de los trascendentales difiere de la tomista en algunos respectos importantes. Los trascendentales del ente son las "pa-

siones del ente", *passiones entis,* y estas son de dos clases: las "pasiones convertibles", *passiones convertibiles, y* las "pasiones disyuntas", *passiones disiunctae.* Característica de las primeras es el expresarse en un solo nombre y el no ser disyuntas; tal ocurre con *unum, verum, bonum.* Estas "pasiones" son convertibles, porque no hay distinción real entre ellas — aunque hay una distinción (VÉASE) formal. Característica de las segundas es el expresarse en pares disyuntos; tal ocurre con *necessarium-contingens, actus-potentia.* Estas "pasiones" no son convertibles; así, un ente necesario no es convertible con un ente contingente, pero sucede aquí algo similar a lo que pasa con las proposiciones que expresan futuros condicionados. Así como no se puede decir que "Lloverá mañana" es verdadero (cuando menos si no llueve mañana), pero se puede decir que "O lloverá mañana o no lloverá mañana" es verdadero, así también se puede decir que todo ente es o necesario o contingente. La disyunción en cuestión es lo que hemos llamado en otro lugar "disyunción (VÉASE) exclusiva". Duns Escoto estima que las "pasiones disyuntas" son trascendentales porque decir de un ente que tiene tal o cual "pasión disyunta" no es incluir un ente en una clase: "ambos miembros de la disyunción son trascendentales —escribe Duns Escoto (*loc. cit.*)— porque ninguno de los dos determina su elemento determinable para un género definido", *neutrum déterminât suum determinabile ad certum genus.* Observemos que en el mismo pasaje Duns Escoto manifiesta que un trascendental puede ser predicado solamente de Dios, o de Dios y alguna criatura, y que por tal motivo "no es necesario que un trascendental como trascendental *(transcendens ut transcendens)* sea predicado de todo ser, a menos que sea convertible con el primer trascendental, es decir, el ente".

Sería largo reseñar, siquiera brevemente, las principales opiniones escolásticas (y neoescolásticas) sobre los trascendentales. Indicaremos sólo que Suárez habló de tres trascendentales o *passiones entis in communi: unum, verum y bonum (Disp. met.*, III, ii 3).

En la época moderna la doctrina escolástica de los trascendentales fue o simplemente continuada, en sus diversas formas, por los autores pertenecientes a la Escuela, o modificada en modos diversos, o ridiculizada como una inútil abstracción. Nos referiremos luego a las "modificaciones". En cuanto a las burlas, mencionamos como ejemplo curioso (o divertido) el siguiente pasaje de Swift en *A Voyage to Brobdingnag*: "Los conocimientos que tienen esas gentes son muy defectuosos, pues consisten únicamente en preceptos morales, historia, poesía y matemáticas... Pero las últimas se aplican a lo que puede ser útil en la vida: al progreso y a todas las artes mecánicas, de modo que entre nosotros sería poco apreciado. Y en cuanto a ideas, entidades, abstracción y trascendentales (*transcendentals*), jamás pude sacar la menor cosa de sus cabezas" *(op. cit.*, Cap. VII).

'Trascendental' se usó a veces en la expresión 'máximas trascendentales', y en este caso equivale a "principios básicos de las ciencias". Tal ocurre en un pasaje de Berkeley *(Principies,* I, § 118; *Works,* II, ed. Jessop, págs. 94-5) cuando escribe que "tales máximas influyen en todas las ciencias particulares, cada una de cuyas partes, sin exceptuar las matemáticas, debe participar en consecuencia en los errores envueltos en ellas". Ya hemos visto un uso de 'trascendental' ('transcendente') en Lambert. Wolff se refiere a los "trascendentales" bajo el nombre de "atributos comunes". Siendo los atributos determinados por propiedades esenciales, *essentialia,* los atributos determinados *per omnia essentialia simul* serán los atributos comunes, a diferencia de los propios (*Ontologia*, § 146). Pero aquí nos importa sobre todo el uso kantiano de 'trascendental', porque en él se manifiestan dos aspectos: por un lado, un uso nuevo, distinto de los anteriores; por el otro, una transformación del uso tradicional, o usos tradicionales.

"El término 'trascendental' —escribe Kant— se aplica al conocimiento en tanto que se refiere a la posibilidad de conocimiento *a priori*, o a su empleo *a priori.* Ni el espacio ni ninguna determinación geométrica *a priori* del espacio es una representación trascendental. Solamente puede ser calificado de trascendental el conocimiento de que estas representaciones no tienen origen empírico y la posibilidad de que, a pesar de ello, puedan referirse *a priori* a objetos de la experiencia. La aplicación del espacio a objetos en general podría ser asimismo trascendental, pero cuando se confina únicamente a objetos de los sentidos es empírica. La distinción entre lo trascendental y lo empírico pertenece, pues, solamente a la crítica del conocimiento, no a las relaciones entre este conocimiento y sus objetos" (*K. r. V.*, A 565 / B 81). 'Trascendental' aparece aquí, pues, como determinado por el concepto de posibilidad de conocimiento; todo examen de tal posibilidad es de carácter trascendental: "Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como del modo de conocerlos en cuanto este modo es posible *a priori.* El sistema de tales conceptos puede ser llamado filosofía trascendental" (*ibid.*, A 12 / B 25). La filosofía trascendental es sólo, sin embargo, "la idea de una ciencia" para edificar la cual la Crítica de la razón pura traza el plan arquitectónico completo" (*ibid.*, A 13 / B 27). De ahí el sentido de 'Analítica trascendental' (VÉASE), de 'deducción trascendental' (VÉASE), etc. Dentro de esta concepción puede entenderse asimismo la idea de la unidad trascendental de la apercepción (v.), los conceptos de la idealidad trascendental (y realidad empírica) del espacio y del tiempo, la idea de la reflexión trascendental, de la lógica trascendental, la doctrina del "idealismo" (v.) "trascendental" o "doctrina según la cual las apariencias deben ser consideradas únicamente como representaciones, no como cosas en sí" (*ibid.*, A 369) en contraposición con el "realismo (v.) trascendental", etc., etc. Kant distingue entre 'trascendental' y 'trascendente'; el primero se refiere a lo que hace posible el conocimiento de la experiencia y no va más allá de la experiencia; el segundo alude a lo que se halla más allá de toda experiencia. Por tanto, deben rechazarse las ideas trascendentes en tanto que hay que admitir los principios trascendentales (Cfr. por ejemplo, *ibid.*, A 565 / B 593).

Todo ello parece suficientemente claro si no fuera por varias dificultades. Primero, Kant parece no ser muy consistente en su lenguaje. Por ejemplo, habla de "ilusión (v.) trascendental" (*ibid.*, A 295 / B 351). Desde

luego, el ser trascendental es una característica de la ilusión y no de la cosa, pero puede uno preguntarse cómo es posible que algo "trascendental" (en alguno de los sentidos indicados en el párrafo anterior) pueda producir una ilusión de algo trascendente. Habla también de "idea trascendental" (*ibid.*, A 409 / B 436 y sigs.), pero si fuera realmente trascendental "constituiría" el conocimiento y no se hallaría más allá de su posibilidad. Luego, aunque 'trascendental' es primariamente 'constitutivo', no constituye sólo el conocimiento de algo, sino que constituye también algo para el conocimiento. La teoría kantiana del conocimiento no es un mero "inmanentismo"; se trata en ella de justificar cómo es posible el conocimiento de la "realidad". Esta realidad se nos da como "apariencias", pero no en el sentido de que sea sólo "percepciones" (de ahí que Kant rechace el idealismo de Berkeley). En suma, lo que se constituye como objeto es de algún modo "real". Más aun: su ser real es lo que hace de él algo cognoscible.

La serie de dificultades apuntadas pueden resolverse de varios modos. Uno de ellos consiste en dar una lista de usos de 'trascendental', y concluir que el uso de este término no es unívoco. Así, Norman Kemp Smith (*A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 1918, págs. 73-6) señala que Kant usa 'trascendental' por lo menos en tres sentidos: (1) Como nombre que designa cierto tipo de conocimiento (conocimiento de la naturaleza y condiciones de nuestra aprehensión *a priori* de los objetos). En tal caso, 'trascendental' se refiere al conocimiento que constituye una teoría o ciencia de lo *a priori.* (2) Como nombre que designa los factores *a priori* del conocimiento. Así, son trascendentales todas las representaciones que, aunque *a priori,* son aplicables a los objetos. (3) Como nombre que designa las condiciones que hacen posible la experiencia (en las "síntesis trascendentales" y en las "facultades trascendentales de la imaginación y del entendimiento"). Según el mencionado autor, la diferencia entre 'trascendental' y 'trascendente' resulta particularmente clara cuando se refiere a las ideas de la razón; estas ideas son trascendentales cuando son interpretadas como ideas regulativas; son trascendentes cuando son interpretadas como ideas constitutivas (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO). Estas observaciones de Norman Kemp Smith presuponen que el uso de 'trascendental' *podría* ser unívoco si Kant hubiese sido más cuidadoso en su vocabulario. Aunque ello es cierto hasta cierto punto, estimamos que no es suficiente. Más en lo justo da Gottfried Martin cuando indica (*Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorico,*1951, § 6) que en la *Crítica de la razón pura* Kant usa 'trascendental' en el sentido que suponemos específicamente kantiano, es decir, como lo que se refiere a nuestro conocimiento de objetos, v *también* en el sentido "tradicional". El primer sentido transparece en varias de las citas anteriores de Kant. El segundo resulta obvio cuando Kant habla de la "filosofía trascendental de los antiguos" (*K. r. V.*, B 113) —en donde se refiere a la fórmula escolástica *quodlibet ens est unum, verum, bonum*— y aun cuando se refiere a la diferencia entre realidad absoluta y realidad trascendental (*ibid.*, A 36 / B 53). Martin supone que el significado primero es posible sólo a base del segundo. No estamos enteramente de acuerdo con los argumentos que ofrece Martin para apoyar su tesis. Pero nos parece que hay una relación más estrecha de la que ha parecido a muchos comentaristas entre los dos sentidos —digamos, el "gnoseológico" y el "metafísico"— de 'trascendental' en Kant. Sin proponerse estudiar este aspecto del pensamiento kantiano, Xavier Zubiri ha puesto de relieve que el idealismo no carece de un "orden trascendental". En principio, parece haber en el idealismo una inversión completa: en vez de un orden trascendental "objetivo" admite un orden trascendental "subjetivo". Pero el "yo trascendental" consiste en ir hacia el no-yo, y además "constituye" la trascendentalidad del no-yo *(Sobre la esencia,* 1962, págs. 377 y sigs.). Por eso llama Zubiri al idealismo trascendental un "trascendentalismo idealista". No podemos seguir por estos vericuetos, pero indicaremos sólo que si hay en Kant un uso de 'trascendental' unificado —y no meramente una falta de cuidado en el lenguaje— es porque la realidad no deja de ser trascendental (en cuanto trasciende de toda particularidad) por el hecho de que se constituya trascendentalmente (en cuanto se constituye como objeto de conocimiento). En otros términos, hay posiblemente en Kant (y en el "idealismo") un concepto de trascendental que ofrece dos aspectos: el "objetivo" y el "subjetivo". Pero estos dos aspectos remiten al mismo concepto y, en último término, al mismo "orden", Cual sea este orden en Kant, es asunto largo. A nuestro entender, puede enunciarse (provisionalmente) como sigue:

El orden trascendental kantiano está determinado primariamente por el "sujeto que trasciende" (hacia el no-yo) y por "el objeto trascendido" (que es trascendido en cuanto que transcendentalmente "constituido"); no, pues, por uno de los dos términos, ni por los dos juntamente, sino por la relación entre ambos. Esta relación es tal, que el sujeto es en cuanto constituye el objeto, y el objeto es en cuanto está constituido por el sujeto. Por tanto, el primer "trascendental" kantiano podría ser éste: "ser es ser relacionado" (un "trascendental" que aparecía ya en Leibniz). El segundo "trascendental" podría ser: "ser es constituir y ser constituido, o constituir o ser constituido". Ahora bien, como constituir y ser constituido es (en Kant) similar a "objetivar" y "ser objetivado", el tercer "trascendental" kantiano podría ser este: "ser es ser un objeto". En otras palabras: ser relacionado; ser constituido; ser objetivado. El ser relacionado podría compararse (no necesariamente identificarse) con lo verdadero y lo bueno. El ser constituido podría compararse (no necesariamente identificarse) con el ser una cosa. El ser un objeto podría compararse (no necesariamente identificarse) con el ser uno, y con el ser algo.

No poco de lo que hemos dicho sobre el ser trascendental kantiano podría aplicarse a la concepción de lo trascendental en Husserl. Remitimos al artículo sobre este autor al efecto. Concluiremos mencionando que en la obra citada, Xavier Zubiri, tras declarar "incomovible" la idea de que "es trascendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad" *(op. cit.*, pág. 388) propone un orden de trascendentales en el que no podemos entrar, pero del que diremos: primero, que es un "orden de

las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo 'de suyo'" *(op. cit.,* pág. 432); que siendo las cosas reales "de suyo" en y por sí mismas les corresponden como trascendentales (simples) la cosa y el uno; que siendo las cosas reales "de suyo" también respectivamente, les corresponden los trascendentales (complejos) en dos formas: trascendentales complejos disyuntivos (realidad, mundo) y trascendentales complejos conjuntos (uno, verdadero, bueno) *(op. cit.,* pág. 432). Los trascendentales complejos conjuntos se fundan en los disyuntos, y por eso el mundo (la totalidad de las cosas reales en su realidad), a diferencia del cosmos (las cosas reales en su respectividad talitativa), "es el primer trascendental complejo, el trascendental fundante de todos los demás trascendentales complejos: *aliquidad, verum, bonum" (op. cit.,* pág. 432). De acuerdo con ello, el orden trascendental aparece como orden de la realidad, no de la entidad (escolástica), no de la objetualidad (idealismo), no del ser (Heidegger).

Concepto del trascendental en la escolástica: Schulemann, *Die Lehre von den Transzendentalien in dcr scholastischen* Philosophie, 1929. — Johannes B. Lotz, S. J., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms* Ens et bonum convertuntur im *Rahme der scholastischen Transzendentalienlehre,* I, 1938, 2» ed. con el título: *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik,* 1957. — Alian B. Wolter, *The frascendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus,* 1946. — L. Oeing- Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in dcr Philosophie des hl. Thomas von Aquin,* 1953.

Concepto de "trascendental" (y "trascendente") en la filosofía pre-crítica: F. Schmidt, *De origine termini kantiani 'transcendens',* 1890 (Dis.). — H. Knittermeyer, *Der terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant,* 1920 (Dis.). — Id., íd., "Transzendent und transzendental", en *Festschrift für Paul Natorp,* 1924, págs. 195-214. — Francisco Barone, *Lógica fórmale e logica trascendentale. I. Da Leibniz a Kant,* 1957.

Concepto de "trascendental" (y "trascendente") en la filosofía crítica en general, incluyendo precedentes de Kant y postkantianos: Max von Zynda, *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendentalbegriffs,* 1910 (*Kantstudien.* Ergänzgunshefte, 20). — Fritz Munch, *Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transcendentalphilosophie als Weltanschauung,* 1913 (*ibid.,* 30). — Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* 1929 (trad. esp.: *K. y el problema de la metafísica,* 1954). — Id., íd., *Die* Frege *nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen,* 1962 [de un curso de 1935-1936]. — H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* 3 vols., 1934-1937. Edición abreviada: *L'évolution de la pensée kantienne,* 1939 (trad. esp.: *La evolución del pensamiento kantiano,* 1962). — G. Morpurgo Tagliabue, *Le strutture del trascendentale,* 1951 [Kant, Hegel y algunos autores contemporáneos]. — A. de Coninck, *L'Analytique transcendentale de Kant,* 1955. Suplemento a esta obra en: *L'Analytique transcendentale de Kant, est-elle cohérente?,* 1956. — S. Caramella, *Commentarii alla ragion pura.* Tomo II. *Il mondo trascendentale,* 1957. — Giovanni Emmanuele Barié, *Il concetto trascendentale,* 1957 [Biblioteca filosófica. Serie I. Nº 1]. — André de Murait, *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien,* 1958. — Vittorio Mathieu, *La filosofia trascendentale e l' "Opuspostumum" di Kant,* 1958. — Fritz Meier, *Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Schelling,* 1961. — Thomas Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik,* 1962 [Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pádagogik, 23]. — Mario Casula, *Studi Kantiani sul transcendente,* 1963. — Armando Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant,* 1963 [Académica, III].

Obras diversas sobre la idea de "trascendental", pensamiento trascendental, lógica trascendental, etc.: A. Ganser, *Das Weltprinzip und die transzendentale Logik,* 1897. — Max Scheler, *Die transzendentale und die psychologische Méthode,* 1900 (Dis.). — Edmund Husserl, *Fórmale und transzendentale Logik,* 1929. — Arnold Wilmson, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus,* 1935. — Georges Bénézé, *Allure du transcendental,* 1936. — Andrea Fieschi, *Saggio sul trascendente e sul trascendentale, ovvero contro il solipsismo,* 1958 [monog.]. — J. Kopper, *Transzendentales und dialektisches Denken,* 1961 *(Kantstudien,* Ergänzungshefte, 80).

TRASCENDENTALISMO. La tendencia trascendentalista norteamericana fue representada, sobre todo, por William Ellery Channing (1780-1842), Théodore Parker (1810-1860), Henry David Thoreau (1817-1862), Ralph Waldo Emerson (v.). Era tanto un movimiento filosófico como religioso y político, nacido de una reacción frente al materialismo y al tradicionalismo: contra el primero sustentaban los trascendentalistas, agrupados en el llamado *Trascendental Club,* fundado en Boston en 1836, la superioridad del espíritu; contra el segundo, la necesidad de un origen inmediatamente evidente de las verdades religiosas. La verdad suprema se hallaba, en efecto, para ellos, en el alma y podía ser descubierta mediante la luz interna. El trascendentalismo no es una simple afinnación de lo trascendente, pero no equivale tampoco a una total inmanentización de la idea y el espíritu, por cuanlo convierte cada cosa en reflejo o espejo de una realidad superior a ella misma. Todo lo que aparece como terrenal, todo lo inferior y toda la materia se hallan sometidos al poder de la razón, superior al entendimiento y compendio de cuanto caracteriza al espíritu, desde el saber teórico hasta la creación poética y la voluntad moral. De ahí las afirmaciones de Théodore Parker: En física, el trascendentalismo parte de lo máximo que los sentidos proporcionan efectivamente al cuerpo y de donde el espíritu proporciona una idea de la substancia, respondiendo a una realidad objetiva. En política, el trascendentalismo no parte de la experiencia sola, sino de la conciencia; no tiene como único punto de partida la historia humana, sino también la naturaleza humana. En la ética, el trascendentalismo afirma que el hombre posee facultades morales que lo conducen al Derecho y a la justicia. En la religión, el trascendentalismo admite una facultad religiosa análoga a la moral, intelectual y sensible, es decir, poseída por la propia naturaleza del hombre. Por eso "el problema de la filosofía trascendental no es inferior a éste: revisar la experiencia de la humanidad y probar sus enseñanzas por la naturaleza de la humanidad; atestiguar la ética por la conciencia moral, la ciencia por la razón; probar los credos de las Iglesias, las constituciones de los Estados por medio de la consti-

tución del universo; derribar lo falso, facilitar lo necesario y ordenar lo justo".

En otro sentido muy distinto puede llamarse trascendentalismo a la doctrina de Kant en cuanto filosofía trascendental. El trascendentalismo se distingue así del trascendentismo, que se refiere no a lo trascendental, sino a lo trascendente.

Octavius B. Frothingham, *History of Transcendentalism in New England*, 1876, reimp., 1959 [el análisis del trascendentalismo norteamericano, especialmente de Emerson, está precedido de un examen del trascendentalismo en Alemania —Kant, Schelling, Fichte, etc.—; en Francia —Cousin, Jouffroy, etc.— y en Inglaterra —Coleridge, Carlyle, etc.]—. H. C. Goddard, *Studies in New England Transcendentalism,* 1909. — Henry A. Pochmann, *New England Transcendentalism and Saint Louis Hegelianism. Phases in the History of American Idealism,* 1949. — George F. Whicher, *The Transcendentalist Revoit Against Materialism,* 1949. — Para el trascendentalismo en sentido kantiano, véase la bibliografía del artículo TRASCENDENTAL.

TRASEXISTENCIALISMO. Véase EXISTENCIALISMO *(ad finem)*.

TRENDELENBURG (FRIEDRICH ADOLF) (1802-1872) nació en Eutin. Después de estudiar en Kiel (con Reinhold) y en Leipzig, se trasladó a Berlín, donde fue oyente de Schleiermacher y Hegel — contra el cual reaccionó desde muy temprano. Desde 1826, fecha en que presentó su disertación, hasta 1833 dio clases particulares; de 1833 a 1837 fue "profesor extraordinario" y a partir de 1837, profesor titular en la Universidad de Berlín. Miembro de la "Berliner Akademie der Wissenschaften", ejerció de 1847 a 1871 el cargo de secretario de la "clase filosófico-histórica".

Interesado en la filosofía clásica griega, y especialmente en Aristóteles, Trendelenburg se opuso firmemente al hegelianismo. En oposición al "método dialéctico" Trendelenburg aspiraba a la constitución de una filosofía de carácter riguroso y científico, a una precisión en el empleo de los conceptos que le conducía a señalar el valor del método y contenido de la filosofía aristotélica, a la cual dedicó, por otro lado, estudios que le convirtieron, con Franz Brentano, en el más significado aristotelista del siglo. La "vuelta a Aristóteles" no era así para Trendelenburg, como algunas veces se ha supuesto, la manifestación de una incapacidad creadora o el deseo de renovación ecléctica de una pasada filosofía, sino la expresión de un afán científico que, a su entender, no podía satisfacerse con las especulaciones románticas. Desde el punto de vista metafísico, Trendelenburg defendió una "concepción organicista del mundo", fundada en la idea de finalidad como fuerza eficaz y plasmadora de la realidad. Según Trendelenburg, la realidad es como un organismo, como un ser impulsado por un "movimiento" que, en oposición al esquema dialéctico hegeliano, es considerado como el factor real de toda transformación. El proceso del movimiento se halla regido, según Trendelenburg, por una finalidad que se desdobla en finalidades particulares en el seno de cada organismo y que permite explicar no sólo el mundo natural, sino asimismo el mundo de la moral, de la sociedad y del Derecho, basado en la ética y en el cumplimiento del propio fin del hombre, de la realización de lo moral.

Obras: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, 1826. — *De Aristotelis categoriis*, 1833. — *Elementa logices Aristotelicae,* 1836, 9* ed., 1892.—*Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1840, 2ª ed., 1862, 3» ed., 1870, reimp. en 1 vol., 1963 *(Investigaciones lógicas).* — *Die logische Frage in Hegels System,* 1843 *(La cuestión lógica en el sistema de Hegel).* — *Die sittliche Idee des Rechst,* 1849 *(La idea moral del Derecho).* — *Ueber Herbarts Metaphysik*, 1853. — *Historische Beiträge zur Philosophie. I. Geschichte der Kategorienlehre,* 1846, reimp., 1963; II, III. *Abhandlungen,* 1855, 1867 *(Contribuciones históricas a la filosofía.* I. *Historia de la doctrina de las categorías.* II, III. *Artículos).* — *Naturrecht auf dem Grund der Ethik,* 1860 *(El Derecho natural basado en la ética).* — *Kleine Schriften,* 1871 *(Escritos breves).* — Véase H. Bonitz, *Zur Erinnerung an Trendelenburg,* 1872. — B. Liebermann, *Der Zweckbegriff bei Trendelenburg,* 1889. — G. Buchholz, *Die ethischen Grundgedanken Trendelenburgs,* 1904. — F. Aeri, *Moto e Fine secondo A. Trendelenburg,* 1911. — P. Petersen, *Die Philosophie A. Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert,* 1913. — J. Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss bei Dilthey,* 1926. — A. R. Weiss, F. A. *T. und das Naturrecht im 19. Jahrhundert,* 1960. — Contra Trendelenburg escribió Kuno Fischer: *Anti-Trendelenburg,* 1870.

TRES. Nos referiremos en este artículo a diversos conceptos en los cuales desempeña un papel capital el número tres: Tríada, trialismo, tricotomía y trilema. Otro concepto importante dentro de este grupo es el de Trinidad, pero reservaremos para él un artículo especial.

Se llama "tríada" a todo grupo de tres entidades, conceptos, nombres, etc., siempre que haya entre ellos alguna relación que permita pasar del uno al otro, de tal suerte que cada uno suponga o "envuelva" a los otros. Una simple relación entre tres, aunque haya un fundamento común, no es suficiente para constituir una tríada en sentido "fuerte". Así, por ejemplo, no podemos considerar como una tríada el grupo de tres disciplinas conocidas como el *Trivium* (véase TRIVIUM y QUADRIVIUM). Ejemplos de tríada en sentido propio son: las tres hipóstasis plotinianas (Lo Uno, la Inteligencia, el Alma del mundo [véase PLOTINO]); la serie procliana "esencia-proceso-retorno" y —ejemplo el más conocido, o citado— la serie de tríadas hegelianas (véase HEGEL). El grupo constituido por una tríada se llama "triádico"; en el caso de Hegel, se habla con frecuencia de "dialéctica triádica". Encontramos en filosofía numerosos ejemplos de articulación triádica. Como en muchas ocasiones la estructura triádica se funda en la división de "algo" en tres, la tríada supone la tricotomía (véase *infra*), pero no toda tricotomía es necesariamente una tríada. A veces es difícil saber si una tricotomía es propiamente triádica; algunos de los ejemplos que daremos luego de tricotomías podrían concebirse también como constituyendo grupos triádicos. Tampoco es fácil distinguir siempre entre la doctrina triádica o "triadismo" y el trialismo de que hablaremos acto seguido.

Se llama "trialismo" a toda doctrina según la cual algo, sea la realidad entera, sea parte de la realidad, está dividido, u organizado, según tres principios. Tal ocurre cuando se concibe el hombre como formado de tres elementos (por ejemplo: cuerpo, principio vital, alma; vitalidad, alma, espíritu, etc.). La división, ya sea del hombre como tal, o de los hombres,

en "corporales", "psíquicos" y "neumáticos", es un caso muy conocido de trialismo. También lo es la doctrina platónica de la división del hombre (o del alma) en tres elementos (el impulso o instinto, el coraje o valor, la inteligencia o razón) y, en general, las numerosas doctrinas triádicas de varias clases relativas a las facultades o a las funciones psíquicas (memoria, inteligencia, voluntad; pensamiento, sentimiento, voluntad). Como estas doctrinas trialistas parten de una división tricotómica, el trialismo es a su vez una tricotomía. Por eso cabría llamar más propiamente "trialismo" a toda doctrina según la cual la realidad no está "dividida" tricotómicamente, ni tampoco constituye una tríada en el sentido "fuerte" de este vocablo, pero se compone de todos modos de tres elementos fundamentales. Tal ocurre con Descartes. En un cierto sentido Descartes es dualista (véase DUALISMO) por su doctrina de la contraposición de las substancias pensante y extensa, pero es también trialista en cuanto que admite una substancia infinita, Dios, la cual, por lo demás, no está simplemente junto a las otras dos, ni resulta de una división previa; siendo distinta de las otras dos, es a su vez su fundamento como creador.

En el párrafo anterior hemos dado varios ejemplos de doctrinas trialistas que se basan en tricotomías. Una tricotomía en sentido propio consiste en una "división" de algo en tres partes. Lógicamente, la tricotomía consiste en dividir un concepto en tres subconceptos, o una clase en tres subclases. También se llama "tricotomía" a una división de un concepto o una clase en dos, y luego uno de ellos en otras dos. La tricotomía va, pues, un paso más allá de la dicotomía.

Un trilema es un proceso de razonamiento que parte de una tricotomía — a diferencia del dilema (VÉASE), que parte de una dicotomía. La premisa mayor del razonamiento está, pues, constituida por tres términos unidos por disyunciones exclusivas. La premisa menor afirma que el sujeto no es ninguno de dos términos de los tres, de modo que la conclusión tiene que ser el término restante. Ejemplo de trílema es: "Todos los hombres son o mortales o angélicos o divinos. Los hombres no son ni angélicos ni divinos. Por ende, los hombres son mortales." Puede hablarse asimismo de tetralema y, y en general, de polilema cuando los términos predicados unidos por disyunción exclusiva son cuatro o más de cuatro.

TRESCHOW (NIELS) (1751-1833), nac. en Drammen (Noruega), trasladado a Dinamarca y profesor en Copenhague de 1803 a 1813, elaboró y propagó primeramente una filosofía influida por el empirismo inglés y por el iluminismo francés. Las posteriores influencias del idealismo alemán y en particular de las tendencias del evolucionismo post-kantiano le encaminaron, sin embargo, cada vez más hacia una metafísica del proceso cósmico en la cual el universo aparece como ordenado en una serie de gradaciones determinadas por el grado de perfección de la individualidad de sus componentes. La concepción de lo individual se convirtió de este modo en el centro del pensamiento de Treschow, el cual identificó inclusive individuo y concepto o, mejor dicho, individuo e "idea", siempre que se entienda por ésta algo más que la mera fijación conceptual de una realidad y se amplíe su significación hasta expresar el fundamento de la objetividad, del ser, es decir —puesto que estas expresiones eran para Treschow intercambiables—, de la perfección "propia". El continuismo, evolucionismo e individualismo metafísico de Treschow se transformó luego bajo la influencia del idealismo alemán, v desembocó en una doctrina de la identidad, de raíz schellingiana, que acabó por afirmar que la individualidad se disuelve en la mayor realidad del todo, de la suma perfección e infinitud de Dios.

Obras principales: *Forelāsninger over den Kantiske philosophie*, 1798 *(Lecciones sobre la filosofía kantiana).* — *Elementer til historiens philosophie*, 2 vols., 1811 *(Elementos para la historia de la filosofía).* — *Moral for volk og stat*, 2 vols., 1811 *(Moral para el pueblo y el Estado).* — *Om den menneskelige natur i almindelighed*, 1812 *(Sobre la naturaleza humana en general).* — *Almindelig logik*, 1813 *(Lógica general).* — *Lovgivningsprincipier*, 3 vols., 1820-23 *(Principios de legislación).* — *Om gud, idee og sandseverdenen -et philosophisk testament*, 3 vols., 1831 *(Sobre Dios, la idea y el mundo sensible: testamento filosófico).* — Véase A. Aall, "N. Treschow, hans laere om utviklingen og om menneskeslegtens ophav", *Naturen*, XII (1911).

TRES ESTADOS (LEY DE LOS). Véase COMTE (AUGUSTE).

TRÍADA. Véase TRES.

TRIALISMO. Véase TRES.

TRICOTOMÍA. Véase TRES.

TRILEMA. Véase TRES.

TRINIDAD. En el artículo TRES hemos tocado varias nociones en las que intervienen diversos modos de agrupación de tres elementos. Entre dichas nociones figura la de tríada. Ésta es la más próxima a la idea de Trinidad de que nos ocuparemos aquí, pero no se identifica con ella. Por eso trataremos de la "trinidad" separadamente.

Nos referiremos exclusivamente a la "Trinidad cristiana" y a algunos conceptos filosóficos implicados en la llamada "teología de la Trinidad". Trinidades divinas se encuentran en otras religiones: la trinidad brahmánica de Vishna, Shiva y Trimurti y las numerosas "tríadas" que ha investigado Georges Dumézil (Júpiter, Marte, Quirino; Mitra-Varuna, Indra, Nasatya; Odín, Thor, Freyr) son otros tantos ejemplos de "trinidades" o, si se quiere, de "tríadas". Sin embargo, no hay en ellas los problemas que suscita la trinidad cristiana, es decir, la creencia en el "Dios uno y trino". Mayores son las analogías entre la trinidad cristiana y las trinidades neoplatónicas, especialmente en cuanto en estas últimas están implicados conceptos tales como los de "procesión". Pero tampoco puede confundirse la metafísica triádica neoplatónica con la teología trinitaria cristiana.

Daremos por supuesto el conocimiento de los puntos capitales teológicos del dogma trinitario. Recordaremos solamente que en este dogma se rechaza tanto el triteísmo (afirmación de que hay tres dioses) como el unitarismo (afirmación de que Dios es uno, pero no trino). Recordaremos también que entre las concepciones rechazadas por los teólogos trinitarios (San Atanasio, los Capadocios, San Ambrosio, San Agustín, San Juan Damasceno, San Anselmo, los Victorinos, Santo Tomás de Aquino, etc.) y por los diversos Concilios (Nicea, 325; Constantinopla, 381; Tole-

do, 675; Lyon, 1274; Florencia, 1439) figuran doctrinas como el modalismo (las tres personas divinas son "modos" de la divinidad), el subordinacionismo (el Espíritu Santo y el Hijo están subordinados al Padre), el arianismo (el Verbo ha sido engendrado por Dios para servir de instrumento de la creación), el pneumatomaquismo (que se manifiesta "contra" el Espíritu Santo). Ahora bien, aun considerado el dogma trinitario puro de las citadas desviaciones teológicas, hubo considerables discusiones para su fijación definitiva. No nos ocuparemos tampoco de varias discusiones — como las habidas en torno a la noción de la consubstancialidad o el "ser consubstancial", ὁμοούσιος, y en tomo al *Filioque*, rehusado por Fotio y origen en gran parte del cisma ortodoxo. Nuestro problema es simplemente el de indicar qué conceptos fundamentales filosóficos están envueltos en la teología de la Trinidad: se trata de conceptos como hipóstasis (VÉASE) y ousía (v.) —en "tres hipóstasis de la misma ousía"—, como persona (v.) y substancia (v.) o esencia (v.) —en "tres personas de la misma substancia o esencia"—, y como "procesión", "relación", etc.

Estos y otros conceptos son usados en la teología trinitaria, porque aunque el dogma de la Trinidad es un dogma de fe se ha procedido al respecto, ya antes de San Anselmo, según la divisa anselmiana *fides quaerens intellectum.* Pero el *intellectus* en cuestión ha sido principalmente, si no exclusivamente, el filosófico. Se ha tratado, pues, de dar una versión inteligible hasta lo máximo del dogma en cuestión.

El problema fundamental es el siguiente: cómo puede concebirse que Dios, siendo uno, sea también trino. Nos confinaremos a dos aspectos de la cuestión: el modo de "procedencia" y la naturaleza de la "procedencia". Este último aspecto es primario, pero describiremos antes el otro con el fin de entender mejor qué tipo de conceptos están implicados en la cuestión de la "procedencia" como tal.

Ante todo, se supone que la procesión trinitaria opera de tal forma que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo procede *también* del Hijo (*Filioque);* por tanto, no hay por un lado procedencia del Hijo del Padre y por otro lado procedencia del Espíritu Santo del Padre, en cuyo caso no habría propiamente "trinidad" y, en todo caso, no habría "procesión trinitaria". Como decir que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo del Hijo aproximaría la procesión trinitaria a una procesión del tipo de la neoplatónica, se ha propuesto que el Hijo procede del Padre y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. De este modo se ha acentuado la comunidad trinitaria.

Pero además de acentuarse tal comunidad se ha elaborado filosóficamente la cuestión de la procesión a base de la llamada "relación de origen". Esta relación se expresa en la afirmación de la procedencia del Espíritu Santo *también* del Hijo, lo que equivale a procedencia del Padre por el Hijo y de ambos como de un mismo principio. En efecto, en la elaboración de la naturaleza de la relación de origen hay que tener en cuenta que ninguno de los términos de la procesión tiene que permanecer independiente, siquiera mínimamente, de la comunidad trinitaria, y al mismo tiempo que hay una distinción entre los elementos de la Trinidad. Esta distinción es una distinción de Personas. Si se supone que hay una sola Persona divina, entonces no puede hablarse ni del Hijo ni del Espíritu Santo, excepto, acaso, como "modos" del Padre. Por otro lado, si se supone simplemente que hay tres Personas sin tener en cuenta la comunidad trinitaria y la "procedencia" eterna, la trinidad desaparece en favor de la unidad. El problema es, pues, una vez más, cómo mantener a la vez unidad y trinidad.

La "procedencia" de la cual se habla no puede ser una procedencia causal, porque en tal caso habría diferencias tales entre las tres Personas que se desvanecería la comunidad trinitaria. No puede ser una procedencia en razón de las obras divinas por motivos similares al anterior. En ambos casos se entiende la procedencia por analogía con los procesos físicos, es decir, se supone que hay un principio y un fin o "término". En vista de ello se ha propuesto entender la Trinidad, analógicamente, en relación con procesos de índole espiritual. Dos de estos procesos son fundamentales, y ambos han sido destacados por teólogos diversos (Santo Tomás, por ejemplo, en un caso; Ricardo de San Victor en otro): son el proceso pensante y el proceso "amante". En el proceso pensante lo pensado no es —al límite— un "término" del pensar, sino que hace, por así decirlo, "cuerpo" con él; la perfección del proceso pensante consiste justamente en que hay una unidad del pensar con lo pensado, sin que por ello deje de haber distinción entre el pensar y lo pensado. En el proceso "amante" sucede algo similar, pero esta vez en la relación entre lo amado y el amar. Todo ello no quiere decir que la procesión trinitaria sea una procesión o pensante o "amante"; pensar y amar son aquí ejemplos extraídos de la experiencia, y especialmente de la experiencia espiritual, que se llevan al límite.

Junto al esquema pensante y "amante" se ha propuesto también lo que puede llamarse "el esquema paterno". Éste se funda últimamente en la relación de modelo. En el último esquema mencionado hay una realidad que procede de otra de tal suerte que la primera es el modelo de la segunda y ésta refleja la primera. Ello sucede asimismo en la emanación (VÉASE) por lo que en la teología de la Trinidad se pone de relieve que aunque el modelo proporcionado por el "esquema paterno" es admisible, lo es en una forma distinta. En efecto, mientras en los procesos de emanación cada una de las hipóstasis es de algún modo una "disminución" del Uno, en el proceso trinitario las tres Personas son consubstanciales. Poseen, pues, la misma esencia divina y su distinción mutua no está fundada en la "reducción" o "subordinación" da una a la otra. Los teólogos trinitarios suelen insistir en que la distinción entre las tres Personas es una distinción "relacional"; se trata de "recíprocas relaciones de oposición" según relaciones personales.

En la teología trinitaria se usa, pues, un conjunto de conceptos filosóficos de los que nos hemos limitado a dar algunos ejemplos. Lo dicho anteriormente está lejos de agotar la complejidad filosófica de la teología trinitaria. Menos todavía puede dar cuenta de muy diversos refinamientos conceptuales en la formulación de dicha teología, así como de los múltiples argumentos que se han dirigido contra ella. Es interesante observar,

en todo caso, que tanto la teología trinitaria como los argumentos en contra de ella usan conceptos como los ya mencionados, procedentes en su mayor parte de la tradición filosófica griega clásica y postclásica y del modo como se elaboró dicha tradición en Occidente, dentro de la teología trinitaria oriental y la occidental siguen asimismo ciertas grandes tendencias filosóficas: en la primera predomina la visión "metafísica"; en la segunda, la visión "personal". También, y por idénticas razones, se usan conceptos filosóficos derivados de dichas tradiciones en el problema de la persona de Jesucristo; la concepción de que Cristo es una sola persona con dos naturalezas, divina y humana, suscita problemas relativos a la relación entre naturaleza y persona.

Observemos respecto a la cuestión trinitaria que algunos autores han extendido la idea de la Trinidad bajo la forma de los llamados *Vestigia Dei*. Nos hemos referido a este punto en el artículo *VESTIGIOS*.

Aun limitándonos a los teólogos trinitarios más importantes, los escritos sobre la Trinidad de interés filosófico son demasiado numerosos para citarlos todos aquí. Nos limitaremos a mencionar: San Basilio, *De Spiritu Sancto* y *Adversus Eunomium*; San Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium;* San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* [indicamos, según costumbre, los títulos latinos]; San Agustín, *De Trinitate*; Ricardo de San Victor, *De Trinitate;* San Anselmo, *De processione Spiritus Sancti contra Graecos y De fide Trinitatis*; Santo Tomás, *De veritate*, IV; *De potentia*, 8-10; *Cont. Gent.*, IV; *S. theol.* I, qq. XXVII-XLIII (y comentarios a estas *quaestiones* por el Cardenal Cayetano y Juan de Santo Tomás); San Buenaventura, *Il Hexaëm*, I-III; *In Boet. de Trinitate;* I *Sent.*; Duns Escoto, *Opux Ox.*, Prol. q. I.; Suárez, *De Deo uno et trino.*

TRIVIUM y QUADRIVIUM. En varias partes de este libro se hace referencia al *Trivium y Quadrivium* medievales. Conviene ilustrar brevemente su procedencia, contenido y evolución histórica.

El *Trivium y* el *Quadrivium* constituyeron durante mucho tiempo en la Edad Media las llamadas *siete artes liberales, es* decir, las artes del hombre libre, distintas de las artes del hombre servil, que eran llamadas *artes mecánicas* (V. TRABAJO). Su origen se encuentra en los escritores antiguos, principalmente en Varrón (VÉASE [*Disciplinarum libri* IX]). Pero fue la obra de Marciano Capella, *Satyricon. De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem,* la que influyó decisivamente sobre este punto. En Capella y luego en San Isidoro aparecen las artes liberales en el siguiente orden: gramática (objeto del libro iii de Capella), dialéctica (libro iv), retórica (libro v), geometría (libro vi), aritmética (libro vii), astrología (libro viii) y música (libro ix). Desde el siglo IX, y especialmente a partir de la reforma de la enseñanza propiciada por Alcuino, se dividieron estas artes en dos grupos: el *Trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Esta división se halla ya en San Isidro y también en Boecio, pero solamente en el citado siglo llegó a tener importancia y eficacia suficientes. Desde entonces se presentaron con frecuencia las artes liberales como el instrumento mediante el cual el espíritu se ilustra en la filosofía y es capaz de expresarla. Es el caso de Thierry de Chartres con su ***Heptateuchon*** (el nombre que los griegos dieron a las siete artes). Thierry muestra con toda claridad, además, en qué consiste la diferencia entre el *Trivium y* el *Quadrivium.* El primero comprende las artes del decir o *artes sermocinales*; *el* segundo, las artes de lo dicho o *artes reales.* No hay que considerar, sin embargo, que esta división se mantuvo rígidamente en todos los períodos, cuando menos en la mente de los filósofos. La dificultad de encajar dentro de cada una de estas artes los nuevos descubrimientos —y redescubrimientos— hacía muy difícil mantener el *Heptateuchon* excepto para los fines de la enseñanza. Ya en el siglo XII se advirtió claramente cuán difícil era insertar dentro de la llamada *dialéctica* toda la "nueva lógica" (*logica nova)* de Aristóteles. Nuevas divisiones —como la de Hugo de San Victor en el *Didascalion* (V. CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS])— comenzaron a proponerse, signo de que el esquema pedagógico no era ya adecuado para el crecimiento, desarrollo y nuevas subdivisiones de las artes.

P. Abelson, *The Seven Liberal Arts. A Study in Medieval Culture,* 1906. — J. Koch, H. M. Klienkenberg, P. O. Kristeller, Ph. Delhaye *et al, Artes Liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, 1959, ed. Josef Koch [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 5].

Para los antecedentes en Varrón: Sergio Alvarez Campos, O. F. M., "La primera enciclopedia de la cultura occidental", *Augustinus*, II (1957), 529-74.

TROELTSCH (ERNST) (1865-1923), nac. en Augsburgo, fue profesor en Gôttinga (1891), en Bonn (1892), Heidelberg (1894) y, desde 1915, como sucesor de Dilthey, en Berlín. Influido, entre otros, por Kant, por Schleiermacher y, en parte, por la escuela de Badén, su primer y principal interés giró en tomo al problema de la evolución del espíritu religioso, y de la relación entre la parte histórica de este espíritu y la pretensión del contenido de verdad religioso a un carácter absoluto. Los pensamientos a que los análisis de estos problemas le condujeron, y las influencias contemporáneamente recibidas de Eucken, de Ritschl y aun de la pneumatología de G. Class, le hicieron plantearse pronto formalmente la cuestión de los elementos *a priori* existentes en toda conciencia religiosa. De acuerdo con Troeltsch, la averiguación de estos elementos no puede realizarse mediante un puro análisis trascendental de la conciencia. No sólo la averiguación de la estructura histórico-evolutiva de la conciencia es necesaria, sino que, además, esta averiguación tiene que hacerse a través de una descripción de las formas sociales. Lo cual no significa, desde luego, la "reducción" de la conciencia religiosa —y sobre todo, de la conciencia cristiana— a elementos históricos y menos todavía sociológicos; en verdad, el contenido de la conciencia religiosa solamente podrá ser descubierto a través de la dialéctica incesante entre la idea y la realidad histórica, entre la actitud personal y la formación social. Así, una "idea sociológica" del cristianismo es para Troeltsch el resultado de la averiguación de las grandes formas sociológicas de la idea cristiana. Ahora bien, la preocupación por esta cuestión condujo a Troeltsch a una reflexión sobre el problema mismo de la historia. Por un lado, como problema de las formas posibles de

relación entre el proceso evolutivo de la vida histórica y la idea religiosa. Por otro lado, y sobre todo, como un problema que no puede ser resuelto si la propia "lógica de la historia" no constituye el eje principal de cualquier filosofía del proceso evolutivo humano. En el caso de la relación entre historia y cristianismo, no se trataba, en su opinión, de relativizar este último, pero tampoco de convertirlo en *depositum* único, absoluto e invariable de la historia. En el caso de la relación entre lo histórico y lo no histórico, acontece algo parecido. Troeltsch somete a crítica las filosofías de la historia que, sin negar, antes bien afirmando, la existencia de una lógica interna del acontecer histórico, suponen que se trata de un proceso dialéctico; el resultado de estas filosofías es, a su entender, un historicismo. Ahora bien, el antihistoricismo no equivale para Troeltsch a un retorno al absolutismo y menos todavía a la reducción de la Historia a una constante del tipo de la Naturaleza o del Espíritu. Lo que más bien pretende Troeltsch es mostrar en el proceso histórico la actuación de una realidad libre y creadora, tan inaprehensible por medio de la pura descripción como por medio del análisis. Esta realidad es la que produce el sentido del acontecer histórico y la que, a su vez, solamente puede entenderse por medio del sentido. Mas justamente en virtud de su esencial libertad, la realidad productora de historia no puede hacer que ésta sea un proceso único, sucesivo, constante; no hay, pues, unidad histórica y, por consiguiente, "historia universal": hay sólo "totalidades culturales", no enteramente desgajadas e independientes, como si fuesen frutos de un proceso de índole histórico-biológica, al modo spengleriano, sino unidas por una trama y entrecruzamiento de sentidos. Sólo así es posible comprender, según Troeltsch, el peculiar humanismo de lo cristiano y aun el carácter irreductible y eminente de este humanismo. El interés por la comprensión y análisis de la época actual resulta ser, así, la culminación del pensamiento teológico e histórico-cultural de Troeltsch, y en cierto modo el motor de todos sus pensamientos, pues se trata, en fin de cuentas, de comprender el sentido de lo humano en su peculiaridad, pero al mismo tiempo de superar el historicismo por medio del descubrimiento de lo que haya de absoluto en el sentido y el valor.

Obras: *Geschichte und Metaphysik*, 1888 (*Historia y metafísica*). — *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard una Melanchton. Untersuchungen zur Geschichte des altprotestantischen Théologie*, 1891 (*Razón y revelación en }. G. y M. Investigaciones para la historia de la antigua teología protestante*). — *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie*, 1900 (*La situación científica y sus exigencias respecto a la teología*). — *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1901 (*El carácter absoluto del cristianismo y la historia de la religión*). — *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, 1904 (*Lo histórico en la filosofía de la religión de Kant. Con una contribución a las investigaciones sobre la filosofía kantiana de la historia*). — *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906 (*La significación del protestantismo para el origen del mundo moderno*). — *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus*, 1919 (*La dinámica de la historia según la filosofía de la historia del positivismo*). — *Deutsche Bildung*, 1919 (*Formación cultural alemana*). — *Die Sozialphilosophie des Christentums*, 1922 (*La filosofía social del cristianismo*). — *Der Historismus und seine Ueberwindung*, 1924. — (*El historicismo y su superación*). — *Spektator-Briefe. Aufsatze über die deutsche Révolution und die Weltpolitik, 1918-1922*, 1924 (*Cartas de un espectador. Ensayos sobre la revolución alemana y la política mundial*). — *Glaubenslehre*, 1925 [edición de lecciones profesadas en 1911-1912] (*Doctrina de la fe*). — Escritos reunidos: *Gesammelte Schriften*, 4 vols., 1912-1925: J. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. llj. Der Historismus und seine Problème. IV. Aufsatze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. — Auto-exposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, 1921. — Véase Theodor Kaftan, *Ernst Troeltsch*, 1912. — F. Parpent, *Die Aufgabe der geschichtlichen Abstraktion. Eine Auseinandersetzung mit E. Troeltschs Geschichtsmethodologie*, 1919. — K. Fellner, Das *überweltliche Gut und die innerweltlichen Güter. Eine Auseinandersetzung mit E. Troeltschs Théorie über das Verhältnis von Religion und Kultur*, 1927. — E. Spiess, *Die Religionstheorie von E. Troeltsch*, 1927. — F. Wienecke, *Die Entwicklung des philosophischen Gottesbegriff bei Troeltsch*, 1929 (Dis.). — K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932. — G. Spaleck, *Religionssoziologische Grundbegriffe bei Troeltsch*, 1937 (Dis.). — Walther Köhler, *E. Troeltsch*, 1941. — Iulius Jakob Schaaf, *Geschichte una Begriff. Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von Ernst Troeltsch und Max Weber*, 1946 (Dis.). — A. Waismann, E. *Troeltsch o el drama del historicismo*, 1955 [monog.].

TROPISMO. En biología se llaman "tropismos" a las reacciones manifestadas por animales o plantas sin la intervención de ningún factor de tipo nervioso. Los tropismos se clasifican según la naturaleza del estímulo (geotropismo, fototropismo, heliotropismo, hidrotropismo, reotropismo, quemotropismo, galvanotropismo, etc.), según los seres que resulten afectados (tropismo de lo* animales en general, de las plantas, de los insectos, de las amibas, etc.), o según la forma de la reacción (positiva o negativa). En el tropismo se manifiesta, por así decirlo, una "orientación" del ser excitado, pero ésta no debe entenderse siempre como una adecuación a una nueva situación más favorable, sino como un conjunto de reacciones automáticas que pueden inclusive resultar perjudiciales para el que las ejecuta. J. Loeb estudió por vez primera el hecho de los tropismos en la conducta de los animales; desde entonces se ha intentado hacer de los tropismos la base de todas las formas posibles de la conducta hasta llegar a las formas superiores de la vida psíquica. Así, el behaviorismo, lo mismo que la llamada psicología objetiva o reflexología, operan algunas veces con la noción de tropismo en su sentido más amplio.

TROPOS son los argumentos aducidos por los escépticos griegos para concluir la necesidad de la suspensión del juicio. Los diez tropos más conocidos expuestos por Enesidemo se refieren a los cambios y modificaciones a que están sometidos todos los juicios, en virtud: (1) de las diferentes especies existentes entre los seres animados; (2) de las diferentes clases de

hombres; (3) de los diferentes estados según los tiempos; (4) de las condiciones orgánicas; (5) de las distintas posiciones que pueden adoptarse frente al objeto observado; (6) del medio interpuesto entre los sentidos y el objeto; (7) de los diferentes estados de los objetos mismos; (9) de las costumbres, usos y creencias del sujeto; (10) de su estado de desarrollo, con todo lo cual (8) se hace imposible el conocimiento seguro de una cosa, pues no pueden ser eliminadas las contradicciones ni discriminados los múltiples factores que intervienen en el juicio. Agrippa redujo los tropos escépticos a cinco, contando: (1°) la relatividad de las opiniones que hace discutible todo principio; (2°) la necesidad de una regresión al infinito para encontrar el primer principio en el que los demás se sustentan; (3°) la relatividad de las percepciones, que hace que un juicio sea sólo verdadero para alguien, pero no de un modo absoluto; (4°) el carácter necesariamente hipotético de las premisas adoptadas, y (5°) el llamado dialelo o círculo vicioso que supone la admisión de lo que hay que demostrar, pues demostrar algo equivale a suponer en el hombre la facultad de demostración y su validez. Sexto, el Empírico, después de proporcionar la exposición de los tropos que conducen a la suspensión del juicio, señala que todos ellos se hallan subordinados a tres: el que se basa en el sujeto que juzga, el que se basa en el objeto juzgado, y el que se funda en ambos. Así, los cuatro primeros tropos se hallan subordinados al argumento basado en el sujeto, los tropos 7 y 8 se refieren al objeto juzgado, y los 5, 6, 8 y 9 conciernen a los dos. Y, a su vez, todos los tropos se subordinan o refieren al más general de la relación, de modo que la relación constituye, dentro de los tropos, el género supremo, de los cuales los tres mencionados son especies, y los diez usuales o tradicionales las subespecies.

Junto a los tropos mencionados relativos a la posibilidad (o, mejor, imposibilidad) del conocimiento, hay los tropos relativos a las causas. Los más importantes de estos tropos han sido también expuestos por Enesidemo, y consisten esencialmente en poner de manifiesto que es ilegítimo derivar "cosas invisibles" de las "cosas visibles" — suponiendo que tales "cosas visibles" sean cognoscibles. Así, por ejemplo, Enesidemo arguye (contra los "dogmáticos") que explican *obscurium per obscurius*, "lo oscuro por lo más oscuro", al pretender encontrar cosas oscuras (las causas) por cosas igualmente, si no más, oscuras (las apariencias).

Exposición de tropos por Sexto el Empírico en *Hyp. pyrr.*, I y *Adv. math.*, IX. — Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO, y especialmente Eugen Pappenheim, *Die Tropen der griechischen Skeptiker*, 1855. — Emile Bréhier, "Pour l'histoire du scepticisme antique: les tropes d'Énésidème contre la logique inductive", *Revue des Études anciennes*, XX (1918), 69-76, reimp. en *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 185-92.

TSCHIRNHAUSEN (Tschirnhaus) EHRENFRIED WALTER (Conde de) (1651-1708), nac. en el Castillo de Kiesslingswalde (Obserlausitz), elaboró una teoría del conocimiento y una metodología en estrecho contacto con las doctrinas de Leibniz, Spinoza y Huygens. Tschirnhausen se proponía sobre todo descubrir un método de invención que condujera a un conocimiento real y no meramente formal. Este conocimiento real es el propio de las ciencias en tanto que diferentes partes de la "filosofía real", a diferencia de la "filosofía verbal" en la cual no se nos dan sino proposiciones sobre proposiciones. De ahí la tendencia de Tschirnhausen al empirismo, pero a un empirismo no meramente natural-descriptivo, pues su fundamentación última requiere, a su entender, la evidencia de varios "hechos fundamentales" que solamente nos son dados en la experiencia interna. A la vez, Tschirnhausen, ya sea por influencia de Spinoza o bien por propia convicción, defendía el empleo de un método matemático-deductivo en virtud de la previa reducción de lo verdadero a lo conceptualmente inteligible. En rigor, la conceptuación misma del objeto, siempre que sea completa, era para Tschirnhausen el objeto mismo o, si se quiere, el conjunto de sus condiciones. Una especie de "materialismo conceptual-matemático" se unía de este modo en dicho pensador a un empirismo de carácter "genético", anticipando con ello algunos de los problemas con que se enfrentó Kant durante la llamada fase "pre-crítica".

Obra principal: *Medicina mentis sive Tentamen genuinae logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incógnitas veritates*, 3 partes, 1657; editio nova: *Medicina mentis sive Artis inveniendi praecepta generalia*, 2 partes, 1695, ed. nova, 1733. — Véase H. Weissenborn, *Lebensbeschreibung des E. W. von Tschirnhausen*, 1866. — Johannes Verweyen, *E. W. von Tschirnhausen als Philosoph*, 1906.

TUBINGA (ESCUELA DE). Véase BAUR (FERDINAND CHRISTIAN); HEGELIANISMO.

TURRÓ (RAMÓN) (1854-1926), nació en Malgrat (Barcelona) y se distinguió por sus estudios de microbiología, inmunidad e higiene en el Laboratorio Municipal de Barcelona. Turró desarrolló sus meditaciones filosóficas en estrecha relación con sus investigaciones biológicas. Esto se confirma sobre todo en su teoría del conocimiento, que basa el conocer últimamente en un "fenómeno primordial": el hambre. La especificidad de las sensaciones tróficas muestra, según Turró, no que todo acto de conocimiento sea reducible a ellas, sino que ellas son el estrato básico o condición *sine qua non* del conocimiento. Pues el hambre no es una "impulsión amorfa", sino "una suma de tendencias electivas". Al necesitar algo *diferenciado*, la sensación trófica efectúa un acto de elección; el hambre siente algo, pero, además, siente —conoce— el elemento con el cual ha de satisfacerse. Las impresiones sensoriales, que permiten reconocer las propiedades nutrimenticias, son distintas de las imágenes sensoriales, que reconocen los objetos. Pero su distinción es meramente lógica y no real. Si la sensación y la representación son diferentes, ello no impide que la primera sea condición de la segunda. Por eso la cosa que nutre, al ser percibida como cosa exterior, no es ya, dice Turró, "como lo fue en un momento más oscuro de la intelección, una cosa que ingresa y determina un efecto benéfico, sino lo que ha de ingresar para producirlo; ya no es lo que extingue el hambre, sino lo que ha de extinguirla" *La base trófica*, etc., pág. 107; *La fam.*, t. II, cap. IX, pág. 159). Así, la representación varía efectivamente con la cosa representada, y el primer subjetivismo de la teoría trófica puede convertirse en un objetivismo. Podemos decir inclusive que la gnoseología de Turró pretende corre-

gir, mediante un declarado empirismo, el subjetivismo idealista de la epistemología kantiana. De ahí que la doctrina trófica de Turró sea, en cierto modo, una de las interpretaciones naturalistas del kantismo, si bien de un naturalismo que no excluye el idealismo ético, sino sólo las formas subjetivistas, arbitrarias y "mal fundadas" del idealismo trascendental.

Obras principales: *Els origens del coneixement: la fam*, 1912 (publicada en alemán en 1911; en francés, 1912; en castellano: *Orígenes del conocimiento*, 1914). — "La méthode objective", *Revue philosophique*, LXXXII (1916), 297-315, 463-88. — *La base trófica de la inteligencia*, 1918. — *Filosofía crítica* (trad. Gabriel Miró, 1920). — *La disciplina mental*, 1924 (Discurso en el IX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias). — *Diàlegs sobre filosofia de l'estètica i de la ciencia*, 1925 (trad. esp.: *Tres diálogos sobre filosofía de la estética y de la ciencia*, 1951, con prólogo de Juan Cuatrecasas). — Entre las obras biológicas y médicas de Turró mencionamos: *La circulation du sang*, 1883. — *Los fermentos defensivos en la inmunidad natural y adquirida*, 1916 (en colaboración con A. Pi y Sunyer). — Una introducción a la filosofía escrita según el espíritu de la filosofía de Turró es: *Servidumbre y grandeza de la filosofía*, 1949, por R. Llorens y Jordana. — Sobre Turró véase: A. Guy, "L'intuition trophique selon R. Turró", *VII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française* (Grenoble, 13-16-VII-1954), *Actes*, págs. 119-24.

TWARDOWSKI (KAZIMIERZ) (1866-1938), nació en Viena, en cuya Universidad cursó sus estudios. De 1895 a 1898 fue "profesor extraordinario" y de 1898 a 1930 profesor titular en la Universidad de Lwów (Lemberg). Twardowski fundó e inspiró una "Escuela de Lwów" o "Escuela de Lemberg" cuyos trabajos fueron afines a los realizados por la escuela de Brentano, de quien Twardowski fue discípulo, y ulteriormente por la fenomenología y el empirismo lógico. La descripción de los fenómenos psíquicos, la distinción entre acto y contenido, la constitución descriptiva y fenomenológica del objeto y aun la misma idea de la intencionalidad son colocados por Twardowski en el centro de la investigación filosófica. Ésta comprende asimismo, por un lado, un análisis del concepto formal de verdad como distinto del material, y por el otro lado un concepto formal de verdad en tanto que reducible al concepto material, siempre que por 'material' se entienda el contenido de los actos, es decir, la determinación de las variables incluidas en las funciones que los actos representan. Lo característico del trabajo de Twardowski y de su escuela fue un esfuerzo constante para precisar los conceptos y para analizar los modos de conceptuación. Algunas de las inspiraciones de Twardowski y su escuela influyeron mucho sobre los trabajos del llamado Círculo de Varsovia, el cual se constituyó casi enteramente con discípulos de Twardowski, hasta el punto de que el Círculo de Varsovia puede considerarse como una prolongación, y a veces fusión, con la escuela de Lwów.

Obras: *Idee und Perzeption. Eine erkenntnistheoretische Studie aus Descartes*, 1892. — *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*, 1894 *(Para la teoría del contenido y objeto de la representación)*. — *Psychologja wobec filozofji i fizjologji*, 1897 *(La psicología frente a la filosofía y a la fisiología)*. — *Wyobrażenia i pojęcia*. 1898 *(Representaciones y conceptos)*. — *O tak zwanych prawdach względnych*, 1900 *(Sobre las llamadas verdades relativas)*. — *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki*, 1901 *(Conceptos fundamentales de didáctica y lógica)*. — *O filoz. średniowiecnej*, 1910 *(Sobre la filosofía y la lógica medievales)*. — *O metodzie psychologja*, 1910 *(Sobre el método de la psicología*. — *O czynnościach i wytworach*, 1911 *(Sobre actos y productos)*. — *Artykuly i rozprawy filoz.*, 1927 *(Artículos y disertaciones filosóficas)*. — Véase W. Witwicki, "Kazimierz Twardowski", *Przgl. Fil.* (1920). — Twardowski fundó en 1911 la revista trimestral *Ruch Filozoficzny (El movimiento filosófico)*, que se publicó en Lwów hasta 1939 y quedó suspendida hasta su reiniciación en 1948, en Torun (Thorn) bajo la dirección de T. Czezowski.

TWESTEN (AUGUST DETLEV) (1789-1876) nació en Glückstadt (Schleswig-Holstein) y estudió en Kiel (1808-1809) con Reinhold y en Berlín (1810-1811), con Fichte y Schleiermacher, el cual lo llevó a los estudios de teología y filosofía de la religión y a quien sucedió en su cátedra de Berlín en 1835.

Twesten partió de Schleiermacher para desarrollar una filosofía de la religión en la cual, a diferencia de su maestro, el "sentimiento" desempeñaba un papel menos importante que la "lógica". Según Twesten, la "lógica" es la ciencia fundamental de todo conocimiento. Twesten entiende por "lógica" no solamente lo que entendían por ella muchos filósofos alemanes de su época —una "doctrina del pensar"—, sino algo más "amplio": una doctrina de la génesis de los pensamientos. Por eso la "lógica" incluye de algún modo la "historia". Las ideas de Twesten sobre la "lógica" respondían a su creencia de que hay un paralelismo entre el proceso lógico y el proceso "real" de la evolución del pensamiento. Twesten difería asimismo de Schleiermacher por el modo de concebir la relación entre creencia religiosa, teología y filosofía. Según Twesten, hay una influencia de cada una de ellas sobre las demás y no una subordinación completa de unas a otra. La filosofía ejerce influencia sobre las creencias religiosas; sin filosofía no hay teología posible; finalmente, las creencias religiosas determinan en parte el tipo de pensamiento filosófico,

Twesten se ocupó asimismo de cuestiones pedagógicas, siguiendo en gran parte a Pestalozzi (VÉASE).

Obras: *Logik, insbesondere die Analytik*, 1825 *(Lógica, especialmente la Analítica)*. — *Voslesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2 vols., 1826-1837, 4ª ed., 1878 (I. *Prinzipienlehre*. II. *Gotteslehre*) *(Lecciones sobre la dogmática de la iglesia evangélico-luterana*. I. *Teoría de los principios. II. Teología)*. — *Grundriss der analytischen Logik*, 1834. — *Matthias Flacius Illyricus*, 1844.

Véase Georg Henrici, *A. T. nach Tagebüchern und Briefen*, 1889.

TYCHISMO. Véase TIQUISMO.

U

U. En las exposiciones clásicas de la doctrina modal suelen simbolizarse las proposiciones modales con *modus* negativo y *dictum* negativo (V. MODALIDAD) por medio de la letra 'U' (y a veces también por medio de la letra 'O'). 'U' representa, pues, proposiciones del tipo: Es posible que no *p,* donde *'p'* simboliza un enunciado declarativo.

UBI, UBICUIDAD. El adverbio latino *ubi (* = "donde") traduce el adverbio griego ποῦ que Aristóteles usó para denominar una de las categorías (véase CATEGORÍA) o predicamentos. Se usa con frecuencia el nombre 'lugar' para referirse al ποῦ aristotélico, y así lo hemos hecho en el artículo antes referido, pero sería más propio usar el adjetivo 'donde', ya que la categoría en cuestión consiste en determinar primariamente "dónde" se halla aquello de que se habla, el sujeto de la correspondiente predicación.

En el artículo LUGAR hemos tratado del significado de lo que Aristóteles llamó τόπος esto es, de lo que a veces se llama "la teoría aristotélica del espacio" (véase ESPACIO). Aquí trataremos del significado del *ubi* especialmente en la filosofía escolástica, pero tendremos en cuenta asimismo los conceptos de *locus (* = 'lugar") y *situs* (= posición" o "situación") en cuanto se hallan estrechamente relacionados con el *ubi*.

Se define *ubi* en general como "la presencia [de algo] en el lugar". Siendo el lugar *(locus)* "el límite, o término, del cuerpo continente (o circundante)", el *ubi* será entonces la presencia del cuerpo en semejante "término" o "límite". El *situs* es la categoría (v.) que Aristóteles llama κεῖσθαι y que hemos traducido por "situación" o "postura"; es, por decirlo así, el "como está situado el cuerpo" (sentado, de pie) y se define "la disposición de las partes del cuerpo en el lugar", "el orden de las partes en el lugar", y, más exactamente, como "el accidente que dispone las partes del cuerpo en el lugar" *(accidens disponens partes corporis in loco).* Ha habido entre los escolásticos muchas discusiones sobre la significación del situs en cuanto "disposición" o *positio.* Así, por ejemplo, Duns Escoto mantiene que hay una disposición de las partes del cuerpo que es el orden de tales partes en el todo, y una disposición de las partes del cuerpo que es el orden de tales partes en el todo y en el lugar. La primera disposición es un "hallarse dispuesto" inseparable de la cantidad. La segunda disposición es un "hallarse dispuesto" separado de la cantidad. En cambio, Guillermo de Occam mantiene que el orden de las partes en el todo supone un orden de las partes en el lugar; lo contrario sería "multiplicar los entes más de lo necesario", por lo menos en cuanto que se multiplicaría innecesariamente el orden de las partes sin saberse, por lo demás, qué partes tendrían en cada caso prioridad sobre otras.

En todo caso, es común considerar que *situs y ubi* son dos maneras del *locus.* Ahora bien, según muchos autores, especialmente los de tendencia tomista, el *ubi,* trascendentalmente hablando, puede ser circunscriptivo y no circunscriptivo. Se entiende el *ubi* no circunscriptivo como un estar en el lugar según un modo no extenso, o inextenso. El *ubi* circunscriptivo es el *ubi* propiamente predicamental, y no puede subdividirse formalmente en otros modos de *ubi,* ya que la única diferencia que hay entre dos o más *ubi* en sentido predicamental es una diferencia material o individual. El *ubi* predicamental puede ser definido como "la presencia [de un cuerpo] en el lugar circunscriptivamente", y también como "la circunscripción pasiva del cuerpo mediante la circunscripción activa procedente del lugar". El *ubi se* distingue realmente del si*tus* en cuanto que el segundo puede no cambiar mientras que puede cambiar el primero, y viceversa.

Con respecto a la noción de ubicuidad, su significado procede del significado de *ubi* como "presencia". En efecto, se define la ubicuidad como la "omnipresencia" en el sentido de la presencia en todos los *ubi o* en todos los entes que tienen un *ubi.* Como se dice que Dios es omnipresente y ello parece llevar a la idea de que está "localmente" en todas partes, se ha distinguido entre una ubicuidad circunscriptiva (Cfr. *supra) y* una ubicuidad no circunscriptiva. La primera es la ubicuidad "local" o "según el *locus;* la segunda es una ubicuidad "total" o según el *totum.* La presencia no circunscriptiva es la propia de los espíritus, y consiste en "operar" en el lugar más bien que en el estar (espacialmente) en el lugar. Se han admitido, además, varios modos de ubicuidad no circunscriptiva. Una de ellas es "definitiva"; ésta puede ser la del alma en el cuerpo (en cuyo caso es, además, "informativa") o la de los espíritus puros. En cuanto a la omnipresencia de Dios, tendrá que ser no definitiva y, además, "repletiva" ("rellenativa").

UCRONÍA es literalmente lo que no tiene tiempo, lo que no está alojado en el tiempo, y, en particular, en el tiempo histórico, pasado o futuro. La ucronía equivale en este sentido, desde el punto de vista histórico, a la utopía, a lo que no está "en ninguna parte". Para Renouvier, 'ucronía' designa un tipo de consideración histórico-filosófica relativa a un pasado supuesto, no totalmente inventado, sino desviado de su curso efectivo por algunos acontecimientos no transcurridos, pero que "hubieran podido acontecer". La ucronía es, por lo tanto, "lo que hubiera pasado si..." y supone la posibilidad de un cambio radical de la historia por la

más ligera desviación de su curso conocido en un momento determinado. Así, el propio Renouvier ha tratado desde el punto de vista "ucrónico" la historia de Europa y del Cercano Oriente, en el caso de que el cristianismo, por una serie de disposiciones romanas, no hubiera podido penetrar en Occidente, quedándose confinado en Oriente y siguiendo allí su evolución interna. La crítica del cristianismo orientalizado supone en su obra un elogio de la moral de Occidente, tal como queda prefigurada en la Antigüedad pagana, principalmente en el estoicismo, y tal como supone que se desarrolló en una zona territorial no sometida a la influencia de la teocracia. En la *Ucronía* se opone "la ley moral, fundamento de la ley civil" a la antimoral o a la ultramoral propias del Oriente, que supone teocratizado o tiranizado.

Véase Charles Renouvier, *Uchronie. L'Utopie dans l'Histoire,* 1876 (trad, esp.: *Ucronía. La Utopía en la Historia,* 1944).

UEBERWEG (FRIEDRICH) (1826-1871) nació en Leichlingen (Solingen). Estudió en Göttinga (con Lotze), en Berlín (con Trendelenburg y Beneke) y en Halle. De 1852 a 1862 fue "docente" en Bonn; de 1862 a 1868 "profesor extraordinario" y desde 1868 profesor titular en König-sberg. Influido primeramente por Beneke, se deben a Ueberweg dos importantes contribuciones. En primer lugar, su exposición de la historia de la filosofía, que ha sido refundida y ampliada luego por diversos autores (Rudolf Reicke, Max Heinze, Karl Praechter, Matthias Baumgartner, B. Geyer, Konstantin T. Oesterreich, M. Frischeisen-Köhler, Willy Moog) y de la cual se está preparando una nueva edición en 8 vols. (Véase bibliografía de FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA].) Esta "Historia" se ha convertido en el tratado clásico de esta disciplina. En segundo término, su exposición de la lógica, mantenida en la tradición aristotélica e influida por Beneke y Trendelenburg. Pero Ueberweg se aparta tanto de la lógica puramente formal como de la lógica metafísica y sostiene que el pensar no es algo independiente del ser ni idéntico a él, sino una forma que reproduce el ser, que corresponde a él. En su última época, Ueberweg se inclinó, influido sobre todo por Czolbe, a una concepción sensualista.

Obras: *De elementis animae mundi Platonicae,* 1852 (Dis.). — *Die Entwicklung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher,* 1853 *(El desarrollo de la conciencia por la obra del maestro y del educador).* — *System der Logik,* 1857, 5ª ed., 1882, ed. J. B. Meyer. — *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischen Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben,* 1861 *(Investigaciones sobre la autenticidad y cronología de los escritos platónicos, y sobre los momentos principales de la vida de Platón).* — *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 1863-1868 (sucesivas ediciones reelaboradas por varios autores, mencionados en el texto del artículo; la última edición está indicada en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). — Véase F. A. Lange, *F. Ueberweg,* 1871. — Moritz Brasch, "F. Ueberweg, sein Leben, seine Schriften und seine philosophische Bedeutung", en Ueberwerg, *Gesammelte philosophischkritische Abhandlungen,* 1889, ed. M. Brasch.

ULRICI (HERMANN) (1806-1884) nació en Pförten (Lausacia Inferior), estudió en Halle y en Berlin, y fue desde 1834 "profesor extraordinario" en la Universidad de Halle. En 1847 se encargó de la dirección de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* fundada por Immanuel Hermann Fichte en 1837 con el nombre de *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie.*

Como I. H. Fichte (el hijo de J. G. Fichte) y Christian Hermann Weise (VÉANSE), Ulrici fue uno de los defensores de la corriente llamada "teísmo especulativo". En oposición a Hegel —tanto a su dialéctica como a lo que consideraba su orientación panteísta— Ulrici parte de lo que llama "la experiencia", la cual entiende en un sentido muy amplio, pues incluye, y aun destaca, la "experiencia" de los fenómenos "metapsí-quicos", y afirma que esta experiencia es elaborada por medio del pensamiento, el cual opera una diferenciación o, mejor dicho, una serie de diferenciaciones — diferencia entre sujeto y objeto, entre objetos entre sí. El pensamiento diferencia y determina la experiencia por medio de dos leyes: la ley de identidad y la de no contradicción, por un lado, y la ley de causalidad, por otro. Organizada mediante estas leyes, la experiencia es, además, elaborada mediante una serie de categorías. Estas se dividen en categorías primarias y categorías derivadas. La categoría primaria suprema es la de "lo pensable", y a ellas siguen categorías como las de ser, unidad, diferenciación, etc. Las categorías derivadas son categorías como las del concepto y el juicio. Aunque tanto las leyes del pensar como las categorías son *a priori,* ello no quiere decir que engendren la experiencia, pues ésta permanece siempre como una realidad de hecho.

Desde el punto de vista metafísico la realidad se halla, según Ulrici, formada y determinada por una fuerza a la vez primaria y suprema de carácter divino; es una fuerza espiritual y autoconsciente. Esta fuerza ha creado el mundo de acuerdo con ciertos fines y mantiene el mundo dentro de sí misma. Con ello Ulrici piensa que puede evitar el panteísmo, pero al mismo tiempo una concepción de Dios excesivamente "trascendente" a la realidad creada.

Obras principales: *Charakteristik der antiken Historiographie,* 1833 (*Característica de la historiografía antigua).* — *Geschichte der hellenistischen Dichtkunst,* 2 vols., 1835 (*Historia de la poesía helenística*). — *Über Shakespeare dramatische Kunst,* 1839. — *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie,* 1841 (*Sobre el principio y el método de la filosofía hegeliana).* — *Das Grundprinzip der Philosophie,* 2 vols., 1845-1846 (*El principio fundamental de la filosofía*). *System der Logik,* 1852. — *Glauben und Wissen. Spekulation und exakte Wissenschaft. Zur Versöhnung des Zwiespalts zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftliche Empirie,* 1858 (*Fe y saber. Para la conciliación del cisma entre religión, filosofía y empirie científico-natural).* — *Kompendium der Logik,* 1860, 2ª ed., 1872. — *Gott und die Natur,* 1862, 3ª ed., 1875. — *Historische Beiträge zur Philosophie,* 1864 (*Contribuciones históricas a la filosofía).* — *Gott und der Mensch. Grundzüge einer Psychologie des Menschen,* 2 vols., 1866-1873 (I. *Leib und Seele*; II. *Grundzüge der praktischen Philosophie*) (*Dios y el hombre. Rasgos fundamentales de una psicología del hombre* [I. *Cuerpo y alma.* II. *Rasgos fundamentales de la filosofía práctica*]). — *Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Ästhetik,* 1877 (*Ensayos para la historia del arte como estética aplicada*). — *Der sogenannte Spiritismus; eine wissenschaftliche Frage,* 1879 (*El llamado espiritismo. Una cuestión científica*).

Véase Ernst Melzer, *Erkenntnistheoretische Erörterungen über die Système von U. und Günther,* 1886. — J. E. Schweicker, *Ulricis Gotteslehre,* 1905 (Dis.). — Erich Bammel, *H. Ulricis Anschauung von der Religion,* 1927 (Dis.).

ULRICO DE ESTRASBURGO [Ulrich Engelbrecht, Ulricus Engelbcrti] (t 1277), de la Orden de los Predicadores, fue discípulo de Alberto el Grande y profesó durante algunos años en el Convento dominicano de Estrasburgo. Inspirándose en su maestro, muy influido por tendencias neoplatónicas y agustinianas, Ulrico de Estrasburgo concibió la teología como la ciencia encargada de entender, en la medida de lo posible, las verdades de la fe. El primer principio de la teología es la afirmación de que Dios es la verdad suprema y la causa de todas las verdades. Esta afirmación es evidente y no necesita demostración. Pero si Dios es la verdad suprema y la causa de todas las verdades, todo lo que Dios enseña es verdadero, y así son verdaderas las Escrituras. Estos principios o reglas *(regulae)* permiten, según Ulrico, probar las verdades de la fe, que se convierten en objeto de la teología.

Ulrico de Estrasburgo elaboró la doctrina de la jerarquía de las formas, paralela a la doctrina de la iluminación (VÉASE) divina, la cual ilumina tanto el intelecto como los seres creados por Dios. Según Ulrico, Dios creó ante todo el ser como Forma. Esta Forma se distingue de Dios porque no es, como Dios, un puro ser, sino que está mezclada de alguna manera con el no ser. Esta Forma primera o Inteligencia es el principio de todas las demás formas, las cuales están penetradas de la luz divina — luz que se difunde por todo lo creado, ya que no hay nada de lo cual pueda decirse que "es" sin recibir de algún modo la luz de Dios.

Se deben a Ulrico de Estrasburgo comentarios (perdidos) a los *Meteoros* y al *De anima* de Aristóteles, así como a las *Sentencias.* La obra principal de Ulrico es la *Summa de bono,* que quedó incompleta (de los 7 libros que debía contener sólo fueron terminados los libros I a V y parte del libro VI). Edición de partes de la *Summa:* Jeanne Daguillon, *Ulrich de Strasbourg. La "Summa de bono". I. Introduction et édition critique,* 1930 [Bibliothèque thomiste, 12] [otras partes, publicadas por el mismo autor, en *La Vie spirituelle* (1926). — M. Grabmann, "Des Ulrich Engelberti von Strassburg, O. P. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte", en *Sitzungsberichte der bay. Ak. der Wissenschaften,* 1926 [parte del libro II de la *Summa,* que lleva el título *De pulchro*]. — Véase también G. Théry, "Originalité du plan de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg", *Revue Thomiste,* XXVII (1922), 376-97.

Véase Martin Grabmann, "Studien über Ulrich von Strassburg", en su libro *Mittelalterliches Geistesleben,* vol. I, 1926, págs. 147-221. — A. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas Aquinas,* 1928 [Beiträge zur Theologie, 13]. — H. Weisweiler, "Eine neue Überlieferung der *Summa de Bono* Ulrichs von Strassburg", *Zeitschrift für katholische Theologie,* LIX (1935), 442-6. — A. Fries, "Die Abhandlung De anima des Ulrich Elgelberti, O. P.", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* XVII (1950), 328-31. — Íd., íd., "Johannes von Freiburg, Schüler Ulrichs von Strassburg", *ibid.,* XVIII (1951), 332-40. — L. Thomas, "Ulrich of Strassbourg: His Doctrine of the Divine Ideas", *The Modern Schoolman,* XXVIII (1952-1953), 21-32.

ULTRAMONTANISMO. Véase TRADICIONALISMO.

UMBRAL (UMBRAL DIFERENCIAL) . Véase WEBER-FECHNER (LEY DE).

UNAMUNO (MIGUEL DE) (1864-1936) nació en Bilbao. Limitándonos a los datos académicos, mencionaremos sólo que estudió en el "Instituto Vizcaíno" de Bilbao (1875-1880) y en la Universidad de Madrid (1880-1884). En 1891 tomó posesión de la cátedra de griego en Salamanca, a la que se acumuló luego la de filología comparada de latín y castellano. Fue profesor (y rector) en Salamanca hasta su jubilación, en 1934, cuando fue nombrado "Rector perpetuo", con excepción de los años pasados en el destierro (1924-1930), en Fuerteventura, París y Hendaya.

La vida y el pensamiento de Unamuno, íntimamente enlazados con las circunstancias españolas y con la gran lucha sostenida desde fines del siglo pasado entre los europeizantes y los hispanizantes, lucha resuelta por Unamuno con su tesis de la hispanización de Europa, pueden comprenderse en función de las intuiciones centrales de su filosofía, consistente en una meditación sobre tres temas fundamentales: la doctrina del hombre de carne y hueso, la doctrina de la inmortalidad y la doctrina del Verbo. La primera, que es acaso su problema capital y el fundamento de todo su pensamiento, es expuesta por Unamuno al hilo de una polémica contra el hombre abstracto, contra el hombre tal como ha sido concebido por los filósofos en la medida en que hacían filosofía en vez de vivirla. El hombre, que es objeto y sujeto de la filosofía, no puede ser, según Unamuno, ningún "ser pensante"; por el contrario, siguiendo una tradición que se remonta a San Pablo y que cuenta entre sus mantenedores a Tertuliano, San Agustín, Pascal, Rousseau y Kierkegaard, Unamuno concibe el hombre como un ser de carne y hueso, como una realidad verdaderamente existente, como "un principio de unidad y un principio de continuidad". La proximidad de Unamuno al existencialismo, subrayada ya en diversas ocasiones, no impide ciertamente que su intuición y sentimiento del hombre sean, en el fondo, de una radicalidad mucho mayor que la expresada en cualquier filosofía existencial. En su lucha contra la filosofía profesional y contra el imperio de la lógica, en su decidida tendencia a lo concreto humano representado por el individuo y no por una vaga e inexistente "humanidad", Unamuno hace de la doctrina del hombre de carne y hueso el fundamento de una oposición al cientificismo racionalista, insuficiente para llenar la vida humana concreta y, por lo tanto, también impotente para confirmar o refutar lo que constituye el verdadero ser de este individuo real y actual proclamado en su filosofía: el hambre de supervivencia y el afán de inmortalidad. Toda demostración conducente a demostrar o a refutar estos sentimientos radicales es para Unamuno la expresión de una actitud asumida por los que "sólo tienen razón", por los que ven en el hombre un ente de razón y no un haz de contradicciones. Haz de contradicciones que se revela sobre todo cuando se advierte que el hombre no puede vivir tampoco sin la razón, la cual "ejerce represalias" y coloca al hombre en una inseguridad que es, a la vez, el fundamento

mismo de su vida. Pues si Unamuno ha combatido sobre todo al cientificismo y al racionalismo, ha sido porque ellos adquirían en cierto momento un aire de ilegítimo triunfo, un peso que hubiera en fin de cuentas aplastado al hombre. El cientificismo y el racionalismo son uno de los caminos que conducen al suicidio, la actitud adoptada por quienes, en su afán de teología, "esto es, de abogacía", o en su invencible odio antiteológico, no advierten en la contradicción el verdadero modo de pensar y de sentir del hombre existencial. El fundamento de la creencia en la inmortalidad no se encuentra en ninguna construcción silogística ni inducción científica: se encuentra simplemente en la esperanza. Pero la inmortalidad no consiste a su vez para Unamuno en una pálida y desteñida supervivencia de las almas. Vinculándose a la concepción católica, que anuncia la resurrección de los cuerpos, Unamuno espera y proclama "la inmortalidad de cuerpo y alma" y precisamente del propio cuerpo, del que se conoce y sufre en la vida cotidiana. No se trata, por lo tanto, de una justificación ética del paso del hombre sobre la tierra, sino simplemente de la esperanza de que la muerte no sea la definitiva aniquilación del cuerpo y del alma de cada cual. Esta esperanza, velada en la mayor parte de las concepciones filosóficas por nebulosas místicas y por sutiles sistemas, es rastreada por Unamuno en los numerosos ejemplos de la sed de inmortalidad, desde los mitos y las teorías del eterno retorno hasta el afán de gloria y, en última instancia, hasta la voz constante de una duda que se insinúa en el corazón del hombre cuando éste aparta como molesta la idea de una sobrevivencia. Demostración o refutación, confirmación o negación son sólo, por consiguiente, dos formas únicas de racionalismo suicida, a las cuales es ajena la esperanza, pues ésta representa simultáneamente, como Unamuno ha subrayado explícitamente, una duda y una convicción.

A los temas de la doctrina del hombre de carne y hueso y de la esperanza en la inmortalidad, con los cuales va implicada su idea de la agonía o lucha del cristianismo, agrega Unamuno su doctrina del Verbo, considerado como sangre del espíritu y flor de toda sabiduría. Unamuno niega la tesis goethiana que hace de la acción el principio de todo ser para llegar a la confirmación, sustentada ya en el comienzo del Evangelio de San Juan, según la cual el principio es el Verbo. Pero el Verbo tampoco es para Unamuno un logos abstracto o sin contenido; el Verbo es más bien para él la cualidad concreta y presente del gesto y del lenguaje humanos. De este Verbo, de esta visión de lo que las cosas son en la inmediata presencia de su perfil, deriva para Unamuno el fundamento y el término de toda filosofía. La filosofía, definida por Unamuno como el desarrollo de una lengua, queda, pues, relativizada, pero a la vez adquiere un carácter concreto absoluto. La identificación de la filosofía con la filología no es la identificación del pensamiento lógico con la estructura gramatical; es el hecho de que el Verbo, como expresión directa e inmediata del hombre de carne y hueso, sea el instrumento y el contenido de su propio pensamiento. Por eso Unamuno ve la filosofía española no en los textos de los escolásticos, sino en las obras de los místicos, en las grandes figuras de la literatura. La esencia del pensamiento español, y también, naturalmente, la esencia de su vida, son así, como las del senequismo, esta tendencia que subraya frente a la originalidad del análisis "la grandiosidad del acento y del tono". El problema de la verdad, problema fundamental de toda filosofía, es resuelto, pues, por Unamuno mediante esta articulación interna que liga al hombre concreto con su expresión verbal, mediante la concepción que ve en lo que el hombre dice al expresarse y en lo que dicen las cosas al ofrecerse al hombre la revelación de su verdad.

Obras: *En torno al casticismo*, 1895 y 1902 (recogido en *Ensayos*, I, 1916). — *Paz en la guerra*, 1897. — *De la enseñanza superior en España*, 1899. — *Tres ensayos*, 1900 (comprenden: *¡Adentro!, La Ideocracia* y *La fe*; recogidos en *Ensayos*, II, 1916). — *Amor y Pedagogía*, 1902. — *Paisajes*, 1902. — *De mi país. Descripciones, relatos y artículos de costumbres*, 1903. — *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada*, 1905, 2ª edición con un nuevo ensayo, 1914. — *Poesías*, 1907. — *Recuerdos de niñez y de mocedad*, 1908. — *Mi religión y otros ensayos*, 1910. — *Rosario de sonetos líricos*, 1911. — *Por tierras de Portugal y de España*, 1911. — *Soliloquios y conversaciones*, 1911. — *Contra esto y aquello*, 1912. — *El porvenir de España*, 1912 (cartas cruzadas entre Unamuno y Ganivet, publicadas en *El Defensor de Granada*, 1897). — *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 1913. — *El espejo de la muerte*, 1913. — *Niebla (Nivola)*, 1914. — *Ensayos*, tomos I, II, III, 1916; tomos IV, V, 1917; tomos VI, VII, 1918. — *Abel Sánchez (Una historia de pasión)*, 1917. — *El Cristo de Velázquez. Poema*, 1920. — *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, 1920. — *La tía Tula*, 1921. — *Andanzas y visiones españolas*, 1922. — *Rimas de dentro*, 1923. — *Teresa: rimas de un poeta desconocido*, 1923. — *Fedra. Ensayo dramático*, 1924. — *Todo un hombre* (Escenificación de la novela dramática titulada: *Nada menos que todo un hombre*), 1925. — *De Fuerteventura a París. Diario íntimo de confinamiento y destierro vertido en sonetos*, 1925. — *Cómo se hace una novela*, 1927 (la traducción francesa apareció anteriormente, 1926). — *Romancero del destierro*, 1928. — *Dos artículos y dos discursos*, 1930). — *La agonía del cristianismo*, 1931 (trad. francesa aparecida en 1925). — *El otro. Misterio en tres jornadas y un epílogo*, 1932. — *San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*, 1933. — *El hermano Juan o el mundo es teatro*, 1934. — Recopilaciones póstumas: *La ciudad de Henoc. Comentario 1933*, 1941. — *Cuenca ibérica (Lenguaje y paisaje)*, 1943. — *La enormidad de España*, 1944. — *Paisajes del alma*, 1944. — *Cancionero; diario poético*, 1953, ed. F. de Onís. — Serie de artículos recogidos por M. García Blanco y publicados bajo el título *De esto y aquello*, I, 1950; II, 1951; III, 1953; IV, 1954. — *En el destierro (Recuerdos y esperanzas)*, 1957, ed. M. García Blanco [45 artículos]. — *Inquietudes y meditaciones*, 1957, ed. M. García Blanco. — *Cincuenta poesías inéditas (1899-1927)*, 1958, ed. M. García Blanco. *Mi vida y otros recuerdos personales*, 2 vols. (I: 1889-1916; II, 1917-1936), 1959, ed. M. García Blanco. — *Cuentos*, 2 vols., 1961, ed. Eleanor Krane Paucker.

Edición de *Obras completas*, 14 vols., ed. M. García Blanco, desde 1951. — *Epistolario entre Unamuno y Maragall*, 1951 (con escritos complementarios de ambos autores). — *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno*, publicados desde 1948 bajo

la dirección de M. García Blanco: I (1948); II (1951); III (1952); IV (1953); V (1954); VI (1955); VII (1958); IX (1960).

Escritos sobre la vida, la obra y el pensamiento de Unamuno: M. Romera Navarro, *Miguel de Unamuno, novelista, poeta, ensayista,* 1928. C. González Ruano, *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno,* 1930. — J. Kessel, *Die Grundstimmung in Miguel de Unamunos Lebensphilosophie,* 1937 (Dis.). — Arthur Wills, *España y Unamuno,* 1938. — Julián Marías, *Miguel de Unamuno,* 1943. — Miguel Oromí, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad,* 1943. — José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía,* 1944, 2ª ed., 1957. Trad. inglesa, con revisiones del autor: *Unamuno: A Philosophy of Tragedy,* 1962. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y ssu temas,* t. I, 1947. — Nemesio González Caminero, S. J., *Unamuno,* t. I, *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa,* 1948. — Julián Marías, *La filosofía española actual, Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri,* 1948. — Agustín Esclasans, *Miguel de Unamuno,* 1948. — Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno,* 1949 (incluye correspondencia de Unamuno). — A. Sánchez Barbudo, "La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897", *The Hispanic Review, XVIII* (1950), 218-43. — Íd., íd., "El misterio de la personalidad de Unamuno", *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* VII, 1 (Julio-Septiembre, 1952), 202-54. — Íd., íd., "Los últimos años de Unamuno. 'San Manuel Bueno' y el Vicario saboyano de Rousseau", *The Hispanic Review,* XIX (1951), 281-322; todos recogidos en el libro del mismo autor: *Estudios sobre Unamuno y Machado,* 1959. — A. Benito y Durán, *Introducción al estudio del pensamiento filosófico de Unamuno,* 1953. — M. Ramis Alonso, *Don Miguel de Unamuno. Crisis y crítica,* 1953. — S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno,* 1953. — C. Clavería, *Temas de Unamuno,* 1953. — Carlos Blanco Aguinaga, *Unamuno, teórico del lenguaje,* 1954. — Íd., íd., *El Unamuno contemplativo,* 1959. — Manuel García Blanco, *D. Miguel de Unamuno y sus poesías,* 1954. — F. Meyer, *L'ontologie de M. de Unamuno,* 1955 (trad. esp.: *La ontología de Unamuno,* 1962). — C. Calvetti, *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno,* 1955. — René-Maril Albères, *Unamuno,* 1957 [Classiques du XXe siècle, 27]. — Bernardo Villarrazo, *Miguel de Unamuno. Glosa de una vida,* 1959. — Luis S. Granjel, *Retrato de Unamuno,* 1958. — Armando F. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno,* 1960. — F. de Onís, A. Castro, Jean Cassou *et al.,* "Homenaje a Don Miguel de Unamuno", en número especial de *La Torre,* Año IX (1961), 13-638 [bibliografía por F. de Onís, págs. 601-36]. — Theo G. Sinnige, *Miguel de Unamuno,* 1962 [Ontmoetingen, 39]. — Jesús-Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa,* 1962. — José Huertas-Jourda, *The Existentialism of M. de Unamuno,* 1963 [University of Florida Monographs. Humanities, 13]. — Ezequiel de Olaso, *Los nombres de Unamuno,* 1963. — Margaret Thomas Rudd, *The Lone Heretic: A Biography of M. de Unamuno y Jugo,* 1963. — Iris M. Zavala, *Unamuno y su teatro de conciencia,* 1963.—Alain Guy, *Miguel de Unamuno,* 1964.

UNICIDAD, ÚNICO. Algo se llama "único" cuando es numéricamente uno. En este sentido todo ser singular, sea o no individual, es único. Algo se llama también "único" cuando no existe otro exactamente igual en su clase. En este sentido todo individuo es único. Algo se llama asimismo "único" cuando es el solo miembro (real o posible) de su clase. En este sentido se ha dicho que los espíritus puros (los ángeles) son únicos; como escribe Santo Tomás, "es imposible que dos ángeles pertenezcan a la misma especie, como sería imposible decir que hay diversas blancuras separadas, o diversas humanidades, ya que las blancuras no son varias excepto en cuanto se hallan en varias substancias" *(S. theol.,* I, q. L, a 4). Algo se dice también "único" cuando no está en ningún género y cuando no sólo no hay ningún otro igual, mas no puede por principio haber otro igual. En este sentido se dice que Dios es único; Santo Tomás indica, en efecto, que Dios no puede estar contenido en ningún género — razón por la cual, agrega, no puede ser definido (ya que toda definición se halla formada por *el* género y las diferencias) y no puede ser demostrado excepto por medio de un efecto (ya que el principio de la demostración es la definición de aquello de lo cual está hecha la demostración) *(Cont.* Gent., I, 25, 1-8, especialmente 7-8). Del ser, considerado como "el acto de existir", se puede decir asimismo que es único; y, en rigor, Santo Tomás *(loc. cit.)* usa la demostración aristotélica de que el ser no puede ser un género para probar que Dios es único.

Los diferentes modos de entender la unicidad a que nos hemos referido se fundan en lo que podríamos llamar diversos grados de unicidad desde la meramente numérica de los entes singulares hasta la absoluta de Dios. Se puede plantear el problema de cómo se religan estas diversas formas de unicidad y de si hay o no lo que podría llamarse "la analogía de la unicidad". Se puede plantear asimismo el problema de si, admitida semejante analogía, hay algún "análogo principal". Y si se acepta que lo hay, puede entonces responderse o que el análogo principal es Dios, como modelo supremo de cualquier forma de unicidad, o que es la unicidad puramente singular que por extensión da lugar a diversas formas de unicidad.

Algunos de los problemas que se plantean respecto a la noción aquí tratada están relacionados con las cuestiones que se refieren a la unidad y a lo Uno, a que nos referimos en otro artículo (véase UNO [Lo]).

El tema de "lo único" o, mejor dicho, de "el único" *(der Einzige)* ha sido desarrollado con gran insistencia, y no poca exaltación, por Max Stirner (VÉASE). Según este autor, "yo" soy siempre y radicalmente único, pues todo lo que me une a otros, o todo lo que tengo en común con otros, es sólo relativo respecto al carácter absoluto de "mi" unicidad. "Mi" ser único es, pues, semejante, si no idéntico, a lo que se estima como el ser absolutamente único de Dios. Stirner parece admitir que la unicidad no es el resultado de destacar máximamente la ausencia de relación, de tal suerte que la unicidad fuese máxima reducción de la relación, sino lo contrario: toda relación podría ser considerada como una reducción máxima de la unicidad. En suma, la unicidad no parece ser en Stirner ausencia de relación, sino que la relación es ausencia de unicidad.

ÚNICO (EL). Véase STIRNER (MAX); UNICIDAD, ÚNICO.

UNIDAD. Véase NÚMERO; UNO (LO UNO, UNIDAD).

UNIDAD DE FORMAS. Véase FORMA; TOMISMO.

UNIÓN. En cuanto acción y efecto de unir, relacionar, vincular, etc. La unión se entiende de varias maneras, dependiendo de los modos de unión —llamados a veces "modos de unidad"— y también de los elementos que se procede a unir.

Mencionaremos aquí varios modos de unión sin extendernos acerca de lo que caracteriza cada modo, en parte porque nos hemos referido ya a algunos de ellos en varios artículos de esta obra (por ejemplo, CÓPULA, MEZCLA, ORDEN, RELACIÓN, SUMA, TODO, VÍNCULO), y en parte porque en la mayor parte de los casos se entiende fácilmente, por su mero enunciado, el tipo de unión referido.

Por lo pronto, puede hablarse de dos tipos de unión que corresponden a dos tipos de unidad: la unión "lógica" y la unión "real". La unión lógica es la que tiene lugar cuando los elementos a unir no son "reales" o "físicos", sino "lógicos" — por los cuales se entiende los propiamente lógicos, y también los gramaticales y, en general, los llamados "elementos ideales". Tal sucede con la unión de sujeto y predicado mediante la cópula, la unión de miembros con clases y de clases con clases, de elementos en diversas relaciones, de entidades matemáticas, etc. La unión real es la que tiene lugar en objetos físicos o reales, pudiendo ser entonces unión de fenómenos por relación de causa a efecto, de substancia y accidente, etc., o bien unión de objetos por suma, agregado, yuxtaposición, etc.

A los dos tipos mencionados de unión puede agregarse lo que podría llamarse "unión gnoseológica", es decir, la unión, o los diversos tipos de unión, de sujeto cognoscente y objeto conocido o cognoscible, conciencia y realidad, alma y mundo, etc.

Cada uno de los tipos indicados de unión puede, además, manifestarse de diversos modos. Mencionamos como ejemplos la simple yuxtaposición, la mezcla (ya sea simple mezcla o bien fusión), la coordinación, la serie ordenada, la unión orgánica y la estructural.

En lo que toca a los elementos mismos unidos, puede hablarse, como antes se hizo, de elementos lógicos, reales y epistemológicos, pero más específicamente puede hablarse de distintos elementos como los siguientes: causa y efecto; accidente y substancia; substancias para formar una substancia compuesta o vínculo substancial, unión substancial de forma y de materia, unión de medios con fines, de pensamiento o voluntad con el objeto intencional, de partes con todos, de pedazos con todos, de elementos con conjuntos o estructuras, etc. En teología se usa la expresión unión hipostática' (véase HIPÓSTASIS) para referirse a la unión de dos naturalezas en una hipóstasis o personas (como la unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo en la persona del Hijo de Dios).

Advertimos que se habla asimismo de "unión mística" (véase MÍSTICA) y de "unión metafísica", esta última como un tipo de unión que trasciende todas las formas de unión mencionadas y que permite constituir una unidad "en sí misma".

Para otros tipos o modos de unión como modos de unidad, véase el artículo UNO (LO).

UNIVERSAL. Lo universal (τὸ καθόλον) se distingue en Aristóteles, en cuanto general, de lo individual (τὸ καθ' ἕκαστον). Lo universal se refiere a una totalidad plural de objetos, con lo cual lo universal se opone a lo particular. Los juicios universales son los juicios de cantidad en los cuales el concepto-sujeto comprende la cantidad de objetos-sujetos mentados (todos los S son P), mientras los particulares comprenden un número parcial plural de objetos-sujetos (algunos S son P) y los singulares se refieren de un modo total a un objeto singular (este S es P). Los juicios universales se definen en la lógica clásica como aquellos en que el sujeto es tomado en toda su extensión; sin embargo, el sujeto es tomado en toda su extensión en todos los casos, pues no se refiere a la clase de objetos mentados, sino a la misma cantidad en que es tomada esta clase (S; algunos S; este S, donde la extensión corresponde a cada una de estas formas en su integridad y no solamente a S). Los juicios universa* les pueden ser no sólo plurales y totales, sino adoptar la forma singular cuando, como dice Pfánder, "los conceptos-sujetos correspondientes no ponen directamente como objetos-sujetos una totalidad de objetos delimitados de uno u otro modo". Entonces se llaman más propiamente juicios genéricos singulares, pero su universalidad es patente por el hecho de que la singularidad del concepto-sujeto se refiere a un género o a una especie. Véase también GÉNERO.

El término "universal' se usa asimismo en teoría del conocimiento al hablarse de los "juicios universales y necesarios". Kant se refirió con frecuencia a la universalidad y necesidad de los juicios que forman parte de las ciencias naturales (especialmente de la física) e indicó que a menos de poder fundamentarse tal universalidad (y necesidad) se cae en el escepticismo y en el relativismo.

UNIVERSALES. Los universales, *universalia,* son llamados también *nociones genéricas, ideas* y *entidades abstractas.* Ejemplos de ellos son: *el hombre, el triángulo, 4* (el número cuatro). Los universales se contraponen, pues, a los *particulares,* o *entidades concretas.* El problema capital que presentan es el de su *status* ontológico. Se trata, en efecto, de determinar qué clase de entidades son los universales, es decir, cuál es su forma peculiar de "existencia". Aunque, por lo dicho, se trata primordialmente de una cuestión ontológica, ha tenido importantes implicaciones y ramificaciones en otras disciplinas: la lógica, la teoría del conocimiento y hasta la teología. La cuestión ha sido planteada con frecuencia en la historia de la filosofía, especialmente desde Platón y Aristóteles, pero como fue discutida muy intensamente durante la Edad Media suele colocarse en ella el origen *explícito* de la llamada *cuestión de los universales.* Esta cuestión revivió, en efecto, con particular agudeza desde el instante en que se consideró como un problema capital el planteado en la traducción que hizo Boecio de la *Isagoge* de Porfirio. El filósofo neoplatónico escribió lo siguiente: "Como es necesario, Crisaoro, para comprender la doctrina de las categorías de Aristóteles, saber lo que es el género, la diferencia, la especie, lo propio y el accidente, y como este conocimiento es útil para la definición y, en general, para todo lo que se refiere a la división y la demostración, cuya doctrina es muy provechosa, intentaré en un compendio y a modo de instrucción resumir lo que nuestros antecesores han dicho al respecto, absteniéndome de cuestiones demasiado profundas y

aun deteniéndome poco en las más simples. No intentaré enunciar si los géneros y las especies existen por sí mismos o en la nuda inteligencia, ni, en el caso de subsistir, si son corporales o incorporales, ni si existen separados de los objetos sensibles o en estos objetos, formando parte de los mismos. Este problema es excesivo y requeriría indagaciones más amplias. Me limitaré a indicar lo más plausible que los antiguos y, sobre todo, los peripatéticos han dicho razonablemente sobre este punto y los anteriores" *(op. cit.* I, 1-16). Muchos autores medievales se refirieron para solucionar la cuestión a posiciones ya adoptadas por los filósofos griegos del período clásico, especialmente por Platón y Aristóteles, pero tomaron como punto de partida para el examen del problema la forma en que fue planteado por Porfirio. De ahí el interés del citado texto.

Richard Hönigswald *(op. cit.* en bibliografía, págs. 13 y sigs.) indica que el llamado "problema de los universales, ya desdo Platón, pero sobre todo durante la Edad Media, ofreció una multiplicidad de temas y cuestiones. Las cuestiones principales, según dicho autor, son las siguientes: (1) La cuestión del concepto (naturaleza y funciones del concepto; naturaleza de lo individual y de sus relaciones con lo general); (2) La cuestión de la verdad (criterio o criterios de verdad y de la correspondencia de lo enunciado con la cosa); (3) La cuestión del lenguaje (naturaleza de los signos y de sus relaciones con las entidades significadas). Todas estas cuestiones se plantearon, y en gran parte resolvieron, en función de varios problemas teológicos. En principio, el problema de los universales parece abarcar todas las cuestiones básicas filosóficas, ontológicas, gnoseológicas y lógicas. Además, a fines de la Edad Media y durante el Renacimiento, el problema de los universales incluyó la cuestión de la naturaleza del individuo como ser pensante.

Nos proponemos en el resto de este artículo reseñar las posiciones principales adoptadas por los autores de tendencia escolástica, especialmente los de la Edad Media; indicaremos luego la forma en que ha sido revivido el problema en la época contemporánea, y concluiremos con un esquema de todas las posiciones que, a nuestro entender, es posible adoptar con respecto al mismo — posiciones en las cuales estarán incluidas tanto las antiguas y medievales como las más modernas. Advertiremos antes que el interés mostrado en la actualidad por el problema de los universales no es simplemente el resultado de una curiosidad histórica, sino la consecuencia del hecho de que se trata de una cuestión capital filosófica, que afecta desde la índole de las entidades matemáticas hasta el *status* ontológico de los valores.

Las principales posiciones mantenidas durante la Edad Media en el problema de los universales son:

1. El *realismo* (VÉASE), nombre que se da por lo común al realismo extremo. Según el mismo los universales existen realmente; su existencia es, además, previa y anterior a la de las cosas o, según la fórmula tradicional, *universalia ante rem.* Si así no ocurriera, arguyen los defensores de esta posición, sería imposible entender ninguna de las cosas particulares. En efecto, estas cosas particulares están fundadas (metafísicamente) en los universales. El modo de fundamentación es muy discutido. Nos hemos referido a este punto en el artículo sobre el realismo (concepción [2]). Indicaremos, además, luego que hay dos formas de realismo extremo. Nos limitaremos aquí a declarar que cuando la mayor parte de los realistas afirman que *universalia sunt realia* no quieren decir, empero, que los universales sean reales al modo de las cosas corporales o de los entes "situados" en el espacio y en el tiempo. Si fuera lo último, tales universales estarían sometidos a la misma contingencia que los seres empíricos y, consiguientemente, no serían universales.

2. El *nominalismo* (v.), sobre el cual nos hemos extendido con cierto detalle en el artículo correspondiente. El supuesto común a todos los nominalistas es que los universales no son reales, sino que están después de las cosas: *universalia post rem.* Puede, pues, decirse, que se trata de abstracciones (totales) de la inteligencia. A veces se considera que el nominalismo puede adoptar la forma del *conceptualismo* (v.) o la del *terminismo* (v.), pero con frecuencia se estima que nominalismo y terminismo son substancialmente las mismas posiciones y que, en cambio, el conceptualismo se aproxima al realismo moderado.

3. El *realismo moderado,* para el cual los universales existen realmente, si bien solamente en tanto que formas de las cosas particulares, es decir, teniendo su fundamento en la cosa: *universalia in re.* Los realistas moderados pueden no negar que hay universales en Dios en tanto que arquetipos de las cosas, por lo que es frecuente hallar el realismo moderado mezclado con el llamado realismo agustiniano.

Según indica H. Collin (Curso *de filosofía,* II, 499) es conveniente considerar los universales en tres esferas: como arquetipos en la mente de Dios, como esencias en las cosas y como conceptos mediante los cuales hablamos de las cosas. Las posiciones adoptadas entonces en la cuestión de los universales dependen de las afirmaciones o negaciones que se formulen con respecto a cada una de tales esferas. Así, si se niega que los universales estén en nuestra mente como conceptos y se declara que son sólo "imágenes" o "vocablos comunes", tenemos la posición nominalista (o, mejor, terminista). Si se afirma que están en nuestra mente, puede preguntarse entonces si existe o no en la realidad algo denotado por ellos. Cuando se mantiene que no, la posición adoptada es la conceptualista. Cuando se mantiene que sí, pueden adoptarse tres opiniones: el universal existe realmente (realismo extremo); el universal existe formalmente en nuestro espíritu (realismo moderado); el universal existe fundamentalmente en cuanto a su comprensión (realismo moderado de sesgo conceptualista).

El modo habitual de considerar la cuestión de los universales es el ontológico. Algunos autores, empero, indican que es menester distinguir entre varios aspectos bajo los cuales pueden estudiarse los universales. Así, T. Zigliara *(Summa philosophica, I,* i-vii) pone de manifiesto cinco de tales aspectos: (I) El universal tal como existe en lo singular; (II) El universal lógico, es decir, el universal considerado formalmente o establecido *formaliter;* en otros términos, el universal como relativo, esencialmente ideal o como segunda intención, cu-

yos modos son los géneros y las especies; (III) El universal metafísico o considerado en sí mismo, llamado también *universal directo,* esto es, el universal bajo el modo fundamental; (IV) El universal respecto al modo de concebir las cosas (distinto del universal respecto a la cosa concebida o universal metafísico), es decir, el llamado *universal precisivo;* (V) El universal considerado concreta y abstractamente; universal también en tanto que objeto de la metafísica, pero bajo un distinto respecto.

Indicamos antes que el problema de los universales ha sido reavivado durante el presente siglo. Daremos cuenta de tres distintas maneras de examinar el problema: la de algunos lógicos contemporáneos; la de E. Cassirer y la de R. I. Aaron.

La cuestión de los universales reapareció en la lógica contemporánea principalmente cuando se trató de decidir el *status* existencial de las clases. Ya desde Frege resultaba claro que era difícil evitar tomar posición al respecto. El propio Frege ha sido considerado como defensor de la posición realista, o como prefiera hoy llamarse, *platónica.* Esta posición fue mantenida por Russell, cuando menos durante la primera década de este siglo; muchos lógicos se adhirieron a ella o trabajaron, sin saberlo, dentro de sus supuestos. Veinte años después, autores como Chwistek, Quine, Goodman (y, más recientemente, R. M. Martin) abogaron por la posición nominalista frente a la posición platónica (defendida, por ejemplo, por Alonzo Church). La diferencia entre platonismo y nominalismo en esta cuestión puede resumirse, *grosso modo,* como sigue: los platónicos reconocen las entidades abstractas; los nominalistas, no las reconocen. Las discusiones entre uno y otro grupo han sido muy fecundas, no sólo porque han arrojado viva luz sobre el problema, sino también porque, a través de una serie de etapas (que aquí no podemos dilucidar), se ha hecho posible un acercamiento de las dos posiciones. Es corriente hoy que tanto los platónicos como los nominalistas reconozcan las entidades abstractas, aun cuando sea distinto el sentido que cada uno de ellos da a tal reconocimiento.

Cassirer, por su lado, intentó mostrar que el problema de los universales es un problema aparente, surgido por el predominio de la noción de substancia y por la tesis de la relación *sujeto-predicado* implicada en ella. En efecto, no parece haber modo de escapar al problema que plantea el *status* existencial de la propiedad que denota un predicado. Pero si sustituimos, según Cassirer, la noción de substancia por la de función, no nos será forzoso ya resolver la cuestión. Los principales inconvenientes que ofrece la opinión de Cassirer son: (a) Su concepto de función es poco riguroso y está basado principalmente en la noción matemática de función tal como fue elaborada por los matemáticos anteriores al siglo xx; (b) Aun precisando el concepto de función, tal como lo hemos hecho en el correspondiente artículo de este Diccionario, hay que dar una interpretación de la noción de función. Esta interpretación, dicho sea de paso, es dada implícitamente por Cassirer; como resultado de ella el citado autor se adhiere a la posición conceptualista.

Aaron, finalmente, intenta resolver el problema de los universales mostrando que un universal no es sino un *principio de clasificación,* determinado por el uso, y por los intereses del sujeto que clasifica, pero apoyado en el hecho de la "recurrencia" de los fenómenos. El principal inconveniente de esta tesis es que retrotrae la discusión acerca de los universales a una fase pre-kantiana, y que, a pesar de sus correcciones "objetivistas" (la "recurrencia"), se funda últimamente en disposiciones psicológicas.

Según indicamos, procederemos ahora, para concluir, a dar un esquema de las posiciones posibles que pueden ser adoptadas en la disputa de los universales:

(1) *Realismo absoluto,* o tesis según la cual sólo los universales (que llamaremos ahora *entidades abstractas)* existen, siendo los individuos (que llamaremos ahora *entidades concretas)* copias o ejemplos de las entidades abstractas.

(2) *Realismo exagerado,* o tesis según la cual las entidades abstractas existen formalmente y constituyen la esencia de la entidades concretas, las cuales existen en una serie de grados de aproximación a las entidades abstractas.

(3) *Realismo moderado,* o tesis según la cual existen las entidades abstractas, y las entidades concretas: las primeras existen fundamentalmente en cuanto a su comprensión; las segundas existen fundamentalmente en cuanto a su ser.

(4) *Conceptualismo,* o tesis según la cual no existen las entidades abstractas en la realidad, sino sólo como conceptos de nuestra mente, es decir, como ideas abstractas.

(5) Nominalismo moderado, o tesis según la cual no existen las entidades abstractas y sólo existen las entidades concretas.

(6) *Nominalismo exagerado,* o tesis según la cual no existen ni las entidades abstractas ni los conceptos abstractos, siendo estos conceptos abstractos sólo nombres o términos comunes para designar las entidades concretas.

(7) *Nominalismo absoluto,* o tesis que afirma lo mismo que el nominalismo exagerado, agregando que los términos usados para designar las entidades concretas son a la vez entidades concretas.

(*1)* y (2) han sido llamados también *platonismo;* (2) y, en ocasiones, (3) ha sido llamado también *aristotelismo;* (6) ha sido llamado también *terminismo;* (7) puede ser calificado de inscripcionismo (V. INSCRIPCIÓN). Cada una de estas posiciones se ha presentado con frecuencia mezclada con alguna otra en la historia de la filosofía; es, pues, difícil hallar representantes puros de ninguna de ellas. En particular posiciones como (3) y (4), y como (4) y *(5),* están tan próximas entre sí que puede dudarse de si cabe establecer entre ellas una distinción rigurosa. Por eso se suele adoptar muchas veces la clasificación antes citada de realismo exagerado, nominalismo y realismo moderado (a veces llamadas respectivamente realismo, nominalismo y conceptualismo), cada una de las cuales comprende diversas variantes.

Sobre la *Isagoge* de Porfirio, véase la bibliografía dedicada a este filósofo, así como el libro de A. Busse, *Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrios,* 1892.

Indicamos a continuación, simplemente por orden cronológico de aparición, una serie de escritos, tanto históricos como sistemáticos, sobre el problema de los universales; a esta

bibliografía deben agregarse los títulos mencionados en las bibliografías de los artículos NOMINALISMO y REALISMO: G. Lefèbre, *Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, 1898. — J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907. — Íd., íd., *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, 1910. — R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureli (Pierre d'Auriole)*, 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI, 6]. — J. Krause, *Die Lehre des Johannes Duns Skotus, O F. M. vom der Natura Communis Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik*, 1927. — J. Carreras y Artau, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot. (Una contribución a la historia de la lógica en el siglo XIII)*, 1931. — Norman Kemp Smith, "The Nature of Universals", *Mind*, N. S. XXXVI (1927), 137-57, 265-80, 393-422. — G. N. Lawande, *The Problem of Universals: a Metaphysical Essay*, 1943. — Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, 1946. — Ostmann, *Die Problematik der Universalien seit Kant*, 1930. — M. Lazerowitz, "The Existence of Universals", *Mind*, N. S. LV (1946), 1-24. — W. v. Quine, "On Universals" *The Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947), 74-84. — R. I. Aaron, *The Theory of Universals*, 1952. — Alonzo Church, Nelson Goodman, I. M. Bocheński, *The Problems of Universals. A Symposium*, 1956. — Wolfgang Stegmüller, "Das Universalienproblem einst und jetzt". *Archiv für Philosophie*, VI (1957), 192-225 y VII (1957), 45-81. — Jean-Pierre Schobinger, *Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreites*, 1958. [Sto. Tomás, Cayetano, Pedro Hispano, Sigerio de Brabante, Sigerio de Courtrai, Guillermo de Shyreswood]. — D. S. Shwayder, *Modes of Referring and the Problem of Universals*, 1961 [University of California, Publications in Philosophy, 35]. — Guido Küng, *Ontologie und logistiche Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion*, 1963. — La teoría de Cassirer, en varias de sus obras, especialmente en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910. — Las observaciones de E. Hönigswald en *Abstraktion und Analyse. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des Universalienstreites in der Philosophie des Mittelalters*, 1960 [vol. III de *Schriften aus dem Nachlass*, a cargo de Hönigswald-Archiv, dir. por H. Wagner].

UNIVERSALISMO. En la teología es la doctrina según la cual Dios otorga a todos los hombres, sin excepción, la gracia para su salvación final. En filosofía se llama universalista a toda teoría que sostenga el carácter totalitario orgánico, ya sea del conjunto de las cosas (universalismo metafísico), o de todos los hombres (universalismo sociológico), por el cual cada cosa o cada hombre adquiere consistencia en virtud de su referencia al conjunto. El universalismo se opone así, en el primer caso, al atomismo o al pluralismo, y en el segundo al individualismo. El universalismo ha sido defendido especialmente por Othmar Spann —quien califica de este modo a su doctrina—, no sólo en la filosofía, como predominio de lo orgánico sobre lo mecánico, de la totalidad sobre la suma atomista, sino también y muy particularmente en la esfera de la sociología. Las teorías sociológicas y políticas de Othmar Spann y de sus discípulos destacan con toda claridad y consecuencia los objetivos perseguidos. Así, Heinrich, uno de los discípulos de la escuela universalista de Viena, señala que el Estado debe organizarse corporativamente, de acuerdo con un esquema que responde a una estructura de los grados del espíritu en la capa más elemental y profunda, la llamada "espiritualidad sensible-vital", constituida por los trabajadores; en la siguiente capa, la "espiritualidad superior", constituida por los artesanos, los intelectuales de menor categoría, los empresarios y organizadores económicos; en la tercera y última capa, los "espíritus creadores" — funcionarios superiores, artistas de mayor capacidad, inventores, jefes de Estado, del Ejército y de la Iglesia y, como coronación, los "auténticos creadores". Las organizaciones de este tipo se oponen, pues, del modo más radical a toda concepción moderna de la sociedad y a toda teoría que sostenga, ya sea como un simple hecho o como una aspiración, las posibilidades de "circulación de las *élites*".

O. Dittrich, *Individualismus, Universalismus, Personalismus*, 1917 *(Kantstudien.* Ergänzungshefte 14). — Karl Gerber, *Der Universalismus bei O. Spann in Hinblick auf seine Religionsphilosophie*, 1934 (Dis.). — H. Ràber, *O. Spanns Philosophie des Universalismus*, 1937.

UNIVERSAL CONCRETO. Es común considerar que lo universal (VÉASE) —y también lo general— es abstracto, en tanto que lo particular es concreto (v.). Ello no dice todavía gran cosa acerca de lo que es lo universal; en efecto, la naturaleza de lo universal cambia de acuerdo con lo que se entienda por 'entidad abstracta' y también de acuerdo con el tipo de relación que se postule entre lo universal y lo particular. Sin embargo, cualquiera que sea la interpretación dada a lo universal y la tesis mantenida respecto a su relación con lo particular, lo corriente es concebir la contraposición entre lo universal y lo particular como idéntica, o cuando menos paralela, a la contraposición entre lo abstracto y lo concreto.

En cambio, Hegel ha propuesto la idea de que lo universal puede ser o abstracto o concreto y, por tanto, ha admitido que puede hablarse de un "universal concreto". Así, lo universal abstracto (o universalidad abstracta) se contrapone en Hegel a lo universal concreto (o universalidad concreta). Lo universal abstracto es lo simplemente común a varios particulares. En tal caso, lo universal es negado por lo particular. Pero si negamos a su vez lo particular obtenemos un universal que en vez de estar separado de lo particular es la realidad misma de lo particular en su rica concreción. Este universal representa, como dice Hegel en la *Logik*, III, sec. 1, cap. 1, "la totalidad del concepto". La universalidad concreta es "precisión absoluta"; por consiguiente, "lejos de estar vacía, posee, gracias a su concepto, un contenido en el cual no sólo se conserva, sino que le es propio e inmanente". Cuando se hace abstracción del contenido, se obtiene, en efecto, el concepto abstracto. Éste es "un momento aislado e imperfecto del concepto, y no corresponde a la verdad". Pero cuando se incluye el contenido en el concepto, no es ya un momento aislado, sino la verdad misma.

El universal abstracto es el producto del pensamiento; el universal concreto es el pensamiento mismo en su marcha hacia la realidad. El universal concreto es, por tanto, "el universal verdadero" — que es el universal de la razón (VÉASE) y no del mero entendimiento (v.).

Se ha alegado al respecto que la tesis hegeliana implica que hay un universal que incluye todas las características de los particulares. En este caso, los particulares serían deducibles del universal concreto. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que al hablar de un universal concreto Hegel se ha desprendido ya de las nociones que corresponden a todo universal abstracto, de modo que el primero es concebible de modo muy distinto que el segundo. Ahora bien, hay distintos modos de concebir el universal concreto hegeliano. Puede entenderse como el modo en el cual lo universal se realiza efectivamente en cada uno de los particulares, de suerte que el universal es distinto en cada uno de ellos. Puede entenderse asimismo como la actividad pensante que, como tal, piensa lo particular y concreto en su "riqueza" y no en su "pobreza ontológica". En cualquiera de estos casos lo universal concreto aparece como la síntesis de lo general y de lo particular. Siendo síntesis, supera lo general en su carácter abstracto y lo particular en su carácter concreto.

La idea de lo universal concreto ha sido adoptada por la mayor parte de los autores más o menos influidos por Hegel. Especialmente importante es el uso de la noción de universal concreto en Croce y en Gentile. Para ambos autores, la universalidad unida al carácter concreto trasciende las representaciones particulares como particulares; el universal concreto es la síntesis que permite pasar de los particulares y de lo que ellos tienen en común a su realidad verdadera — una realidad "total" y no simplemente "parcial" como la que tienen los particulares en su particularidad y en su abstracta generalidad.

UNIVERSO DEL DISCURSO. Suele traducirse por 'universo del discurso' la expresión *Universo of Discourse* introducida por Augustus de Morgan en 1847 *(Formal Logic; or the Calcalus of Inference, Necessary and Probable)* y conocida sobre todo a partir del uso que hizo de ella George Boole en 1854 (An *Investigation of the* Laws *of Thought).* De Morgan escribió al respecto lo siguiente: "Si recordamos que en muchas proposiciones, acaso en la mayor parte de las proposiciones, el pensamiento alcanza menos que a lo que llamamos comunmente el universo entero, descubrimos que el entero alcance de un tema a debatir es, para los propósitos del debate, lo que he llamado un *universo,* es decir, un orbe de ideas que se expresa o entiende como si contuviera todo el asunto en discusión."

De Morgan se refería con ello al significado de términos negativos con el fin de limitar su aplicación al universo del discurso determinado por los correspondientes términos positivos. Así, por ejemplo, el término 'no mortal' pertenece, según ello, al universo del discurso determinado por el término 'mortal'.

En cuanto a Boole, consideró como universo del discurso la llamada "clase (v.) universal", es decir, la clase simbolizada por "V a la cual pertenece todo. El universo del discurso se define como la clase de todos los x tales que $x = x$. La noción de universo del discurso puede trasladarse de la lógica de las clases a la de las relaciones.

Posteriormente se tendió a considerar, de un modo más general, el universo del discurso como un universo lingüístico, o conceptual, o ambos a un tiempo, que corresponde a un universo caracterizado por cierto modo de ser. En otras palabras, se tendió a considerar que todo término que posee una connotación posee asimismo una denotación, aun cuando el "objeto" apuntado por el término no sea "real". Así, por ejemplo, se pensó que (en uno de sus usos) el término 'Venus' denota un modo de ser que puede llamarse "mitológico" o, más generalmente, "irreal". 'Venus' no denota ningún ser real, pero denota, según ello, un modo de ser "no real" — el cual no deja de ser "un modo de ser" por el hecho de que no posea realidad "física".

La doctrina así producida es la que afirma que hay tantos universos del discurso como modos de ser, y viceversa. Ejemplo de tal doctrina es la teoría de Meinong (VÉASE). En efecto, en esta teoría se admite que ciertas entidades no existen, pero no dejan de "ser" de algún modo, pues la existencia es sólo un modo de seí entre otros (tales como el modo de ser llamado "subsistir").

A esta doctrina, u otras doctrinas similares, se han opuesto varias objeciones. Una de ellas consiste en afirmar que toda expresión que no describa una entidad real carece de significación. Otra consiste en mantener que la expresión en cuestión sigue teniendo significación, pero no se refiere a una entidad perteneciente a un universo especial no real (por ejemplo, a un supuesto "universo de entidades ficticias"), sino a un pensamiento, a una idea, a una creencia que, como tales, son reales. Otra consiste en poner de relieve la ambigüedad del predicado 'existe'. En lo que toca a nombres que se refieren a entidades ficticias se indica que se trata de frases descriptivas (véase DESCRIPCIÓN, *ad finem;* véase también EXISTENCIA), las cuales pueden usarse sin necesidad de suponer que hay "una entidad ficticia" o, en general, "una entidad irreal" correspondiente a tales frases. En cuanto a las clases, puede adoptarse la tesis de que se trata de construcciones lógicas. Si no se admite la idea de que la significación de una frase descriptiva (o "descripción definida") radica en la referencia a una entidad, puede aceptarse la tesis de que una frase descriptiva es analizable en términos de su uso (VÉASE) (véase DESCRIPCIÓN, *ad finem).* En todos estos casos, sin embargo, se rechaza que haya un "universo ontológico" descriptible mediante un "universo del discurso".

UNÍVOCO. En Analogía (VÉASE) nos hemos referido a los términos unívocos. Completamos la información con algunas aclaraciones, en particular sobre la doctrina de la univocidad del ser en Juan Duns Escoto. Gilson llama la atención (Cfr. *Jean Duns Scot,* 1952, págs. 87 y sigs.) sobre el hecho de que en el origen de la noción de *unívoco* se halla la noción de *sinónimo* (v.). Así como puede hablarse de cosas sinónimas, puede hablarse de cosas unívocas. Ahora bien, como las cosas llamadas *unívocas* son aquellas a las cuales puede aplicarse un mismo término con una significación completamente semejante, se ha pasado a llamar *unívoco* al término que puede aplicarse a dos o más cosas en el mencionado sentido. Según los escolásticos, los términos específicos y genéricos son unívocos. Un ejemplo muy común lo constituye el término 'animal', el cual se aplica en el mismo sentido a todos y a cada uno de los miembros de la clase de los animales. La posible objeción a este empleo —por ejemplo, que 'animal' se aplica

en otro sentido en frases tales como 'Fulano de Tal es un animal', donde 'animal' equivale a 'grosero', 'bruto', etc.— puede contestarse diciendo que en tal caso 'animal' tiene otra significación que el *término específico* 'animal' como ser biológico y que, por lo tanto, se viola con ello la regla según la cual el término debe aplicarse, para ser unívoco, *en un sentido completamente semejante.* Así, la posibilidad de univocidad de un término depende esencialmente del significado en que se emplea. No hay, en efecto, términos unívocos en sí.

Según hemos visto en el citado artículo sobre la noción de analogía, algunos escolásticos distinguen entre *términos unívocos universales y términos unívocos trascendentales.* Los primeros son los citados términos genéricos y específicos y no plantean graves problemas. Los segundos son términos como 'ser', aplicados a una clase de cosas o a la clase de todas las cosas. Cuando sucede lo último se plantea un problema: ¿Es el ser, como ser, unívoco? La mayor parte de los escolásticos han contestado a la pregunta negativamente. Entre los que han respondido a ella afirmativamente destaca Juan Duns Escoto. Así, es corriente afirmar que este filósofo defendió la univocidad *del* ser contra la doctrina de Santo Tomás y otros autores, los cuales mantuvieron la doctrina de la analogía *del* ser. Ahora bien, el citado Gilson ha puesto de relieve que el ser de que hablaba el *doctor subtilis* al declararlo unívoco era el ser en el sentido de Avicena, es decir, el ser concebido como una esencia (v.) tomada en sí misma y de la cual solamente puede predicarse que es. En cambio, el ser de que hablaba Santo Tomás al declararlo análogo era el ser en el sentido de Aristóteles, es decir, un ser que no es enteramente indiferente a las determinaciones lógicas del pensamiento, aun cuando no haya sido todavía determinado por éste. Por tal motivo, no puede decirse que Juan Duns Escoto rechazó por entero la idea de analogía; lo que hizo fue declarar que el ser de la esencia en los seres singulares puede ser análogo, pero que el ser de la esencia *como tal* es unívoco. La univocidad es, pues, a su entender, un estado metafísico *del* ser.

T. Barth, O. F. M., *De fundamento univocitatis apud Ioannem Duns Scotum,* 1939. — Id., id., "Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristóteles über Porphyrius, Boëthius, Thomas von Aquin nach Duns Skotus", *Philosophisches Jahrbuch,* LV (1942), 300-21. — C. L. Shir-cel, O. F. M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus,* 1942. — M. C. Men-ges, *The Concept of Univocity re-garding the Predication of God and Créature according to W. Ockham,* 1952. — Michael Schmaus, *Zur Discussion über das Problem der Univo-zität im Umkreis des Johannes Duns Skotus,* 1957 [Sitzungsb. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse, H. 4].

UNO (LO UNO, UNIDAD). Los términos 'uno', 'lo Uno" (y también 'el Uno') y 'unidad' no tienen siempre el mismo significado. Por ejemplo, 'uno' puede significar "el número 1"; puede significar también "uno de tales o cuales", "uno de tantos" y, más exactamente, "un miembro de una clase (como cuando se dice 'Pedro es un músico')" así como "una subclase de una clase (como cuando se dice 'El animal es un ser viviente')". "Lo Uno" suele emplearse para referir a la hipóstasis (VÉASE) suprema, a la realidad divina, etc. Se usa también 'lo Uno" y, más exactamente, 'el Uno' para referirse al llamado "uno trascendental". Unidad designa el carácter de ser uno, ya sea del número uno, de un miembro de una clase, de lo Uno o el uno, pero también el ser uno del "número 1". Ciertos modos de entenderse el ser uno tienen nombres especiales; tal ocurre con los nombres 'mónada' (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA) y 'hénada' (VÉASE). Lo primero que cabe decir de cualquiera de estos términos es, pues, que hay que especificar de antemano su significado. Sin embargo, hay asimismo algo común a todos los conceptos de uno, de lo Uno, de unidad, etc., por lo que los incluimos todos en el mismo artículo.

En lo que toca al número 1, se puso de relieve desde los orígenes de lo que podemos llamar" especulación numerológica", o simplemente, "nurnerología", que hay una diferencia fundamental entre el número 1 y los demás números (exceptuando el 0): cualquiera de los otros números naturales distinto del 1 tiene la característica de ser más de 1. El "uno" se contrapone, pues, a los "varios". Esta contraposición se ha expresado muchas veces como contraposición entre la unidad y la pluralidad (o la diversidad). Se puso también de relieve que cualquier número (entero) está compuesto de unos; el número 1 "engendra", pues, todos y cualquiera de los números (enteros). Como la definición de cualquier número excepto el número 1 se hizo a base del número 1, se consideró que el número 1 es indefinible en cuanto número, y hasta que el número 1 no es propiamente un número. Cierto que el número 1 es impar, y es el primero de los impares, pero a causa del carácter primario y fundamental del número 1 se empezó a veces la serie de los impares no con el 1, sino con el 3. El número 1 es Par-Impar, porque agregado a un número impar produce un número par, y agregado a un número par produce un número impar. Si se tiene en cuenta el O, la numerología suele considerar el O y el 1 como preeminentes; en efecto, el O es la negación de todo número, y el 1 es la base de todos los números. Además, el 0 se contrapone radicalmente al 1: el 1 divide todos y cualquiera de los números mientras que el O no divide ningún número; el 1 no es dividido por ningún número, mientras que el O es dividido por todos los números, etc., etc.

Los pitagóricos desarrollaron una complicada numerología, asignando ciertos conceptos a los primeros números. Al número 1 se asignó la Inteligencia, por suponerse que es siempre igual a sí misma.

La idea del uno como "lo uno" o "unidad primordial" fue desarrollada por algunos filósofos presocráticos, que consideraron "lo Uno" como la propiedad de todo lo que es, del universo en conjunto, es decir, del universo en cuanto uno o unidad. El Uno fue equiparado al Todo, ἕς καὶ πάν por Jenófanes. Parménides fundó gran parte de su doctrina de la Verdad en el concepto de lo Uno. En efecto, lo que es Uno no puede ser múltiple, pues justamente lo Uno se opone a lo Múltiple, que es el reino de la Ilusión y de la Opinión. Lo Uno es la identidad pura, la pura simplicidad y la pura uniformidad. Lo característico del Uno es el ser, como dijo Platón, "monoide", μονοειδής La especulación parmenídea sobre lo Uno y la unidad fue recogida por

Platón, el cual concibió toda idea como unidad. La idea es unidad de lo múltiple en el sentido de que en la unidad de la idea "se recoge" y "concentra" la multiplicidad. Así, toda acción generosa es generosa porque participa del "ser generoso", que es uno: la idea del ser generoso o de la Generosidad es la unidad de muchos actos generosos. Puede decirse inclusive que en Platón aparece por vez primera con plena madurez una de las cuestiones filosóficas fundamentales: la cuestión llamada "de lo Uno y lo Múltiple", la cual tiene diversos aspectos. Por ejemplo, la idea es una, pero puede preguntarse si es una porque participa de la idea del uno (en cuyo caso tenemos dos unidades) o si es una sin participar de la idea del uno (en cuyo caso no sólo tenemos dos unidades, sino dos unidades separadas). Por otro lado, aunque cada idea sea una, hay una multiplicidad de ideas, de modo que la idea debe participar también de la diversidad, y ser a la vez una y múltiple. En los llamados "diálogos últimos", especialmente en el *Parménides,* Platón trató de resolver el problema de lo uno y de la unidad desarrollando una "dialéctica de la unidad". Éste comienza con las hipótesis: "Si lo Uno es", "Si lo Uno no es". Si lo Uno es, o bien lo Uno es uno, o lo Uno es, o lo Uno es y no es. Si lo Uno es uno y sólo uno, lo Uno no es nada más, ni siquiera "ser". Si lo Uno es, lo Uno incluye lo múltiple, del cual es unidad. Si lo Uno es y no es, lo Uno es también lo Otro, y entonces no es Uno (es decir, lo Mismo), etc., etc. La principal intención de Platón en esta dialéctica de la unidad es por ventura mostrar que la hipótesis de lo Uno en sus diversas formas conduce a excluir el ser o negar lo Uno, de modo que no puede prescindirse de lo Uno. Debe advertirse que esta dialéctica de la unidad no excluye la unidad numérica, pero la funda en lo que se ha llamado "unidad metafísica". En efecto, metafísicamente hablando lo que importa es, como dice Platón en *Phil.,* no que un ente sea un ente, sino que sea uno — no "un buey", sino "el buey uno".

La cuestión de cómo es posible concebir lo Uno como absolutamente uno, sin ninguna pluralidad, y a la vez concebir la posibilidad de que de lo Uno emana la pluralidad fue uno de los grandes problemas que, planteados por Platón, ocuparon a los neoplatónicos. De los neoplatónicos hablaremos luego. En cuanto a los platónicos, o llamados tales, como Espeusipo y Jenócrates, lo Uno representa ora el principio del cual todo deriva, inclusive la propia idea del Bien, ora la expresión más adecuada del propio Bien, que es entonces como culminación de la jerarquía de las ideas y cúspide de la pirámide de los conceptos, la perfecta unidad de lo real —o, si se quiere, lo real como unidad—, el punto fundamental y esencial en que toda realidad se recoge para concentrarse.

Aristóteles se ocupó del uno, τό ἕν, en *Met.,* Δ, 6, 1015 b y 16 y sigs., distinguiendo, por lo pronto, entre el uno por accidente, y el uno por sí mismo. "Coriseo músico", por ejemplo, es una unidad por accidente. En cuanto al uno por sí mismo, pueden darse como ejemplos una realidad continua cualquiera, y también el ser algo indivisible por la especie (como el agua, que es agua, y es una; o el agua y el vino y el aceite, que son líquidos y como tales son "líquido uno"). En los últimos casos advertimos que el principio del conocimiento en cada género es el Uno — que es pura y simplemente la unidad del concepto. En *Met., I,* 1, 1052 a y sigs. Aristóteles se refiere de nuevo a lo uno, distinguiendo entre lo uno como algo continuo (VÉASE), lo uno en cuanto un todo o conjunto, lo uno en cuanto numéricamente uno, lo uno en cuanto especie. En estos análisis de Aristóteles transparecen diversos modos de decirse 'uno' que hacen que "uno" sea un concepto analógico. En efecto, se dice de algo que es uno, porque es indivisible en cuanto que carece de partes; en este caso, la unidad equivale a la simplicidad. Se dice, por otro lado, de algo que es uno porque, aunque esté compuesto de partes, la suma de las partes constituye la unidad. En ambos casos se trata de "unos", pero la primera unidad es distinta de la segunda. Estas dos especies fundamentales de ser uno son similares, si no idénticas, a las llamadas luego respectivamente "unidad física"— la primera, indivisible y simple, como "un espíritu"; la segunda, compuesta y divisible, pero dejando de ser unidad cuando es efectivamente dividida. Como dirán luego los escolásticos, todo ente en cuanto ente es uno, no porque un ente no pueda ser dividido, sino porque cuando es dividido no se convierte en cosa distinta de "uno": se convierte en varios "unos".

Para el neoplatonismo, y en particular para Plotino, lo Uno es la hipótesis (VÉASE) originaria, la primera y superior realidad, lo que posee en sí mismo su haber y, por consiguiente, puede ser llamado con toda propiedad una substancia. Pero resultaría erróneo confundir lo Uno, según se hace algunas veces con la expresión lógica del conjunto de las realidades o con este conjunto mismo en tanto que unidad orgánica. La noción plotiniana de lo Uno se apoya con gran frecuencia en la idea (o en el supuesto) de que el principio es diferente de los principiados. El ser no es ninguno de los seres; es anterior a todos en el doble sentido de ser comienzo y fundamento. Es revelador que los párrafos que Plotino escribe con vistas a la dilucidación de esta noción tengan un carácter predominantemente metafórico: "Es potencia de todo; si él no existe, nada existe, ni los seres ni la inteligencia ni la vida primera ni ninguna otra. Se halla por encima de la vida y es causa de ella; la actividad de la vida en que consiste todo ser no es primera; brota de lo Uno como de un hontanar. Imaginad un hontanar que no tenga punto de origen; él da su agua a todos los ríos, mas no por ello se agota. Permanece, apacible, al mismo nivel de siempre. Los ríos de él brotados confunden por lo pronto sus aguas antes de que cada cual siga su propio curso. Pero ya cada cual sabe adonde le arrastrará su flujo. Imaginad también la vida de un árbol inmenso; la vida circula a través del árbol entero. Pero el principio de la vida permanece inmóvil; no se disipa en todo el árbol, sino que sigue en las raíces. Este principio proporciona a la planta la vida en sus manifestaciones múltiples, pero él mismo permanece inmóvil, y sin ser múltiple es principio de esta multiplicidad" (Enn., III, viii, 10). Lo Uno es, pues, fuente de toda emanación, origen de la Inteligencia y del Alma, pero su originarse no es un perpetuo hacerse, sino un ser ya hecho, que representa a la vez el principio y la recapitulación de las cosas. De este germen nace todo,

pero los seres distintos a que da origen no son desarrollos inesperados de una semilla, sino derivaciones de un principio que contiene ya cuanto ha de ser en el curso de su desenvolvimiento. Pues los seres son, en rigor, imágenes de esta unidad que es a la vez culminación y base, origen y finalidad, punto en que todo se recoge y a lo cual todo se remonta, mas con una especie de recogimiento mediato, pues no hay una derivación directa de cualquier ser a lo Uno, sino el encaje de cada cosa con su unidad superior. El recogimiento de lo real es, de consiguiente, el recogimiento en lo Uno por un proceso que no puede calificarse de exclusivamente lógico ni de exclusivamente temporal, porque es como la absorción en una eternidad de un tiempo que es imagen de lo eterno y que, por lo tanto, se halla en lo eterno en el sentido en que lo principiado se encuentra en su absoluto principio. De ahí la dificultad, sobre todo subrayada en el curso posterior de la historia filosófica, de adscribir a lo Uno cualquier determinación positiva y la tendencia a considerarlo como "todo y nada". Pues hablar de lo Uno diciendo que es esto o aquello, es recurrir a la metáfora. Y de ahí también la característica vacilación en las especulaciones sobre lo Uno entre un concepto de unidad como identidad y un concepto de unidad como armonía. La primera tendencia acaba por suprimir lo real y aniquilar la misma noción de hipóstasis; la segunda no niega la limitada subsistencia de lo particular y quiere precisamente salvarla. Ambas nociones se entremezclan inevitablemente en todo sistema emanatista: una predomina cuando se habla del principio primero; la otra, cuando se habla de aquello que el principio contiene y refleja en sí mismo como su *imagen.*

Los escolásticos se ocuparon con frecuencia del problema de la naturaleza de lo uno y de la unidad. Consideremos a Santo Tomás. Éste investiga el problema de lo uno, *unum, y* de la unidad, *imitad,* en *S. theol.,* q., XI, a 1 (también en *De veritate,* 1 y en *De potentia,* IX, 7). Comienza por preguntarse si la unidad agrega algo al ser *(ens) y* manifiesta que así parece ocurrir, pues (1) todo lo que pertenece a un género determinado se agrega al ser (y lo uno es un género determinado); (2) el ser puede dividirse en uno y múltiple, y (3) decir "Este ser es uno" no es una tautología, como lo sería si lo uno no agregara nada al ser. Pero habida cuenta de que, como indicó el Pseudo-Dionisio, nada hay de lo que existe que no participe de la unidad, puede concluirse que la unidad no agrega al ser nada real, sino que separa de él solamente la idea de división. Lo uno es el ser no dividido, de modo que el uno y el ser son convertibles *(unum convertitur cum ente).* Como el ser de una cosa comporta su indivisión, su ser y su unidad son lo mismo (se implican mutuamente). Hay que distinguir, sin embargo, entre la unidad numérica y lo uno como idéntico al ser; solamente lo uno numérico agrega algo al ser, es decir, un atributo perteneciente al género de la cantidad. El concepto metafísico de lo uno es el que compete a Dios cuando se dice que Dios es uno *(Deus est unum).* Dios es uno por su simplicidad, por su infinita perfección y por la unidad del mundo. Además, Dios es soberana o máximamente *(máxime)* uno y máximamente individuo o máximamente *(máxime)* uno y máximamente individuo, no estando dividido ni en acto ni en potencia. En esto se distingue la unidad de Dios de la de otras substancias, pues aunque "todo ser es uno en razón de su esencia o de su substancia, la substancia de cualquier ser [excepto Dios] no puede producir en igual grado la unidad".

Una dilucidación del concepto de "uno" (lo Uno, la unidad, el ser uno, etc.) a la luz del pensamiento tomista se encuentra en todos los manuales neoescolásticos que siguen la citada "vía". Como ejemplo resumiremos lo que dice al respecto Joseph Gredt en sus *Elementa philosophia aristotelico-thomisticae,* 5 185).

Se distingue ante todo entre la unidad trascendental (véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES) (que es unidad del ente, negación de la división en el ente o indivisión del ente en cuanto ente) y la unidad no trascendental (o indivisión del ente en tanto que determinado ente). La unidad trascendental se divide a su vez en: (I) Unidad de simplicidad (o unidad del ente que carece de partes; (II) Unidad de composición (o unidad del ente compuesto de partes). Esta última puede ser: (A) del ente por sí; (B), del ente por accidente (extrínseca o intrínseca). La unidad no trascendental puede ser a su vez: (1) de razón (o unidad del ente, en tanto que determinado ente por abstracción, que puede ser genérica o específica) o (2) real (o unidad del ente en tanto que determinado ente en la naturaleza de las cosas. Esta última puede ser: (a) formal (o unidad del ente como determinado ente formal o quidditativamente) o (b) material o numérica (o unidad del ente como tal ente material o individualmente). La unidad real formal se subdivide en genérica y específica. La unidad material o numérica puede ser substancial o accidental. La unidad material accidental es o unidad de los accidentes en cuanto son individuos de la substancia, o unidad de la cantidad en cuanto es individuada por sí misma. Ahora bien, esta unidad de la cantidad es lo que se llama "unidad predicamental", que así se distingue de la unidad trascendental, la cual equivale a la indivisión del ente.

Las anteriores opiniones acerca de lo uno y de la unidad no son compartidas por todos los escolásticos. Por ejemplo, los que seguían a Avicena afirmaban que lo uno trascendental añade algo a la substancia del ente. Así, Duns Escoto afirmaba que lo uno es extrínseco al ente. El mismo autor distinguía entre unidad formal y unidad real, etc. Lo dicho hasta aquí está, pues, muy lejos de agotar las posiciones escolásticas sobre lo uno y la unidad.

Durante la época moderna se discutió a menudo si la identidad se funda en la unidad substancial o si ésta es una idea vacía. Los empiristas tendían a excluir la idea de unidad substancial, pero Leibniz trató de restablecer tal idea en su teoría monadológica. En general, las discusiones modernas en torno al concepto de lo uno y la unidad se fundaban en consideraciones gnoseológicas; en vez de partir del concepto de lo uno y la unidad partían de la cuestión de cómo puede reconocerse que algo es uno. Las opiniones al respecto variaban de acuerdo con la tendencia más o menos empirista o más o menos racionalista de los correspondientes autores. También en este punto trató Kant de superar la oposición entre una con-

cepción puramente empírica y "genética" de la unidad y una concepción exclusivamente racional y "metafísica". El concepto de unidad es, según Kant, uno de los conceptos del entendimiento o categorías; es el concepto que corresponde al juicio universal, pues en éste se toma un conjunto ("Todos") como un "uno" del cual se predica algo. La idea de unidad puede, pues, proceder de la experiencia, pero no está justificada por la experiencia. Por otro lado, la idea de unidad como la unidad del *ens realissimum* trasciende toda experiencia posible. Así, en vez de ser un predicado trascendental de las cosas, la unidad es requisito lógico de todo conocimiento. Kant señala que en todo conocimiento de un objeto hay unidad de concepto: la unidad cualitativa *(K. r. V.,* B. 114). Pero, como sucede con otros conceptos kantianos, el de unidad parece desempeñar una función más compleja que la de una categoría. En efecto, como el conocimiento se caracteriza por ser una síntesis —o una serie de síntesis— y éstas no son posible sin la unidad, el conocimiento está fundado en la unidad o, si se quiere, en la unificación. Que Kant dé el nombre de "unidad trascendental de la apercepción" (VÉASE) a la síntesis suprema del conocimiento dentro del marco de la experiencia posible, muestra el papel central que desempeña la idea kantiana de unidad.

El papel del concepto de unidad es todavía más fundamental, si cabe, en Hegel. La dialéctica hegeliana de la unidad es la de la unidad en sí, que es negada por la pluralidad. Pero la negación de la pluralidad da lugar a una síntesis que es la unidad de los opuestos. La idea de este tipo de unidad se halla en varios autores antes de Hegel. Nos hemos referido a este punto en el artículo OPOSICIÓN (II). En efecto, en todas las ocasiones en que se ha intentado encontrar un punto de reunión y conciliación de opuestos ha surgido una idea de unidad que había sido ya anticipada por Platón, pero que sólo Hegel desarrolló sistemáticamente, haciendo de ella el principio de toda realidad.

Sobre lo uno y la unidad en sentido propiamente numérico, véase la bibliografía del artículo NÚMERO. — Sobre unidad, multiplicidad e inteligibilidad, véase: Heinrich Rickert, "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", *Logos*, II (1911-1912), 26-78, ed. separada, 1924. — Émile Fiszer, *Unité et Intelligibilité*, 1936. — Gallo Galli, *L'Uno e i molti*, 1939, 2ª ed., 1944. — A. M. Moschetti, *L'unità come categoria*, 2 vols., 1952-1959. — J. Jalabert, *L'Un et le multiple. De la critique à l'ontologie*, 1955. — Gottfried Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*, 1957, especialmente Caps. II y III. — Raphaël Lévêque, *Unité et diversité*, 1963. — Sobre el concepto de la unidad y de lo uno en los griegos, especialmente en Platón, Aristóteles y Plotino: Wegener, *De uno sive unitate apud graecorum philosophorum*, 1863. — G. von Hertling, *De Aristotelis notiones Unius commentaria*, 1864 (Dis.). — E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origins of the Neoplatonic 'One'" *Classical Quarterly*, XXII (1928), 129-42. — Robert S. Brumbaugh, *Plato on the One. The Hypothesis in the "Parmenides"*, 1961. — Jacques Rolland de Renéville, *L'un multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, 1962. — Leo Elders, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, 1961 [Wijsgerige Teksten en Studien, 5]. — G. Nebel, "Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΣΙΑ und ΟΝ bei Plotin", *Hermes*, LXV (1930), 422-45. — F. M. Sladeczek, "Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung", *Scholastik* (1950), 361-88. — Evolución del concepto neoplatónico de lo uno: K. P. Hasse, *Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neu-platonischen Einheits gedankens zur Weltanschauung der Neuzeit*, 1909. — Lo Uno en N. de Cusa: G. Schneidereit, *Die Einheit in dem System des N. von Kues*, 1902.

UNUM. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES; UNO (LO UNO, UNIDAD).

UPANISAD. Las *Upanisad* (no los *Upanisad* o los *Upanisadas,* pues, como señala S. Bucea, *Upanisad* es término femenino, y en sánscrito no parece formarse plural en el substantivo) son consideradas tradicionalmente como la parte final de las *brahmanas y,* por consiguiente, como lo que se llama también *Vedanta,* entendido este término en el sentido de 'fin *(anta)* del *Veda' y* no como designando la escuela o sistema de filosofía india del mismo nombre (véase VEDANTA). La expresión 'fin del *Veda'* puede entenderse de dos modos, ambos admitidos por los comentaristas: uno literal, según el cual designa el orden de colocación de los correspondientes escritos dentro de las *brahmanas* (en un sentido análogo a como 'metafísica' [VÉASE] designó literalmente los escritos que en su edición del *Corpus aristotelicum* Andrónico de Rodas colocó detrás de la *Física),* y otro interpretativo, según el cual designa la posición espiritual de tales escritos como culminación de la tradición védica, de la cual son en gran medida una aclaración y comentario.

La tradición hindú considera que las *Upanisad* forman parte de los escritos revelados. El vocablo *Upanisad* significa etimológicamente 'el sentarse *(sad)* con devoción *(ni)* junto a *(apa)'* —junto a un maestro—, y alude probablemente a las explicaciones dadas en el curso de la enseñanza y transmisión de doctrinas sagradas. Como éstas eran consideradas muchas veces como secretas, *Upanisad* ha sido identificado también con 'secreto'. Ahora bien, a diferencia del carácter predominantemente ritual de la literatura védica, las *Upanisad* ofrecen con frecuencia un carácter especulativo — y hasta anti-ritualista. Más que los "comienzos de las *brahmanas",* los "fines, de las *brahmanas"* o *Upanisad* son, pues, el fundamento de muchos de los posteriores desarrollos filosóficos (especialmente los de las escuelas ortodoxas). La considerable cantidad de *Upanisad* transmitidas —desde la época védica hasta fechas relativamente mucho más recientes— y la enorme copia de máximas, opiniones, explicaciones e interpretaciones que contienen, explican, por lo demás, la posibilidad —subrayada por varios tratadistas— de que las propias escuelas heterodoxas *(nastika)* respecto al *Veda* (por ejemplo, el budismo) hubiesen encontrado en las *Upanisad* varios de sus propios puntos de vista. Característico del tipo de doctrinas que se hallan en las *Upanisad* es la serie de especulaciones sobre la Realidad Suprema o Causa Verdadera a las cuales hemos hecho referencia en el artículo *Brahman-Atman* (VÉASE). Estas especulaciones pueden dar origen no sólo a concepciones metafísico-cosmológicas, sino también a interpretaciones traducibles a un lenguaje filosófico más.

estricto (como pasa con los conceptos de inmanencia y trascendencia). Junto a tales especulaciones hay en las *Upanisad* desarrollos relativos a los diversos modos de entrenamiento para conseguir el desasimiento de lo sensible, para levantar el velo que cubre la realidad y conocer ésta tal como verdaderamente es, para alcanzar la contemplación de lo Absoluto-divino, etc. Muchas de estas especulaciones fueron también incorporadas al hinduismo tal como ha sido transmitido hasta nuestros días.

Véase bibliografías de FILOSOFÍA ORIENTAL y de FILOSOFÍA INDIA, Cfr. especialmente: W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden*, 2 vols., 1947 (*I. Vorphilosophische Philosophie; II. Philosophie und Mystik der Upanishaden*). — Además: H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 1915. — La observación de S. Bucca, en *Notas y Estudios de Filosofía*, II (1951), 44, nota 1. — Bucca ha publicado una traducción de la *Kena Upaniṣad* en *Notas y Estudios*, etc., II (1951), de la *Isa Upaniṣad* en *ibid.*, III (1952), 47-55 y de la *Kata Upaniṣad* en *Humanitas*, Nº 2 (1953), 229-301.

UPPSALA (ESCUELA DE). El positivismo (VÉASE) lógico y el empirismo (v.) científico han sido desarrollados no sólo en los lugares señalados en estos artículos y, desde luego, en el Círculo de Viena (v.) y en el de Varsovia (v.), sino también en los países escandinavos. Principalmente en dos lugares: en Uppsala, donde se ha formado la Escuela del mismo nombre, y en Oslo, con los trabajos del llamado Grupo de Oslo. La tendencia más general de uno y otro grupo consiste en el análisis lógico, aliado a una concepción empirista y con algunas influencias pragmatistas. Los representantes de la escuela de Uppsala han consagrado la mayor parte de su labor a un estudio nocional de la ciencia, especialmente de la ciencia física y muy en particular de las teorías físicas del siglo xx. Por su lado, el grupo de Oslo (al cual pertenece, entre otros, Arne Naess) parece haberse interesado en definir las condiciones lógicas de una "teoría de la interpretación" encaminada a precisar todos los usos nocionales. Las diferencias entre los grupos escandinavos y los demás citados de Europa y EE. UU. no son. por lo demás, considerables, aun cuando la polémica interna sobre diversos puntos particulares no haya estado ni mucho menos excluida y haya parecido desembocar a veces en divergencias de orden fundamental. Miembros destacados de la Escuela de Uppsala son: Axel Hägerström (VÉASE), Adolph Phalén (v.), Karl Hedvall (nac. 1892), Carl Hellström (nac. 1892), V. Lundstedt (nac. 1882), C. Marc-Wogau (nac. 1902), Harry Meurling (nac. 1878), Harald Nordenson (nac. 1886), Gunnar Oxenstierna (nac. 1897) y Karl Einar J. Tegen (nac. 1884) [véase Hägerström]).

Véase Robert T. Sandin, "The Founding of the Uppsala School", *Journal of the History of Ideas,* XXIII (1962), 496-512.

URBAN (WILBUR M.) nac. (1873) en Mount Joy, Pennsylvania (EE. UU.), profesor de filosofía en la Universidad de Yale, defiende una *philosophia perennis* (VÉASE) en el sentido de mantener viva la gran tradición de la ontología occidental, con su afirmación de la existencia (v.) de un mundo inteligible y de un orbe objetivo de valores. Urban sostiene, sin embargo, que su posición filosófica no es realista (en sentido metafísico) ni tampoco idealista (en sentido metafísico o epistemológico). Por el contrario, todo su esfuerzo se cifra en la constitución de una filosofía que esté más allá del realismo y del idealismo. Sólo en tanto que opuesta al naturalismo puede la filosofía de Urban ser calificada de idealista; y sólo en tanto que opuesta al nominalismo puede ser calificada de realista. El pensamiento de Urban es, pues, "una filosofía idealista siguiendo la dirección realista", lo que significa, a su entender, el uso simultáneo de las dos direcciones con el fin de superar el exclusivismo de cada una en particular. Con esto se opera, además, una síntesis del idealismo y del naturalismo que puede admitir lo que este último tiene de justificado. De este modo Urban concibe su *philosophia perennis* como más amplia que la así llamada por la tradición escolástica; en efecto, la tradición idealista y racionalista moderna forma, según Urban, parte esencial de tal *philosophia.* Como señala en una ocasión, "tanto los postulados realistas como los idealistas son necesarios para una teoría del conocimiento inteligible; tanto el realismo como el idealismo son partes necesarias de la metafísica natural del espíritu humano y, por lo tanto, de la *philosophia perennis*". Véase también METÁFORA, SÍMBOLO y SIMBOLISMO.

Obras: "The History of the Principle of Sufficient Reason: Its Metaphysical and Logical Foundations", *Princeton Contributions to Philosophy*, I, 3 (1900), 1-87. — *Valuation: Its Nature and Laws*, 1909. — *The Intelligible World; Metaphysics and Value*, 1929. — *Language and Reality*, 1929 (trad. esp.: *Lenguaje y realidad*, 1952). — *Fundamentals of Ethics*, 1930. — *Beyond Realism and Idealism*, 1949. — *Humanity and Deity*, 1951. — Véase, además: "Metaphysics and Value", en *Contemporary American Philosophy*, II, 1930, págs. 355-81, y "Axiology", en *Twenty Century Philosophy*, ed. D. D. Runes, 1943, págs. 51-73.

URRÁBURU (JUAN JOSÉ) (1844-1904) nació en Ceánuri (Vizcaya). Miembro de la Compañía de Jesús, profesó de 1878 a 1886 en la Universidad Gregoriana de Roma. Resultado de su enseñanza es uno de los más extensos manuales de filosofía neoescolástica escritos por un solo autor: las *Institutiones philosophicae,* en 8 vols., 1890-1900. Urráburu expone en sus *Institutiones* todas las disciplinas filosóficas tratadas por los neoescolásticos a base fundamentalmente de Santo Tomás y, en muy importante medida, de Suárez, siempre con el ánimo de encontrar puntos de conciliación entre el tomismo y el suarecismo. De las *Instituciones* Urráburu hizo un compendio: *Compendium philosophiae scholasticae,* en 5 vols., 1902-1904.

USO. El término 'uso' es empleado en la literatura filosófica principalmente en las siguientes acepciones:

(1) En el significado que le dan los lógicos cuando distinguen entre el «so y la *mención* (VÉASE) de los signos.

(2) En el significado que se ha extendido en los últimos tiempos entre diversos filósofos: G. Ryle, J. L. Austin, y, en general, el grupo de Oxford (VÉASE). Todos ellos tienen como uno de sus nortes la recomendación de Wittgenstein: "No inquirir por la significación; inquirir por el uso." Se trata, en efecto, de averiguar cuáles son los usos de un término, principalmente de términos como 'saber', 'verdadero', 'existe', 'si',

etc., que desempeñan un papel central en las discusiones filosóficas y que, según dichos pensadores, son generalmente mal entendidos, porque no se examinan sus usos, es decir, su "lógica". En este significado de 'uso' se basa, pues, todo un movimiento filosófico que pretende superar las deficiencias de los dos modos de filosofar hasta aquí predominantes. Según tales filósofos, hay tres tipos de preguntas en filosofía: (a) La pregunta "¿Qué es *x?" o* "¿Cuál es la esencia de *x?";* (b) La pregunta: "¿Qué significa el término *'x'?", y* (c) La pregunta "¿Cuál es el uso o cuáles son los usos del término 'x?" El tipo (a) es el *metafísico;* el tipo (b), el *analítico;* el tipo (c) podría llamarse *pragmático* siempre que este término se entendiera en un sentido distinto al que tiene en el habitual y ya tradicional pragmatismo. Ahora bien, para entender bien el sentido (c) de 'uso' hay que evitar varias falacias. Principalmente, dos. Ante todo, hay que evitar la falacia, denunciada por G. Ryle en su artículo "Ordinary Language" *(The Philosophical Review,* LXII [1953], 166-86), de confundir el estudio del uso de un vocablo dado V en un lenguage dado, L, con una cuestión lexicográfica. Por ejemplo, el análisis de Hume sobre la causa fue un examen sobre el uso de *cause,* pero no un examen sobre el uso del término inglés *cause.* Tanto como un examen del uso de *cause* fue un examen del uso de *Ursache,* de 'causa', etc. Estudiar los usos de un término no equivale, por consiguiente, a estudiar las características lingüísticas de tal término, exactamente en el mismo sentido en que estudiar los usos que se hace de una moneda no es lo mismo que estudiar la forma, tamaño o fecha de acuñación de tal moneda. Una moneda se usa para comprar o vender algo, para gastarla o ahorrarla. Un término se usa para describir tales o cuales cosas de tal modo o de otro, para indicar, rogar, imprecar, rechazar, etc. Con ello la filosofía del análisis del uso parece volver a la noción tradicional de los conceptos. De hecho, G. Ryle reconoce que está más cerca de eÜos que de las entidades lingüísticas tan de moda en los últimos decenios. Pero de tales conceptos no importa su origen ni su *status* ontológico. Para los filósofos de referencia, la realidad del concepto es la suma de sus *usos* en el sentido apuntado. La otra falacia que debe evitarse es la de confundir los usos *(uses)* de un término con sus usos sociales *(usages).* No se trata, en efecto, de saber cuál es el significado predominante de un término dentro de una sociedad, de una clase social, de una profesión, o de una época determinada. Por eso los filósofos del uso, aunque cercanos en muchos respectos a la moderna filosofía del sentido común (v.), no se preocupan por problemas tales como el de si el término *'x'* está o no muy extendido, si es urbano o rural, académico o vulgar. Estos problemas son de índole filológica y sociológica, pero no filosófica.

(3) En el pensamiento de Ortega y Gasset, 'uso' es un término que designa el modo fundamental de ma nifestarse la sociedad humana. Los usos son actos humanos que pueden caracterizarse por su impersonalidad: uso es, en efecto, lo que *se* hace. El individuo vive dentro de un sistema de usos a los cuales se atiene o con tra los cuales protesta, pero que no puede dejar de tener en cuenta. Co mo todo lo social, los usos tienen dos aspectos: uno, su inevitabilidad; el otro, su inautenticidad (desde el punto de vista de la radical voca ción [v.] de la persona). Sin usos sería imposible vivir, porque el in dividuo no puede hacerlo todo por sí mismo. Pero a la vez que facilitan la vida individual, los usos la opri men. Esta opresión alcanza propor ciones máximas cuando los usos no son ya vigentes. Los usos son, pues, también, según Ortega, como todo lo humano, de carácter histórico (Cfr. O. *C.,* IV, 297; V, 296; VI, 38, 43, 53, 400; El *hombre y la gente,* 1957, cap. X, págs. 229-58).

(4) F. C. S. Schiller estima que "toda verdad debe tener un uso, por que debe tener un significado" (Lo gic *for Use,* 1929, VIII, § 10). El uso es "la *ratio essendi* de la ver dad"; determina el significado, nues tras operaciones mentales, las creen cias, los vocablos, y los símbolos *(op. cit.,* XX, § 2).

UTENSILIO. Podemos llamar "utensilio" y también "herramienta" e "instrumento" a lodo aquello de que el hombre se sirva para hacer, producir, plasmar, etc., algo. En su sentido más inmediato el utensilio es un artefacto manual o algo que sirve de artefacto manual; el utensilio está, pues, "a mano" y es como una prolongación de la mano. En un sentido amplio el utensilio puede no estar "a mano" inmediatamente, pero estarlo mediatamente. También en un sentido amplio el utensilio puede ser una prolongación de otro órgano corporal como, por ejemplo, el ojo.

En todos estos casos el utensilio es, inmediata o mediatamente, algo "corporal". Puede hablarse asimismo de utensilio o instrumento en un sentido "mental" o "conceptual"; tal ocurre con el significado de *Organon* (VÉASE) y, en general, de toda serie de reglas para el razonamiento, el cálculo, etc.

La noción de utensilio (o de instrumento) desempeña un papel importante en varias tendencias filosóficas. Así sucede especialmente en el instrumentalismo de Dewey (VÉASE), en muchas formas de pragmatismo, en el marxismo, en filosofías que han prestado atención particular a los problemas suscitados por el trabajo (VÉASE), a las concepciones según las cuales algunos productos culturales, o inclusive la cultura en conjunto, es de carácter "instrumental", y, en general, en todos los sistemas filosóficos en los cuales se destaca la llamada "relación de instrumentalidad" entre el hombre y las cosas. Dentro de estas direcciones la noción de utensilio, o de instrumento, puede tener un aspecto más o menos "técnico" según sea el detalle con que se ha elaborado dicha noción. Con particular detalle ha sido elaborada por Dewey y por Heidegger, si bien con muy distintos supuestos.

Como para Dewey lo que se llama "una cosa" es más bien "un asunto", lo que hay que hacer no es "contemplarlo", sino "resolverlo". Ahora bien, con el fin de "resolver un asunto" hay que atacarlo mediante una hipótesis, que es, en rigor, un "diagnóstico". Las proposiciones que se formulen a tal efecto son como utensilios o instrumentos *(tools),* de suerte que el conocimiento es, ante todo, de carácter "instrumental" (Cfr. sobre todo *Essays in Experimental Logic,* 1916; *The Quest for Certainty,* 1929, y *Expérience and Nature,* 1935).

En Dewey tenemos, pues, una con-

cepción de la proposición como "instrumento". En Heidegger tenemos una idea del instrumento *(Zeug)* como aquello con que nos topamos en nuestras "ocupaciones". El instrumento (o utensilio) no es una "cosa aislada", sino un complexo *(Zeugganzes).* El utensilio es fundamentalmente "algo para. . ." y las distintas formas del ser para (*Um-zu*) son distintas formas de "instrumentalidad". El utensilio es, así, algo que se usa, se aplica, se toma, se maneja. El modo de ser del ente que llamamos "utensilio" es el "estar a mano" o, como a veces se le ha llamado, la "amanualidad" *(Zuhandenheit) (Sein una Zeit,* § 15). Ahora bien, la noción del "estar a mano" es básica en cuanto que es una determinación ontológica categorial de los entes tales como "están presentes" *(vorhanden).* Tenemos, así, dos determinaciones de los "entes": el "estar a mano" o ser utensilios —*Zuhandenes*— y el estar presentes — *Vorhandenes.* La noción de utensilio adquiere en Heidegger, por tanto, significación ontológica en cuanto que la "instrumentalidad" constituye una de las estructuras que revela la analítica del *Dasein* (VÉASE).

ÚTIL, UTILIDAD. En los artículos UTILITARISMO y VALOR nos hemos referido a la noción de lo útil o utilidad. Precisaremos aquí que esta noción puede entenderse de varios modos.

En general se llama "útil" a todo lo que puede servir para algo. En este sentido algo útil es algo "instrumental" y por eso se llama "útil" (aquí como sustantivo, usado especialmente en plural: "los útiles") a un instrumento o a un utensilio (VÉASE). Más específicamente se llama "útil" a todo lo que sirve para satisfacer necesidades humanas, bien sea individuales, bien colectivas. Se agrega a veces a las "necesidades humanas" los "deseos humanos", considerándose entonces como útil lo que pueda satisfacer a unas o a otros, o ambos a un tiempo.

Útiles pueden ser ciertas cosas, pero también ciertas acciones. El tipo de utilidad depende en gran parte de la esfera a la cual se aplique el concepto de lo útil. Éste desempeña un papel importante en la economía (v.), hasta el punto de que algunos autores consideran que el concepto de utilidad es primariamente un concepto económico y sólo secundariamente un concepto no económico. También desempeña un papel importante en la ética, de suerte que ciertas tendencias en ética (tendencias eudemonistas antiguas [véase FELICIDAD], Hobbes, materialismo francés del siglo XV III y, sobre todo, el llamado "utilitarismo" [v.]) pueden ser estudiadas como girando en torno a la noción de utilidad. En muchos casos se ha estimado que lo útil es siempre placentero, ya que todo lo que satisface una necesidad, o un deseo, o ambos, tiene forzosamente que producir algún placer, pero algunos autores estiman que algo puede ser útil sin ser necesariamente placentero. Así, por ejemplo, puede ser una necesidad, y una necesidad vital por cuanto contribuye a la conservación propia, el someterse a una operación quirúrgica, la cual no es placentera. Sin embargo, puede afirmarse que en gran número de casos el concepto de utilidad y el de placer, o cuando menos el de bienestar, van de consuno.

Es muy común considerar lo útil como un valor y distinguirlo entonces de otros valores, como el de lo agradable, el de lo bello, etc. Los autores que establecen una jerarquía de valores suelen colocar lo útil o en la escala ínfima o en una escala inferior. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que aun en el caso de considerar lo útil como un valor, éste no se halla necesariamente separado de otros valores. En cuanto "sirve para algo", lo útil puede servir para fomentar valores considerados como "superiores". Por este motivo puede también considerarse lo útil como un valor puramente instrumental a diferencia de valores no instrumentales, que serían fines para los cuales lo útil sería un medio.

UTILITARISMO. John Stuart Mill *(Autobiography,* ed. J. S. Coss [1924], pág. 56) —como veremos luego, uno de los más destacados defensores del utilitarismo— indicó que él fue el primero en utilizar el término *Utilitarianism* en relación con la "Sociedad" que se había propuesto fundar: la "Utilitarian Society". Sin embargo, David Baumgardt (Cfr. *Archiv für Begriffsgeschichte,* ed. Erich Rothacker, Bd. 4 [1959], pág. 228) ha descubierto que Jeremy Bentham —considerado como el fundador del utilitarismo— había usado ya el término *utilitarian* en un texto escrito hacia 1780 y publicado sólo postumamente (Cfr. David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today, with Bentham Manuscripts hitherto Unpublished* [1952]). El uso de *utilitarian* por Bentham le fue sugerido en ocasión de proyectar fundar una secta llamada "The Sect of Utilitarians".

De un modo general el término 'utilitarismo' designa la doctrina según la cual el valor supremo es el de la utilidad, es decir, la doctrina según la cual la proposición *'x* es valioso' es considerada como sinónima de la proposición 'x es útil'. El utilitarismo puede ser una tendencia práctica o una elaboración teórica, o ambas cosas a un tiempo. Como tendencia práctica puede ser o resultado del instinto (en particular del instinto de la especie), o consecuencia de un cierto sistema de creencias orientadas hacia las conveniencias de una comunidad dada, o manifestación de una reflexión intelectual. Como elaboración teórica puede ser el resultado de la justificación intelectual de una previa actitud utilitaria, o la consecuencia de una pura teorización sobre los conceptos fundamentales éticos y axiológicos, o las dos cosas a un tiempo. La última combinación es la habitual en las doctrinas filosóficas utilitarias. Por un lado, es corriente que el filósofo utilitarista posea ciertas vivencias orientadas hacia el predominio de la utilidad. Por el otro, es necesario que su doctrina utilitaria no sea simplemente un intento de justificación de sus experiencias. Esta última restricción es necesaria si se quiere que el utilitarismo no sea equiparado (como a veces, erróneamente, se hace) con una teoría del egoísmo. La mayor parte de los utilitarios destacan justamente la diferencia entre el utilitarismo vulgar y el filosófico. El primero es muy corriente; el segundo, excepcional. Por eso ha dicho Bergson que se requieren muchos siglos de cultura para forjar a un utilitario como John Stuart Mill.

Es común —y conveniente— reservar el nombre de 'utilitarismo' para un cierto grupo de teorías filosóficas y éticas surgidas en la época moderna. En particular es recomendable restringir la aplicación del término 'utilitarismo' a la corriente que apareció en Inglaterra a fines del siglo XVIII y se desarrolló durante el siglo XIX,

corriente representada, aunque con discrepancias mutuas considerables, por Jeremy Bentham, James Mill y John Stuart Mill. El utilitarismo inglés no carece de precedentes. Uno de ellos es, por ejemplo, Helvecio. Este pensador consideraba que toda la vida del hombre estaba dominada por dos impulsos: el deseo de felicidad y la voluntad de evitar el dolor, y ello hasta tal punto que regir la sociedad consistía fundamentalmente en saber tener en cuenta tales impulsos y en desarrollarlos. Pero sólo los citados pensadores ingleses presentaron teorías utilitarias suficientemente amplias y detalladas. El utilitarismo inglés fue llamado con frecucncia *radicalismo filosófico;* buena parte de sus ideas fueron expresadas en colaboraciones aparecidas en la ***Westminster Review,*** fundada por Bentham en 1824. Advirtamos que, sobre todo en este autor, el utilitarismo estaba ligado íntimamente con el "reformismo" — entendiendo por éste el propósito de reformar a fondo los usos humanos y, con ello, la propia sociedad. La base de esta reforma es el reconocimiento de que —como dice Bentham— "la naturaleza ha colocado [al hombre] bajo el gobierno de dos maestros soberanos: el dolor y el placer". De ahí la necesidad de un análisis de la naturaleza humana para que el principio de utilidad o, como después fue llamado, el de felicidad, pueda ser aplicado íntegramente. Seguir este principio quiere decir, en efecto, atraer el placer y eludir el dolor. Ahora bien, estas operaciones solamente pueden ser realizadas, según Bentham, mediante una cuantificación de las afecciones, de suerte que el hombre pueda con plena conciencia y seguridad elegir lo que de acuerdo con el principio de la dicha le conviene. Así, el intento de superación del utilitarismo vulgar que se insinúa en toda construcción filosófica adscrita al utilitarismo se advierte ya en el propio Bentham cuando sustituye el principio de utilidad por el de felicidad y cuando señala que la determinación de esta felicidad no puede dejarse al albedrío del individuo. El objetivo de toda moral es entonces, como en las éticas clásicas, la felicidad, por la cual hay que entender, empero, simplemente el aumento de placer y la disminución de dolor. En esta proposición coinciden los tres utilitarios, bien que de manera muy distinta. En efecto, mientras Bentham determina tal aumento y disminución de un modo puramente cuantitativo, y James Mill le sigue con el intento de fundamentar la ética utilitaria en el asociacionismo psicológico, John Stuart Mill señala la insuficiencia de la cuantificación y la estrechez de un punto de vista que, extremando sus principios, iba a desembocar en una negación de todo valor vital y de todo espíritu. John Stuart Mill subraya vigorosamente el carácter cualitativo de las afecciones, pues "es enteramente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas *especies* de placer son más deseables y más valiosas que otras. Sería absurdo que mientras en todas las demás cosas la cualidad fuera tenida en cuenta tanto como la cantidad, la estimación de los placeres dependiera únicamente de esta última" *(Utilitarianism,* Cap. II). Esto permite no sólo señalar la superioridad específica de los placeres intelectuales y afectivos sobre los sensibles, sino superar de un modo radical todo hedonismo vulgar y en particular todo atomismo social y psicológico. Las limitaciones naturalistas, egoístas y hedonistas del utilitarismo quedan así claramente salvadas, y por eso el utilitarismo de John Stuart Mill no representa ya ese utilitarismo moderno meramente basado en los valores de lo agradable y empeñado en subordinar, como ha señalado Max Scheler, el fin al medio. Al distinguir entre la felicidad y la satisfacción, John Stuart Mill invierte la jerarquía que Bentham había intentado establecer, y por eso si se sigue llamando a John Stuart Mill un utilitarista hay que convenir en que defiende un "utilitarismo moderado". En todo caso, la concepción del utilitarismo por John Stuart Mill es totalmente opuesta al "utilitarismo vulgar".

Principios utilitaristas o de ética utilitaria han sido defendidos por otros autores, además de los antes mencionados. Por ejemplo, hay fuertes tendencias utilitarias en Henry Sidgwick. En época más reciente se ha intentado desarrollar una ética utilitaria que esté desligada de supuestos metafísicos de cualquier clase, incluyendo los admitidos inconscientemente por Bentham y los Mill. Tal es el caso de J. J. C. Smart (op. *cit.* en bibliografía). Este autor distingue entre varias clases de utilitarismo. Hay, por un lado, un utilitarismo extremo —que es el que defiende— y un utilitarismo restringido — que es el defendido por otros autores. Estos dos tipos de utilitarismo coinciden, según Smart, con las dos formas de utilitarismo de los actos y el utilitarismo de las normas. Sólo el utilitarismo de los actos puede prescindir de consideraciones metaéticas. Puede hablarse también, según Smart, de un utilitarismo hedonista y un utilitarismo no hedonista, de un utilitarismo negativo (reducción del sufrimiento al mínimo) y un utilitarismo positivo (aumento de la felicidad al máximo). El utilitarismo propuesto por Smart es extremo, hedonista y positivo, y se funda en un principio moral último que expresa el sentimiento de benevolencia más bien que el de altruismo — pues mientras el altruismo puro podría llevar a diversas gentes a diferentes actos incompatibles entre sí, la benevolencia permite que el agente moral no se considere a si misino ni más ni menos importante que cualquier otro agente moral.

Véase Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, 3 vols., 1900 (*I. Jeremy Bentham; II. James Mill; III. John Stuart Mill*). — Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique en Angleterre*, 3 vols., 1901-1904. — Ernest Albee, *A History of English Utilitarianism*, 1901, reimp., 1957. — Rodolfo Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria*, 2 vols., 1903-1904 (I. *La morale di Hobbes*, 1903; II. *Le teorie morale e politiche di C. A. Helvétius*). — William L. Davidson, *Political Thought in England; the Utilitarians, from Bentham to J. S. Mill*, 1915. — John Plamenatz, *The English Utilitarians*, 1949 (incluyendo la edición del *Utilitarianism*, de John Stuart Mill). — S. G. Casellato, *G. S. Mill e l'Utilitarismo inglese*, 1951. — Ph. Devaux, *L'utilitarisme*, 1955. — C. F. Hourani, *Ethical Value*, 1956. — J. J. C. Smart, "Extreme and Restricted Utilitarianism", *Philosophical Quarterly*, VI (1956), 344-54. — Íd., íd., *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, 1961. — Richard Brandt, *Ethical Theory*, 1959.

Traducción y selección de textos de utilitarios ingleses por Luis Farré, 1946. — Véase también la bibliografía de BENTHAM (JEREMY), MILL (JAMES) y MILL (JOHN STUART).

UTOPIA. En sentido literal 'utópico' significa lo que no está en ninguna parte'. Pero como lo que no está en ninguna parte no se halla tampoco alojado en ningún tiempo, la utopía es equivalente a la ucronía (VÉASE) (en un sentido más general que el dado por Ch. Renouvier a este último término). Junto al citado significado general, el vocablo 'utopía' tiene un sentido más específico: se llama *utopía* a un ideal que se supone a la vez deseable e irrealizable. Este ideal suele referirse a una sociedad humana que se coloca en un futuro indeterminado y a la cual se dota mentalmente de toda suerte de perfecciones. Como tal sociedad funciona, por así decirlo, en el vacío, esto es, carece de resistencias reales, todos los problemas quedan en ella solucionados automáticamente. Hay rmichos ejemplos de tales utopías sociales; entre los más destacados figuran la sociedad descrita en la *República* de Platón, en la *Utopia,* de Santo Tomás Moro (a quien se debe la palabra) en *La ciudad del sol,* de Campanella, en la *Nueva Atlántida,* de F. Bacon, en el *Erewhorn,* de S. Butler, en la *Icaria,* de Cabet, en las *Noticias de ninguna parte,* de William Morris, en *Una Utopía moderna,* de H. G. Wells. Estas utopías son muy distintas entre sí. Todas tienen, sin embargo, algo de común: el presentar una sociedad completa, con todos sus detalles, y casi siempre cerrada, en el sentido de que (a causa de su supuesta perfección) no es ya susceptible de progreso. No hay que creer, con todo, que los autores citados suponen la posibilidad de realización de sus respectivas utopías. La mayor parte de ellos saben que son en principio irrealizables. Pero les mueve el deseo de criticar la sociedad de su época y el deseo de mejorarla. El motivo principal de las utopías es, pues, la voluntad de reforma. En este sentido puede decirse que las utopías son revolucionarias, aunque hay que tener en cuenta que la revolución que pretenden introducir en la sociedad está destinada casi siempre a que se constituya una comunidad humana donde no sea ya posible ninguna revolución.

Se ha criticado con frecuencia el llamado *espíritu utópico,* al cual se ha calificado de ciego para las realidades humanas. En efecto, el pensamiento utópico se basa en gran parte en el olvido de ciertos aspectos de la realidad humana que son reacios a entrar, por principio, en el marco de ninguna utopía. Sin embargo, hay que tener presente que la utopía no es totalmente inoperante. En algunas ocasiones el pensamiento utópico crea ciertas condiciones que se convierten en realidades sociales. En su acción concreta, pues, el pensamiento utópico no es siempre utópico. Ello se debe a lo que hemos destacado en el artículo sobre la noción de teoría (v.) como característico de las teorías sobre las realidades humanas; estas teorías pueden modificar semejantes realidades y, por lo tanto, no se encuentran siempre completamente al margen de la realidad concreta de la sociedad.

Véase la edición en español por Eugenio Imaz de la serie de *Utopías del Renacimiento* en el tomo del mismo título (comprende: T. Moro: *Utopía;* T. Campanella: *La Ciudad del Sol;* F. Bacon: *Nueva Atlántida),* 1941. — Trad. esp. de *Utopía,* de Tomás Moro por J. M. Claramunda Bes, 1955. — Sobre el pensamiento utópico y su historia, véase: Moritz Kaufmann, *Utopias, Or Schemes of Social Improvement from Sir Thomas More to Karl Marx,* 1879. — Andreas Voigt, *Die Sozialen Utopien,* 1906. — Ernst Bloch, *Geist der Utopie,* 1918 (especialmente los ensayos 6 y 7). — José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* 1921 [parte sobre "El ocaso de las revoluciones"]. — Lewis Mumford, *The Story of Utopias,* 1922. — Joyce Oramel Hertzler, *The History of Utopian Thought,* 1923. — A. Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten,* 1927. — Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie,* 1929 (trads. esps.: *Ideología y Utopía,* 1942 y 1958). — Hans Freyer, *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart,* 1936. — Eugenio Imaz, *Topía y Utopía,* 1947. — Gerhard Ritter, *Machtstaat und Utopie,* 1947, 5ª ed. con el título: *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit.* — Ernest Lee Tuveson, *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress,* 1949. — R. Ruyer, *L'Utopie et les utopies,* 1950. — P. Tillich, *Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker,* 1951. — J. H. Hexter, *More's Utopia. The Biography of an Idea,* 1952. — Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 5 partes, 2 vols., 1959. — Roger Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale,* 1960. — G. Duveau, *Sociologie de l'Utopie et autres "Essais",* 1961. — María Luisa Berneri, *Viaje a través de Utopía,* 1962 [Punto de vista anarquista. Historia de Platón al presente]. — Georges Kateb, *Utopia and Its Enemies,* 1963 [especialmente sobre las utopías modernas y contemporáneas].

UTTARA-MĪMĀMSĀ. Véase FILOSOFÍA INDIA, MĪMĀMSĀ, VEDANTA.

V

VACHEROT (ETIENNE) (1809 1897) nació en Torcenay (Haute-Marne). En 1838 fue nombrado director de la "École Normale Supérieure" en París, pero fue destituido de su cargo en 1852 por su oposición al golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte (Napoleón III). Después de 1870 fue elegido diputado a la Asamblea Nacional.

Vacherot es considerado como un filósofo ecléctico, influido por Cousin pero sin adherirse al espiritualismo de éste, y por Taine, pero sin adoptar su empirismo. Según Vacherot, los distintos tipos de filosofías son la consecuencia del predominio en su elaboración de las diferentes facultades psicológicas. Toda conciliación entre dichos tipos es imposible, pues el materialismo, el espiritualismo activo y el infinitismo pasivo y estático no son más que los modos de manifestarse filosóficamente la imaginación, la conciencia y la razón. Vacherot adopta, sin embargo, una posición, a la cual llama "nuevo espiritualismo", que si no representa una completa síntesis, está destinada, por lo menos, a conciliar en la medida de lo posible las variedades apuntadas. Toda reflexión filosófica debe, según él, apoyarse en una clara distinción entre lo existente y lo ideal. Lo existente es lo real, y, como tal, !o imperfecto y finito; lo ideal, en cambio, es lo perfecto e infinito, pero también lo inexistente. La relación entre lo real y lo ideal consiste en una simple relación de determinación. Todo factor real es independiente de un factor ideal; sin embargo, éste lo determina formalmente y le otorga su valor y su sentido. La interpretación del mundo moral y del mundo histórico debe atenerse a esta relación peculiar entre las realidades y las idealidades, y de ahí que los actos humanos, que son elementos de lo existente, puedan cobrar valor y significación por su sumisión a una determinación ideal.

Obras: *Histoire critique de l'École d'Alexandrie,* 3 vols., I, 1846; II, 1851; III, 1851 [esta obra originó una violenta controversia con el P. Gratry (v.)]. — *La métaphysique et la science. Principes de métaphysique positive,* 2 vols., 1858, 2a ed., 3 vols., 1863. — *Essais de philosophie critique,* 1864. — *La religion,* 1868. — *La science et la conscience,* 1870. — *Le nouveau spiritualisme,* 1884. — Véase E. Blanc, *Un spiritualisme sans Dieu. Examen de la philosophie de M. Vacherot,* 1885. — L. Ollé-La-prune, *Ê. Vacherot,* 1898.

VAGUEDAD. En el artículo CLARO (VÉASE) hemos analizado el concepto de claridad (especialmente de la claridad en las proposiciones) y las diversas opiniones sustentadas acerca del mismo. Conviene decir ahora unas palabras sobre la noción de vaguedad, contrapuesta a la de claridad y no menos, por supuesto, a la de precisión. Tal noción ha sido examinada muy particularmente en los últimos decenios. Aquí resumiremos algunas opiniones que nos parecen particularmente iluminativas; casi todas se basan en un "análisis lógico".

Max Black distingue entre vaguedad y generalidad (o ambigüedad). La vaguedad de un símbolo (única a la cual se refiere dicho autor) se caracteriza, dice, por "la existencia de objetos referente a los cuales es intrínsecamente imposible decir si el símbolo es o no aplicable". De este modo, la vaguedad de una palabra queda indicada por medio de algún enunciado de que se conciben situaciones en las cuales su aplicación es "dudosa" o "mal definida". Black refiere, por consiguiente, la vaguedad a variaciones en la aplicación del término por los que usan el lenguaje. De ahí que sea posible determinar, a su entender, numéricamente la vaguedad de un término por medio de lo que llama "la consistencia de aplicación C (T, x) de un término T a algún objeto x". Para poner el mismo ejemplo de Black: supongamos que el símbolo sea el término-'planta', y el objeto un organismo que pertenezca a la zona limítrofe entre plantas y animales. Unos observadores dirán que el término se aplica al objeto; otros lo negarán. La "consistencia de aplicación" del término al objeto será entonces definido como el límite de la razón

$$m/n$$

cuando el grupo de observadores sea cada vez más extenso, y el número de decisiones tomadas por sus miembros indefinidamente aumentada. En otras palabras, si se dan varios objetos a cada uno de los cuales puede aplicarse un símbolo vago, T, entonces los objetos podrán colocarse en un orden lineal en el cual la consistencia de aplicación de T vaya cada vez disminuyendo. El gráfico resultante de las observaciones será llamado el "perfil de consistencia para la aplicación del símbolo vago, T, a la serie dada de objetos".

Carl G. Hempel se adhiere en principio al análisis de Black, pero advierte que hay en él una falla. Ésta consiste en suponer que se puede dar una medida numérica de la inclinación del perfil de consistencia de un símbolo. Ahora bien, según Hempel, tal definición presupondría la existencia de una escala métrica tanto sobre el eje horizontal como sobre el eje vertical del sistema de coordenadas. Tal condición no es cumplida para el eje horizontal, pues los objetos de la serie se han colocado en lo que puede llamarse un orden topológico (de acuerdo con la precedencia y sin determinación numérica exacta). Hempel propone corregir esta falta (que, advierte, no afecta la idea básica de Black sobre la noción de vaguedad) por medio de varios recursos técnicos en los cuales no podemos aquí detenernos. La conclusión de su análisis es que ningún término de un lenguaje interpre-

tado (a diferencia de los lenguajes puramente formalizados) se halla entera y definitivamente libre de vaguedad. El estudio de la noción de vaguedad pertenece entonces a la semiótica, y aun el mismo término 'vaguedad' es un término estrictamente semiótico; la vaguedad podría definirse, dice Hempel, como "una relación semiótica trimcmbre que puede asumir distintos grados", es decir, como "una función estrictamente semiótica de tres argumentos". Por lo tanto, el estudio de la vaguedad ha de referirse a *todos* los términos, lógicos tanto como descriptivos, de todos los lenguajes interpretados.

I. M. Copi (Copilowish) da un ejemplo que permite comprender las diversas posiciones adoptadas en el problema de la vaguedad. Supongamos, dice, que se intenta aplicar la simple dinámica racional a una máquina muy imperfecta, cuyas ruedas sean sólo aparentemente circulares y cuyos ejes no sean muy rígidos. Se pueden hacer tres cosas: 1) perfeccionar la máquina; 2) complicar nuestras matemáticas; 3) decir que las matemáticas usadas son "falsas". Este último procedimiento implica la busca de nuevas lógicas (lógicas polivalentes o probabilitarias o que renuncian a la ley del tercio excluso). El segundo procedimiento es el usado por Black (y Hempel). Copilowish propone, en cambio, utilizar el primer procedimiento, es decir, el de una "redefinición" para que los términos se conformen cada vez más a las "leyes de la lógica". Para ello hay que suponer que la vaguedad es un caso especial de la ambigüedad y no una propiedad distinta e independiente del lenguaje.

En cambio, A. Cornélius Benjamin se ha preocupado sobre todo por mostrar los factores que contribuyen a la vaguedad, único modo, señala, de evitarla. Pues justamente porque la vaguedad es inevitable puede ser reducida, y ello sin necesidad de adoptar posiciones tales como el construccionismo, el convencionalismo o el operacionalismo, que resuelven el problema simplemente eliminando sus datos. La distinción entre los diversos factores que contribuyen a la vaguedad de los símbolos (vaguedad del gesto de apuntar; complejidad en el referente del símbolo; necesidad de asegurar que los símbolos se aplicarán a casos no incluidos en la clase finita de muestras sobre las cuales se basa una definición ostensiva) contribuye más que otra cosa, según Benjamin, a solucionar el problema sin necesidad de negar que las ideas vagas "forman parte de la ciencia".

G. Watts Cunningham, finalmente, se ha preocupado por saber ante todo si un lenguaje vago en cuanto tal posee o no significación y en qué condiciones puede poseerla. La cuestión se agudiza sobre todo cuando nos planteamos el problema de la aplicación de un lenguaje cuya "significación" es por sí misma problemática. Ahora bien, un análisis de la cuestión nos muestra, según Cunningham, que el lenguaje corriente es siempre constitutivamente vago; más todavía: que todo problema relativo a la "significación" de un lenguaje implica la relativa vaguedad de éste. No se trata, con todo, de partir de este reconocimiento para buscar un lenguaje perfecto y desprovisto de vaguedad; se trata de advertir que un lenguaje vago como tal no deja por ello de poseer una significación.

Max Black, "Vagueness. An Exercise in Logical Analysis", *Philosophy of Science*, IV (1937), 427-55. — C. G. Hempel, "Vagueness and Logic", *Philosophy of Science*, VI (1939), 163-80. — I. M. Copilowish, "Border-Line Cases; Vagueness and Ambiguity", *Philosophy of Science*, VI (1939), 181-95. — A. Cornélius Benjamin, "Science and Vagueness", *Philosophy of Science*, VI (1939), 422-31. — G. Watts Cunningham, "On the Meaningfulness of Vague Language", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 541-62. — Véase también Ame Naess, *Interprétation and Preciseness. I. Survey of Basic Concepts*, 1949 [mimeog.], especialmente la Parte III.

VAIBHASIKA. Véase BUDISMO, FILOSOFÍA INDIA.

VAIHINGER (HANS) (1852-1933) nació en Nehren, cerca de Tubinga. Estudió en Tubinga, Leipzig, Berlín y Estrasburgo, donde se "habilitó", con Ernst Laas en 1877. De 1884 a 1894 fue "profesor extraordinario" y de 1894 a 1906 —fecha en que tuvo que renunciar a la cátedra por enfermedad— profesor titular en la Universidad de Halle. En 1S97 Vaihinger fundó los *Kant-Studien* (para los *Annalen,* véase *infra)* y en 1905 la "Kant-Gesellschaft".

Afiliado en sus primeros tiempos al movimiento crítico, tal como era representado por Friedrich Albert Lange, Vaihinger desenvolvió posteriormente sus propias concepciones en un sistema que él mismo ha calificado de "positivismo idealista" y que se reconoce generalmente con el nombre de "ficcionalismo" (véase FICCIÓN). Como el propio Vaihinger pone de manifiesto en la Introducción a su obra capital, *La filosofía del como si,* toda su obra ha intentado responder a la pregunta de cómo podemos formular pensamientos correctos sobre la realidad a base de representaciones conscientemente falsas. Aunque independiente, a su entender, de toda influencia contemporánea, el trabajo filosófico de Vaihinger coincide con varias de las corrientes vigentes de la época, y ello hasta tal punto que el propio autor atribuye la inteligibilidad y aun el éxito de su obra, en el momento de ser publicada, al hecho de presentar, bien asimilados, diversos momentos de la última historia filosófica. Estos momentos o motivos son, a su entender, cuatro: el voluntarismo, que comenzó a abrirse paso entre 1880 y 1890, sobre todo a partir de Wundt y Paulsen, del fichtianismo de Eucken, y de Windelband y Rickert; la teoría biológica del conocimiento, de Mach y Avenarius; la filosofía de Nietzsche; el pragmatismo, no en el sentido vulgar, que convierte la filosofía en una especie de *ancilla theologiae y* hasta de *meretrix theologiae,* sino en el sentido elevado antiintelectualista y antirracionalista, que aspira a colocar el pensar en su situación concreta. Estas corrientes son, en cierto modo, anticipaciones de la "filosofía del como si", anticipaciones que laten, por lo demás, en muchos otros autores tales como Laas, Dilthey, Cornelius, Baldwin, Croce, Bergson, Spir, Simmel, Cassirer, Mauthner, Poincaré, Sabatier, Le Roy, Tyrrell, etc., etc. En efecto, Vaihinger explica, por lo pronto, el conocimiento a base de la utilidad biológica; el conocimiento se forma en el esfuerzo de la adaptación del individuo al medio y es, por consiguiente —en su momento inicial—, una forma creada por la especie para su conservación. La actitud pragmática de esta tesis no debe, sin embargo, ser mal interpretada. No sólo

porque, como hemos dicho, se trata de un pragmatismo que sólo aspira a restablecer la situación concreta del pensar, sino también porque reconoce lo que Wundt llamó la heterogénesis de los fines y lo que Vaihinger califica de "proliferación de los medios respecto a los fines". A ella debe agregarse como motivo central la tesis de las ficciones conscientes. La heterogénesis admite que, tendiendo todo medio a independizarse de su fin, el conocimiento llega, finalmente, a constituirse en una finalidad independiente, a pretender descubrir por sí y en sí la realidad. Esta pretensión es, no obstante, injustificada cuando se la lleva a sus últimas consecuencias; lo que el conocimiento hace es sólo, respondiendo a su finalidad biológica, crear ficciones para la comprensión y el dominio de las situaciones problemáticas. Semejantes ficciones, que se extienden desde la teoría científica hasta la ética y la religión, reciben su justificación por su carácter de "como si..." (als *ob).* El "como si" es la expresión figurada que representa las construcciones del conocimiento, el cual concibe la materia "como si" estuviera compuesta de átomos, el yo "como si" fuera una substancia. Las ficciones pueden ser conscientes o inconscientes; en uno y otro caso una característica común las une: su aspiración a ser útiles. Por eso deben admitirse no sólo las ficciones de la ciencia, sino también las ficciones de la religión, de la moral, de la economía. Justamente en estos últimos territorios adquieren las ficciones su mayor importancia. Y ello hasta tal punto, que cuando se subraya su carácter consciente se llega inclusive a abrir la puerta para el reconocimiento de realidades no ficticias y, de consiguiente, para la elaboración de una teoría de la verdad en la cual el pragmatismo y el biologismo constituyen sólo dos de los estadios preparatorios.

La filosofía del como si es, por ello, como Vaihinger reconoce repetidamente, un positivismo idealista que mantiene estrecho contacto con la renovación del idealismo y que no puede confundirse sin más con el cientificismo y el utilitarismo vigentes en muchas de las direcciones de la época. Por eso el lema de toda esta filosofía es la unión de los hechos con los ideales. "Es positivismo —escribe Vaihinger— en cuanto hace hincapié con toda decisión y claridad exclusivamente en lo dado, en los contenidos empíricos de la sensación, y no duda consciente y directamente de todo (por lo cual no es tampoco escepticismo), sino que niega sólo lo que suele admitirse como 'real' a base de supuestas necesidades intelectuales y éticas", sin por ello hipostasiarlas en entidades, antes bien justificándolas como "ficciones útiles y valiosas, sin cuya 'aceptación' se disolverían el pensar, el sentir y el obrar humanos". Con lo cual Vaihinger pretende unir estrechamente las corrientes que habían quedado escindidas en el kantismo y que habían obligado a Kant a sustentar —por lo menos en la parte más conocida de su obra— una forma poco plausible de dualismo. Por eso la filosofía del "como si" es, según su autor, no sólo una lógica operativa y una norma para el pensar, sino también una regla para obrar.

El pensamiento de Vaihinger tendía a formar una escuela, pero, de hecho, se difundió más bien bajo el aspecto de investigaciones "relacionadas con problemas del como si" sin que, por lo demás, muchos de los consagrados a ellas pudieran considerarse como discípulos de Vaihinger. Es el caso de Günther Jacoby (v.) de Erich Adickes (v.); que se ha distinguido en la interpretación de Kant y que ha defendido, al final, un punto de vista radicalmente opuesto al de Vaihinger. Es también el caso de Adolf Lapp, W. Pollack, etc. El órgano que debía difundir tales investigaciones eran los *Annalen der Philosophie. Mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als Ob Betrachtung,* fundados en 1919 por Vaihinger y R. Schmidt (nac. 1890), junto con Konrad Lange (1855-1921), Erich Bêcher (1882-1929), Ernst Bergmann (nac. 1881), Hans Cornelius (v.) Karl Groos (v.), Kurt Koffka (v.), Arnold Kokalewski (nac. 1873) y otros autores, que defendían ya puntos de vista muy distintos, pero que estaban especialmente interesados en el estudio de la función de las formas de pensamiento.

Obras: *Goethe als Ideal universeller Bildung,* 1875 *(Goethe como ideal de la cultura universal).* — *Hartmann, Dühring und Lange,* 1876. — *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernuft,* 2 vols., 1881-1892 *(Comentario a la Crítica de la razón pura, de Kant).* — Kants *Widerlegung des Idealismus,* 1883 *(La refutación del idealismo por Kant).* — *Naturforschung und Schule,* 1889 *(Investigación natural y escuela).* — Kant *—ein Metaphysiker?,* 1899 (Kant, *¿un metafísico?).* — *Die transzendeniale Deduktion der Kategorien,* 1902 *(La deducción trascendental de las categorías).* — *Nietzsche als Philosoph,* 1902, 4a ed., 1916. — *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiôsen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus,* 1911 *(La filosofía del como si. Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad a base de un positivismo idealista).* Esta última obra estaba ya preparada, en la primera parte fundamental, en 1876-1877. Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, 1923 (trad, esp.: "El nacimiento de la filosofía del como-si", *Revista de Filosofía* (La Plata), N° 11 (1962), 94-117. Aparte los extensos comentarios a Kant, se debe a Vaihinger un constante trabajo de aclaración y profundización del kantismo; a tal fin, fundó los *Kantstudien* en 1896, y la *Kant-Gesselschaft* en 1904. Véase la *Zeitschrift für Philosophie,* vol. 147, 1912, dedicada a Vaihinger. Además: H. Hegenwald, *Gegenwartsphilosophie una christliche Religión. Eine kurze Erorterung der philosophischen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart, besonders im Anschluss an Vaihinger, Rehmke, Eucken,* 1913. — L. Fischer, *Das Vollwirkliche und das Als Ob,* 1921. — Heinrich Scholz, *Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprufung Kants und des idealistischen Positivismus,* 1921 [antes en Annalen der Philosophie, I (1919), 27-112 y III (1921-1923), 1-73]. — B. Fliess, *Einführunf in die Philosophie des Als Ob,* 1923. — Christian Betsch, *Fiktionen in der Mathematik,* 1926. — Stéphanie Willrod, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als Ob,* 1934. — Willy Freytag, *Irrational oder Rational?,* s/f. (1935). — Hans Richtscheid, Das *Problem des philosophischen Skeptizismus erartet in Auseinandersetzung mit Vaihingers Philosophie des Als Ob,* 1935 (Dis.).

VAILATI (GIOVANNI) (1863-1909) nació en Crema (Italia), estudió ingeniería y matemáticas en la Universidad de Turin, en la cual fue profesor ayudante de Vito Volterra. Luego, profesó en varios Institutos de enseñanza media. Colaborador del grupo que publicó la revista *Leonardo* (véase *Pragmatismo),* Vailati fue

uno de los pragmatistas italianos de comienzos del presente siglo. Conocedor del pragmatismo norteamericano, especialmente de Peirce y James, se inclinó en favor del primero por estimar que el "pragmaticismo" de Peirce constituía una base más sólida para la elaboración de una metodología científica. Vailati se interesó especialmente por el análisis del lenguaje y adoptó al respecto una posición fundamentalmente nominalista, y en gran medida instrumentalista. Uno de los temas centrales de la epistemología de Vailati es el de la verificación que entendió primariamente como anticipación del futuro. Vailati prestó gran atención a la estructura deductiva de las teorías científicas, y trató de mostrar las posibilidades de descubrimiento que hay en la deducción en contra del mero "descripcionismo" de muchos autores positivistas. La epistemología de Vailati abarcaba no sólo las ciencias naturales, sino también las sociales, que Vailati no consideraba, desde el punto de vista metodológico por lo menos, esencialmente distintas de las primeras. La teoría de la ciencia de Vailati puede ser descrita como un "experimentalismo instrumentalista y deductivista".

Los escritos filosóficos de V. fueron recopilados en el volumen titulado *Scritti*, 1911, ed. M. Calderoni, U. Ricci y G. Vacca. En este volumen figuran, entre otros, los siguientes trabajos: "Sull'importanza delle ricerche relative alla storia della scienza" (1897); "Il método deduttivo corne strumento di ricerca" (1898); "Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura" (1899); "Per un'analisi pragmatistica délia nomenclatura filosófica" (1906); "Il pragmatismo e i vari modi di non dir niente" (1909). — Hay trad. esp. de los *Scritti* (Buenos Aires, 1947).

Véase Silvestro Marcucci, *Il pensiero di G. V.*, 1958 [Filosofía della Scienza, 10] (monog.).

VAISESIKA es el nombre de uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos *(astika)* de la filosofía india (VÉASE). Su fundación se atribuye a Kanàda, siendo el texto básico de la escuela el *Vaisesika-sutra*, de Kanàda, pero ha sido elaborado y modificado en el curso de los siglos por muchos autores: Prasastapada, Ravana, Sridhara, etc. A partir de una cierta época, el sistema *Vaisesika* fue combinado eclécticamente con el sistema *Nyaya* (VÉASE), siendo muy común presentarlos conjuntamente bajo el nombre *Nyaya-Vaisesika;* Sivadita, Laugaksi, Bhaskara y otros autores son conocidos por sus exposiciones de tal doctrina sincrética. Nosotros nos atendremos a la forma aislada de la escuela *Vaisesika.*

El término *vaisesika* procede de *visesa*, que se traduce por 'particularidad', 'individualidad', 'carácter peculiar', 'diferencia' — diferencia de cada cosa con respecto a otras. El sistema *Vaisesika* es por ello un punto de vista *(darsana)* adoptado sobre la realidad en tanto que constituida por cosas individuales o "diferentes". Pero estas cosas están distribuidas en diversos grupos, cada uno de los cuales poseen características comunes. El sistema *Vaisesika* usa al efecto un método de división (VÉASE) parecido al platónico y también, como éste, de base realista (en el sentido del realismo de la teoría de los universales). Todos los objetos, por ejemplo, pueden clasificarse en grupos: (1) objetos que existen; (II) objetos que no existen. Los objetos que exis ten son de seis tipos: (1) substancia, (2) cualidad, (3) acción, (4) gene ralidad, (5) particularidad, (6) inhe rencia. Los objetos que no existen forman un solo grupo: (7) no exis tencia. Estos siete tipos de objetos pueden ser equiparados a categorías según las cuales se articula lo real. Como puede verse, la doctrina categorial y la ontología ya anunciadas en la escuela *Nyaya*, se precisan y perfeccionan en el sistema *Vaisesika, y* se funden en un complejo doctri nal lógico-ontológico en la escuela ecléctica *Nyaya-Vaisesika.* Cada una de las citadas categorías se subdivide a su vez en varias clases. Así, hay nueve clases de substancias (cinco físicas o perceptibles por los senti dos: tierra, agua, luz, aire, éter o elemento transmisor de sonidos) y cuatro no físicas o no perceptibles por los sentidos (tiempo, espacio, alma y mente). Las substancias físi cas especialmente (pero con frecuen cia también las no físicas) están com puestas de partículas elementales; se habla en vista de ello del atomismo (VÉASE) del sistema *Vaisesika* o el atomismo de Kanàda. Las subdivisio nes prosiguen para los demás tipos de objetos (veinticuatro clases de cualidades, entre ellas el color, el número, la distancia —remota o próxima, cada una con una cualidad determinada—, el placer, el dolor, la pesadez, la fluidez, el mérito o lo justo *(dharma)*, la falta de mérito o lo no justo *(adharma)*, etc.; cinco clases de acciones; tres clases de objetos generales o de universales; etc.). Observemos, empero, que en lo que toca a la quinta categoría, la subdivisión resulta o imposible o infinita, puesto que hay un número indeterminado de peculiaridades. De hecho, la particularidad, *visesa*, es un elemento último que explica por qué las cosas son distintas entre sí. El sistema *Vaisesika* es por ello no sólo realista, sino también pluralista. A ello se une una cosmología de carácter cíclico y una teología, sustancialmente parecida a la de la escuela *Nyaya* y con fuerte insistencia en el carácter trascendente de la divinidad suprema.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: B. Faddegon, *The Vaisesika System*, 1918.

VAKRADZÉ (KONSTANTIN SPIRIDONOVITCH) nac. en 1898, estudió en la Universidad de Tbilisi (Tiflis), en la Georgia Soviética y también en Alemania, bajo Husserl. Desde 1940 es profesor de lógica y jefe de la Sección de Lógica en la Universidad de Tbilisi. Sus principales intereses filosóficos son la lógica y la historia de la filosofía moderna, con especial atención a Hegel y al idealismo alemán. Además de las obras mencionadas en la bibliografía ha colaborado en manuales sobre el materialismo dialéctico (1955) y sobre el materialismo histórico (1957) en lengua georgiana, pero en sus investigaciones históricas trata de destacar la significación de los sistemas del pasado con relativa independencia de las tesis del materialismo histórico.

Obras: Logika, 1951. — *Sistéma i método filosofii Gegéla*, 1958 (*Sistema y método en la filosofía de Hegel).* — *Otchérki po istorii novéychéy i sovréménnoy burguaznoy filosofii*, vol. I, 1960 *(Ensayos sobre la historia de la filosofía burguesa reciente y contemporánea).*

VALENCIA (GREGORIO DE) (1549-1603), nac. en Medina del Campo, estudió en la Universidad de Salamanca, ingresó en 1565 en la Compañía de Jesús, y profesó en el Colegio Romano de Roma y en

las Universidades de Dilinga e Ingolstadt. El grueso de la actividad intelectual de Gregorio de Valencia fue de índole apologética y teológica, destacando en ella sus polémicas contra luteranos y calvinistas. En el curso de sus obras apologéticas y teológicas, sin embargo, especialmente en sus comentarios a la *Summa* teológica de Santo Tomás de Aquino, Gregorio de Valencia desarrolló numerosas cuestiones filosóficas. En la mayor parte de las ocasiones el punto de vista adoptado por el autor es el tomista, por lo que ha sido considerado como uno de los más fieles tomistas entre los pensadores jesuítas. En algunas ocasiones, empero, se aparta de las sentencias tomistas. Así ocurre, por ejemplo, en la doctrina sobre el poder de Dios, en la cual intenta mediar entre tomismo y escotismo. Lo mismo sucede en el problema de los futuros contingentes, en el cual procura mediar entre la doctrina de la premoción física y la de la ciencia media.

Obra principal filosófica: *Commentatorium theologicorum tomi quatuor, in quibus omnes quaestiones quae continentur in Summa Theologica D. Thomae Aquinatis, ordine explicantur, ac suis etiam in locis controversiae omnes fidei elucidantur,* 1951. — Entre los escritos apologéticos, citamos la colección: *De rébus fidei hoc tempore controversia libri,* 1591.

VALENTE. Véase VALOR.

VALENTINO *(ca.* 100-ca. 165), nació en Alejandría, donde profesó hasta 135, se trasladó a Roma, donde vivió propagando su doctrina hasta 160, y falleció en Chipre. Valentino fue uno de los principales representantes del gnosticismo (VÉASE) especulativo y el que introdujo en esta dirección más abundantes elementos filosóficos, con ayuda de los cuales edificó un complejo sistema. Influido por Platón —o, mejor dicho, por el platonismo ecléctico pitagorizante— y por algunas doctrinas estoicas, Valentino mezcló las tesis filosóficas con una parte de la gnosis mitológica, en particular la de los ofitas. En el artículo sobre el gnosticismo hemos indicado ya varios de los rasgos del sistema de Valentino. Agregaremos aquí algunas informaciones complementarias al respecto, destacando dónde residen principalmente los rasgos filosóficos y los mitológicos. Los primeros se encuentran en la concepción del *Padre* o *Abismo* como ser absolutamente uno, espiritual, innominable, fuera del tiempo y del espacio; en el uso de los conceptos de *Nous (Inteligencia) y Aletheia (Verdad, Descubrimiento)* — fuentes del *Logos y* de la *Vida* y a su vez origen del *Primer Hombre y* de la *Iglesia;* en la posibilidad —sugerida por Tertuliano— de comparar los *eones* formados por el *Abismo y* engendrados por la unión de otros *eones* —por ejemplo, el *Verbo y* la *Vida, y* el *Primer Hombre y* la *Iglesia*— con las ideas platónicas; en el uso del concepto de emanación (v.) con el fin de explicar la producción de los *eones.* Los motivos mitológicos se hallan en la descripción de la caída, redención y ascensión de *Sofía* —descripción parecida a la que se encuentra en la obra *Pistis Sofía*—, así como en la introducción del momento dramático en la explicación del universo. Jesús aparece en el sistema de Valentino como el Purificador, como un *eon* que desciende a la tierra y redime a los capaces de regresar al mundo de los espíritus, el único mundo que podrá subsistir en el *Pléroma* perfecto, pues todo lo demás —lo irredimible, la materia— perecerá en una inmensa conflagración.

Según H. Leisegang, la escuela de los valentinianos se dividió en dos ramas: la oriental, que se extendió especialmente por Egipto y Siria, y contó entre sus miembros a Bardesanes (nac. en Edesa, *ca.* 154), Axionico y Marco, y la occidental, que contó entre sus miembros a Secundo, Ptolomeo (el gnóstico) y Heracleon.

Véase bibliografía de GNOSTICISMO. — Además (o especialmente): G. Henrici, *Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift,* 1871. — R. A. Lipsius, 'Valentinus und seine Schule", *Jahrbuch für protestantische Theologie,* 1887, págs. 585-658. — Carola Barth, *Die Interprétation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis,* 1911 [Texte und Unterschungen, 38, 3]. — W. Foerster, *Von Valentinus zu Herkleon,* 1928. — G. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée,* 1947. — A. Orbe, *En los albores de la exégesis Iohannea (Ioh., 1, 3),* 1955 [Analecta Gregoriana, 65]. — También: H. Leisegang, *Die Gnosis,* 1924.

VALIDEZ. Puede distinguirse entre la validez y el valor (VÉASE). 'Validez' es un término lógico y epistemológico; Valor', un término ético y, en general, axiológico. Como vocablo epistemológico, 'validez' se refiere al hecho de que una proposición sea aceptada como verdadera. Es conveniente distinguir, pues (como ya propuso Kant), entre la validez de un conocimiento y el origen de este conocimiento. Así, aun cuando se admita que todos los conoci mientos proceden de la experiencia, puede aceptarse que no todos los conocimientos son válidos en virtud de su origen en la experiencia.

Como vocablo lógico, Validez' equivale a veces a Verdad', pero a veces se indica que los dos vocablos no son equiparables. El predicado metalógico 'es válido" es considerado con frecuencia como teniendo un sentido más "neutral" que el predicado metalógico 'es verdadero". Algunos autores proponen que 'es válido' sea equivalente a 'es aplicable'. Otros indican que mientras 'es verdadero' es un predicado que se refiere a esquemas cuantificacionales y, por lo tanto, es usado *preferentemente* en la lógica cuantificacional, 'es válido' es un predicado que se refiere a esquemas sentenciales y, por lo tanto, es usado *preferentemente* en la lógica sentencial.

La noción de validez ha sido usada asimismo en sentido metafísico como equiparable al concepto de sentido. Así ocurre sobre todo con Arthur Liebert, el cual habla de validez *(Geltung)* como de una noción que abarca por igual la validez de las proposiciones y (sobre todo) el sentido de ellas. La validez resulta en este caso no un modo del ser en cuanto mero *factum,* sino el fundamento de la justificación (en cuanto sentido) de todo ser.

VALOR. El término 'valor' ha sido usado —y sigue siendo usado en gran parte— para referirse al precio de una mercancía o producto; se ha hablado, y habla, en efecto, de lo que una mercancía o producto valen, es decir, del valor que tienen. En este caso, el término 'valor' tiene un sentido fundamentalmente económico —es el sentido en que hemos usado 'valor' en el artículo PLUSVALÍA. Pero se ha usado, y usa, el término Valor' en un sentido no económico, o no primariamente económico, como

cuando se dice que una obra de arte tiene gran valor o es valiosa, o que ciertas acciones tienen valor o son valiosas, o que una persona tiene gran valía. La noción de valor en un sentido general está ligada a nociones tales como las de selección y preferencia, pero ello no quiere decir todavía que algo tiene valor porque es preferido, o preferible, o que algo es preferido, o preferible, porque tiene valor.

El concepto de valor se ha usado con frecuencia en un sentido moral; mejor dicho, se ha usado con frecuencia el término 'valor' con la calificación de 'moral'. Tal sucede en Kant cuando habla en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* de un "valor moral" y, más exactamente, de un "valor auténticamente moral" — *echt moralischer Wert.* En el presente artículo trataremos del concepto de valor en un sentido filosófico general, como concepto capital en la llamada "teoría de los valores", y también "axiología" y "estimativa".

Característico de esta teoría es que no solamente se usa el concepto de valor, sino que se procede a reflexionar sobre el mismo, es decir, se procede a determinar la naturaleza y carácter del valor y de los llamados "juicios de valor". Ello distingue la teoría de los valores de un sistema cualquiera de juicios de valor. Semejantes sistemas son muy anteriores a la teoría de los valores propiamente dicha, ya que muchas doctrinas filosóficas, desde la antigüedad, contienen juicios de valor tanto como juicios de existencia, y aun a veces estos últimos juicios están fundados, conscientemente o no, en los primeros. Muy común fue en ciertas doctrinas filosóficas antiguas equiparar "el ser" con "el valor" y, más especialmente, "el ser verdadero" con "el valor". En Platón, por ejemplo, "el ser verdadero", es decir, las Ideas, poseen la máxima dignidad y son por ello eminentemente valiosas; decir que algo es y que algo vale es, pues, en este caso decir aproximadamente lo mismo. Ello ha llevado a equiparar el no ser con la ausencia de valor, y a establecer una escala ontológica paralela a la escala axiológica. Ahora bien, aun suponiéndose que esta equiparación fuera admisible, hacía difícil una reflexión autónoma sobre el valor. En efecto, si todo lo que es, en cuanto que es, vale —y viceversa—, no parecerá necesario averiguar en qué consiste el valer; el ser será suficiente. Por consiguiente, la equiparación del ser con el valor (o el valer) es un juicio de valor, pero no todavía una teoría de los valores.

Esta última tiene varios orígenes. Por ejemplo, cuando Nietzsche interpretó las actitudes filosóficas no como posiciones del pensamiento ante la realidad, sino como la expresión de actos de preferir y proferir, dio gran impulso a lo que se llamó luego "teoría de los valores". El propio Nietzsche tenía conciencia de la importancia de la noción de valor como tal, por cuanto hablaba de "valores" y de "inversión de todos los valores". De este modo se descubría el valor como fundamento de las concepciones del mundo y de la vida, las cuales consistían en la preferencia por un valor más bien que en la preferencia por una realidad. Son importantes también para la formación de la teoría de los valores una serie de doctrinas morales, entre las que se destaca el utilitarismo (VÉASE). Pero la teoría de los valores como disciplina filosófica se abrió paso solamente cuando algunas tendencias o escuelas trataron de constituir una "filosofía de los valores". Ello ocurrió sobre todo en virtud de los esfuerzos de tres grupos filosóficos: por un lado, Brentano y su escuela; por otro lado, Dilthey y su escuela; finalmente una línea de pensamiento que arranca en Lotze y que se desarrolla en la Escuela de Badén (principalmente en Windelband) y dentro de la cual podemos incluir las investigaciones axiológicas de Max Scheler y Nicolai Hartmann. El primer grupo trató el problema del valor sobre todo mediante una reflexión sobre los actos de preferencia y repugnancia. El segundo grupo lo trató especialmente mediante un análisis de los fundamentos de las concepciones del mundo. El último "grupo" (que no es propiamente un "grupo", sino una especie de 'línea filosófica") lo trató en parte con el ánimo de superar el relativismo historicista y en parte con el fin de escrutar las características del llamado "reino del deber ser".

Una historia de la idea del valor debería considerar, pues, la historia entera de la filosofía. Pero una historia de la teoría de los valores propiamente dicha debe atender más bien a las corrientes últimas si quiere evitar el riesgo de atribuir una teoría formal de los valores a tendencias que carecen evidentemente de ella. Y ello máxime cuando no cabe confundir en ningún caso la teoría pura de los valores con un sistema de preferencias estimativas; la teoría pura de los valores o axiología pura es paralela en gran medida, como Max Scheler ha puesto de relieve, a la "lógica pura" y aun "en ella puede nuevamente distinguirse una teoría pura de los mismos valores y de las posturas valorativas (correspondientes a la 'teoría lógica del objeto' y a la 'teoría del pensamiento')" *(Ética,* trad, esp., I, 1941, pág. 123). La axiología pura trata de los valores, en cuanto tales, como "entidades" objetivas, como "cualidades irreales", de una irrealidad parecida a la del objeto ideal, pero en manera alguna idéntica a él. Los valores son cualidades irreales, porque carecen de corporalidad, pero su estructura difiere de la de los objetos ideales, asimismo irreales, pues mientras estos últimos pertenecen propiamente a la esfera del ser, sólo de cierto modo y habida cuenta de la pobreza del lenguaje puede admitirse que los valores "son". Mas no sólo esto: el valor no puede confundirse con el objeto ideal, porque mientras éste es concebido por la inteligencia, el valor es percibido de un modo no intelectual, aun cuando lo intelectual no pueda tampoco excluirse *completamente* de la esfera de los valores.

Dentro de este marco ha insertado la teoría actual de los valores sus debates e investigaciones, especialmente los que se han referido al carácter absoluto o relativo de los valores, es decir, los que han tomado como punto de partida para una axiología la determinación del valor como algo réductible esencialmente a la valoración realizada por los sujetos humanos o como algo situado en una esfera ontológica y aun metafísica independiente. Pues mientras unos, siguiendo inconscientemente ciertas tendencias que pueden calificarse de nominalismo ético, han considerado que el valor depende de los sentimientos de agrado o desagrado, del hecho de ser o no deseados, de la subjetividad humana individual o selectiva (aun cuando sea considerada

como absoluta a su modo), otros han estimado que lo único que hace el hombre frente al valor es reconocerlo como tal y aun considerar las cosas valiosas como cosas que participan, en un sentido casi platónico, del valor. Las posiciones entonces adoptadas parecen dividirse, según ha indicado el mencionado autor, en tres clases: (1) En primer lugar, lo que podría llamarse la teoría platónica del valor, con todos sus matices y posibles interpretaciones. En esta teoría se sostiene que el valor es algo absolutamente independiente de las cosas; mejor aun, que es algo en que las cosas valiosas están fundadas, do tal suerte que un bien lo es sólo por el hecho de participar de un valor situado en una esfera metafísica y aun mitológica. Los valores serían en tal caso entidades ideales, pero de una idealidad "existente", seres en sí, perfecciones absolutas y, a fuer de tales, absolutas existencias. La confusión de la irrealidad del valor con la idealidad de los objetos ideales tiene su base en una actitud intelectualista para la cual el espíritu, la razón, son los que, frente a la sensibilidad, descubren los valores y efectúan la identificación del ser con el valor. Esta posición plantea los más espinosos problemas cuando tiene que enfrentarse con la efectividad del mal y del disvalor, pues éste tiene que ser considerado forzosamente como una disminución del ser y aun como una nada. (2) El nominalismo de los valores, para el cual el valor es relativo al hombre o a cualquier portador de valores. El valor es fundado entonces en la subjetividad, en el agrado o desagrado, en el deseo o repugnancia, en la atracción o repulsión, que son actitudes necesariamente vinculadas al valor, pero que no pueden constituir la esencia última del valor. Los valores consisten en tal caso en el hecho de que la cosa considerada valiosa produzca agrado, deseo, atracción, etc., y no en el hecho, más significativo, de que el agrado, el deseo, etcétera, sobrevengan a causa del carácter valioso de la cosa. El motivo fundamental de este nominalismo de los valores radica en la reducción de todos los valores de orden superior a los valores de orden inferior, en los cuales hay efectivamente coincidencia del valor con el agrado. El nominalismo de los valores o nominalismo ético se corresponde exactamente con el nominalismo gnoseológico y metafísico y aun puede considerarse como una transposición de los supuestos de este último a la cuestión ética y al problema general del valor. Este nominalismo parece resultar justificado, en cambio, cuando el absolutismo de los valores llega a negar la necesidad de que haya una conexión entre el valor y el depositario de los valores y sobre todo cuando llega a aniquilar a la persona, concibiéndola como un medio y no como un fin. (3) Lo que Scheler llama "teoría de la apreciación", íntimamente emparentada con el nominalismo ético por su negación de la independencia de los fenómenos estimativos éticos, pero distinta de él por el hecho de afirmar "que la apreciación de un querer, de un obrar, etcétera, no encuentra en los actos un valor que esté puesto por sí mismo en ellos, ni tampoco tiene que regirse aquella apreciación por ese valor, sino que el valor moral está dado tan sólo *en o medíante* aquella apreciación, cuando no es *producido* por ella" *(op. cit.,* pág. 235). Si bien esta teoría se acerca a la axiología pura, la fundamentación de las leyes de la misma se hace con distintos supuestos. Ahora bien, la tensión entre el extremo relativismo y el absolutismo extremo se ha apaciguado en cierto modo cuando se ha reconocido, por un lado, que el valor no puede estar sometido a la arbitrariedad subjetiva y, por otro, que el valor carece de sentido si no es referido a una persona que lo estime. Así, diversos autores que se han ocupado del problema de los valores han llegado a atribuir a éstos las características siguientes: 1. *El valer.* En la clasificación dada por la teoría de los objetos, hay un grupo de éstos que no puede caracterizarse por el ser, como los objetos reales y los ideales. De estos objetos se dice, según la expresión de Lotze, que valen y, por lo tanto, que no tienen ser, sino valer. La característica del valor es el ser *valente,* a diferencia del ser *ente y* del ser *válido,* que se refiere a lo que tiene validez (VÉASE). La bondad, la belleza, la santidad no son cosas reales, pero tampoco entes ideales. Los objetos reales vienen determinados según sus clases por las notas de espacialidad, temporalidad, causalidad, etc. Los objetos ideales son intemporales. Los valores son también intemporales y por eso han sido confundidos a veces con las idealidades, pero su forma de realidad no es el ser ideal ni el ser real, sino el ser valioso. La realidad del valor es, pues, el valer. Aunque esta tesis tiene un aspecto excesivamente forma] y hasta aparece como el resultado de una definición circular, algunos autores han intentado poner de relieve que en la definición del valor como forma sustantiva del valer hay un contenido preciso. Así ocurre, por ejemplo, con Louis Lavelle cuando dice que en tal forma sustantiva del valer se supone que una conciencia aprueba o no algo. Por eso el valor de algo supone una diferencia entre lo posible y lo real. Desde este punto de vista, el valor no reside tanto en las cosas como en la actividad de una conciencia, pero ello no equivale a hacer depender el valor de las representaciones. El valor ***se refiere*** a la existencia (Cfr. obra citada en la bibliografía, págs. 24 y sigs.) pues "lo que vale no puede ser sino la existencia misma en tanto que se quiere y quiere sus propias determinaciones". Por eso, al entender de dicho autor, la teoría de los valores es una profundización —no una sustitución— de la metafísica, en tanto que (como ha dicho Aimé Forest) es "una aptitud para aprehender valores".

2. *Objetividad.* Los valores son objetivos, es decir, no dependen de las preferencias individuales, sino que mantienen su forma de realidad más allá de toda apreciación y valorización. La teoría relativista de los valores sostiene que los actos de agrado y desagrado son el fundamento de los valores. La teoría absolutista sostiene, en cambio, que el valor es el fundamento de todos los actos. La primera afirma que tiene valor lo deseable. La segunda sostiene que es deseable lo valioso. Los relativistas desconocen la forma peculiar e irreductible de realidad de los valores. Los absolutistas llegan en algunos casos a la eliminación de los problemas que plantea la relación efectiva entre los valores y la realidad humana e histórica. Los valores son, según algunos autores, objetivos y absolutos, pero no son hipóstasis metafísicas de las ideas de lo valioso. La objetividad , del valor es sólo la indicación de su

autonomía con respecto a toda estimación subjetiva y arbitraria. La región ontológica "valor" no es un sistema de preferencias subjetivas a las cuales se da el título de "cosas preferibles", pero no es tampoco una región metafísica de seres absolutamente trascendentes.

3. *No independencia.* Los valores no son independientes, pero esta de pendencia no debe entenderse como una subordinación del valor a ins tancias ajenas, sino como una no in dependencia ontológica, como la ne cesaria adherencia del valor a las co sas. Por eso los valores hacen siempre referencia al ser y son expresados como predicaciones del ser.

4. *Polaridad.* Los valores se pre sentan siempre polarmente, porque no son entidades indiferentes como las otras realidades. Al valor de la belleza se contrapone siempre el de la fealdad; al de la bondad, el de la maldad; al de lo santo, el de lo pro fano. La polaridad de los valores es el desdoblamiento de cada cosa valente en un aspecto positivo y aun aspecto negativo. El aspecto negativo es llamado frecuentemente disvalor.

5. *Cualidad.* Los valores son total mente independientes de la cantidad y por eso no pueden establecerse re laciones cuantitativas entre las cosas valiosas. Lo característico de los va lores es la cualidad pura.

6. *Jerarquía.* Los valores son no indiferentes no sólo en lo que se re fiere a su polaridad, sino también en las relaciones mutuas de las espe cies de valor. El conjunto de valores se ofrece en una tabla general orde nada jerárquicamente.

Esta caracterización de los valores, que puede considerarse sólo como provisional, corresponde a la axiología formal, que se limita a declarar las notas determinantes de la realidad estimativa. La axiología material, en cambio, estudia los problemas concretos del valor y de los valores y en particular las cuestiones que afectan a la relación entre los valores y la vida humana, así como a la efectiva jerarquía de los valores. Cada uno de estos problemas recibe soluciones distintas según la concepción subjetivista u objetívista del valor, según que los valores sean concebidos como productos de la valoración o como realidades absolutas. En el primer caso, los valores se hallan en la vida humana y son determinados, en su ser y en su jerarquía, por ella. En el segundo, los valores son simplemente descubiertos por el hombre, y su estructura y jerarquía son objeto de un conocimiento relativo que aumenta a medida que se suceden las perspectivas sobre los valores en el curso del acontecer histórico. La concepción objetivista y perspectivista de los valores admite la posibilidad de una ceguera para el valor o para determinados valores en ciertas formas de vida o en ciertas épocas. La vida y su historia reconocen entonces únicamente una parte muy limitada de la realidad estimativa, y el conjunto de todas las perspectivas efectivas y posibles es lo único que puede proporcionar la visión completa y sistemática de la jerarquía de los valores y de la forma de realidad de cada valor.

La clasificación más habitual de los valores comprende los valores lógicos, los éticos y los estéticos. Münsterberg erigió una tabla de valores a base de las mencionadas esferas, pero ha determinado en cada valor dos orígenes diferentes: el espontáneo y el consciente. El conjunto de los valores está fundado, según dicho autor, en un mundo metafísico absoluto. Rickert agregó a este sistema de valores los de la mística, de la erótica y de la religión. Para Scheler, los valores se organizan en una jerarquía cuyo grado inferior comprende los valores de lo agradable y desagradable, y cuyos grados superiores son, de menor a mayor, los valores vitales, los espirituales (valores de lo bello y lo feo; de lo justo y lo injusto; del conocimiento) y los religiosos (valores de lo sagrado y lo profano). Cada una de las regiones de valores comprende especies subordinadas. Los valores morales no son entonces más que la realización de un valor positivo cualquiera sin sacrificio de un valor inferior. La preferencia por los valores determina de este modo la moralidad de los actos, sin que esta moralidad deba reducirse al cumplimiento de una norma o de un imperativo categórico que el valor no puede proporcionar por sí mismo. N. Hartmann propuso una tabla que abarca los valores siguientes: valores bienes (instrumentales); valores de placer (como lo agradable); valores vitales; valores morales (como lo bueno); valores estéticos (como lo bello); valores de conocimiento (como la verdad). Las últimas tres clases son consideradas como valores espirituales.

La investigación de las relaciones entre el valor y la concepción del mundo representa uno de los problemas más espinosos de la axiología material, pues su solución depende a su vez en parte considerable de la concepción del mundo vigente o sustentada por el investigador. Sin embargo, no puede descartarse enteramente la posibilidad de conseguir un saber que, aunque de modo limitado, sobrepase las condiciones impuestas por la concepción del mundo. La investigación del valor queda determinada en este caso por las mismas notas aparentemente contradictorias que caracterizan a la filosofía. Por un lado, todo saber acerca del valor depende de la perspectiva desde la cual el valor es visto en un momento determinado de la historia. Por otro, este saber aspira por su misma naturaleza y condición a conseguir una visión absoluta, a transformar su dependencia en autonomía. La coexistencia de estos dos caracteres es difícilmente eliminable en todo análisis acerca de nuestro problema.

Señalamos a continuación, en orden cronológico, algunos de los escritos aparecidos acerca del problema del valor a partir de fines del siglo XIX. Hay que tener en cuenta, desde luego, los antecedentes de Lotze, especialmente en el tomo I *(Logik)* del *System der Philosophie* (1874), y sobre todo de Nietzsche, especialmente los contenidos en el Cap. I de *Zur Genealogie der Moral* (1887) y en los pensamientos dispersos en *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (1888 y siguientes): Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie,* 1884, 4a ed., 2 vols., 1911 (trad. esp.: *Preludios filosóficos,* 1949). — Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* 1887 (trad. esp.: *El origen del conocimiento moral,* 1927). — Heinrich Rickert, *Vom Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz,* 1892, 6a ed., 1928. — Christian von Ehrenfels, "Werttheorie und Ethik", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie,* XVII (1893). — Alexius von Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* 1894. — Id., id., "Über

Werthaltung und Wert", *Archiv für systematische Philosophie*, I (1895), 327-46. — O. Ritschl, *Ueber Werturteile*, 1895. — Eduard von Hartmann, "Der Wertbegriff und der Lustwert", *Zeitschrift für Philosophie*, CVI (1895). — Christian von Ehrenfels, "Von der Wertdefinition zum Motivationsgesetz", *Archiv für systematische Philosophie*, II (1896), 103-22. — Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896-1902, 5ª ed., 1929. — Alexius von Meinong, *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*, 1897. — Jonas Cohn, "Beiträge zur Lehre von den Wertungen", *Zeitschrift für Philosophie*, CX (1897). — Christian von Ehrenfels, *System der Wertheorie*, 1898.—F. Krüger, *Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie*, 1898. — Hugo Münsterberg, *The Eternal Values*, 1900. — M. Reischsle, *Werturteile und Glaubensurteile*, 1900.— Oskar Kraus, *Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie*, 1901. — Joseph Klemens Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, 1902. — Rudolf Eisler, *Studien zur Werttheorie*, 1902. — A. Grotenfeld, *Die Wertschätzung in der Geschichte*, 1903. — Alexius von Meinong, "Über Urteilsgefühle: was sie sind und was sie nicht sind", *Archiv für die gesamte Psychologie*, VI (1905), 22-58. — Karl Böhm, *Der Mensch und seine Welt*, 6 vols., 1883-1911 (tomo III). — Francesco Orestano, *I valori umani*, 1907 (trad. esp.: *Los valores humanos*, 1947). — C. Berguer, *La notion de valeur, sa nature psychique et son importance en théologie*, 1908. — Hugo Münsterberg, *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, 1908, 2ª ed., 1921. — R. Goldscheid, *Entwicklungswerttheorie*, 1908. — Walter Strich, *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, 1909 (Dis.). — Wilbur M. Urban, *Valuation, its Nature and Laws*, 1909. — H. Ludemann, *Das Erkennen und die Werturteile*, 1910. — E. Durkheim, "Jugements de réalité et jugements de valeur", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XVIII (1911), 437-53. — Heinrich Rickert, "Lebenswerte und Kulturwerte", *Logos*, II (1911-1912), 131-66. — Alexius von Meinong, "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie", *Logos*, III (1912), 1-14. — F. Ackenheil, *Sollen, Werten und Wollen*, 1912. — Hans Driesch, *Ordnungslehre*, 1912. — B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, 1912. — Wilhelm Metzger, "Objektwert und Subjektwert", *Logos*, IV (1913), 85-99. — Wilhelm Ostwald, *Die Philosophie der Werte*, 1913. — Heinrich Rickert, "Vom System der Werte", *Logos*, IV (1913), 295-327. — Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forchung*, I (1913), II (1916) (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942. — Karl Friedrich Weiss, *Studien zur allgemeinen Theorie des Wertes*, 1913. — Theodor Lessing, *Studien zur Wertaxiomatik. Untersuchungen über reine Ethik und reines Recht*, 1914 (reimp. del *Archiv für systematische Philosophie*, 1908). — E. Spranger, *Ueber die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie*, 1914. — Jonas Cohn, *Religion und Kulturwerte*, 1914. — W. Windelband, *Einführung in die Philosophie*, 1914, 3ª ed., 1923. — Johannes Erich Heyde, *Grundlegung der Wertlehre*, 1916. — G. della Valle, *Teoria generale del valore come fondamento di una pedagogia filosofica*, 1916. — Georg Mehlis, "Ueber Lebenswerte", *Logos*, VII (1918). — Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlagen der sozialen Theorie und Ethik*, 1919. — H. Baratono, *Critica e pedagogia dei valori*, 1919. — Richard Müller-Freienfels, "Grundzüge ciner neuen Wertlehre", *Annalen der Philosophie*, I (1919). — Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*, 2 vols., 1920 (tomo II). — Antonio Renda, *Teoria psicologica del valore*, 1920. — K. Wiederhold, *Wertbegriff und Wertphilosophie*, 1920 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 52). — M. Gatz, *Die Begriffe der Geltung bei Lotze*, 1929. — H. Rickert, *System der Philosophie*, 1921. — Juan Zaragüeta, *Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores*, 1920. — Arthur Hoffmann, *Das Systemprogram der Philosophie der Werte. Eine Würdigung der Axiologie W. Windelbands*, 1922. — C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922. — José Ortega y Gasset, "¿Qué son los valores", *Revista de Occidente*, IV (1923), 39-70; reed.: *O. C.*, t. VI, 1946. — Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923. — F. Bamberger, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, I, 1924. — W. Stern, *Wertphilosophie* (t. III de *Person und Sache*), 1924. — L. Werner Grühm, *Das Werterlebnis*, 1924. — Folkert Wilken, *Grundzüge einer personalistischen Wertheorie*, 1924. — Maximilian Beck, *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins*, 2 vols. — Helmut Fischer, "Das Problem der Existenz objektiver Werte", *Kanstudien*, XXX (1925), 357-80. — H. Kerler, *Weltwille und Wertwille*, 1925. — Nikolai Hartmann, *Ethik*, 1926. — Johannes Erich Heyde, *Wert, eine philosophische Grundlegung*, 1926. — W. G. Schuwerak, "Das Wesen des Wertes und seine Begründung", en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1926 (trad. esp.: "La esencia del valor y su fundamentación", en *Verbum* [Buenos Aires], 1933. — Ralph Barton Perry, *General Theory of Value*, 1926. — Johannes Thyssen, "Vom Ort der Werte", *Logos*, XV (1926). — A. Messer, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, 1926. — Luis Juan Guerrero, *Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart*, 1927 (tesis). — Edmond Goblot, *La logique des jugements de valeur*, 1927. — Aurel Kolnai, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*, 1927. — R. Odebrecht, *Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie*, 1927. — A. Lalande, *La psychologie des jugements de valeur*, 1929. — Eduard Meyer, "Sein und Sollen in der Wertphilosophie", *Kantstudien*, XXXIV (1929), 97-124. — John Laird, *The Idea of Value*, 1929. — Erich W. Jaensch, *Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit*, 1929. — S. Behn, *Philosophie der Werte*, 1930. — A. Messer, *Wertphilosophie der Gegenwart*, 1930 (trad. esp.: *La estimativa o la filosofía de los valores en la actualidad*, 1932). — H. O. Eaton, *The Austrian Philosophy of Values*, 1930. — Fritz Joachim von Rintelen, *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*, 1930. — A. Altmann, *Die Grundlagen der Wertethik*, 1931. — Leonore Kühn, *Die Autonomie der Werte*, 2 vols., 1931. — J. Cohn, *Wertwissenschaft*, 3 vols., 1932. — Karl Groos, *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932. — Fritz Joachim von Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, 1932 (*I. Altertum und Mittelalter*). — Alfred Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit und Wert*, 1932. — Otto Kühler, *Wert, Person, Gut. Zur Ethik M. Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, 1932. — S. Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, 1933. — H. Osborne, *Foundations of the Theory of Value, An Examination of Value and Value Theories*, 1933. — Manuel García Morente, *Ensayos sobre el*

progreso, 1934 (reed. en *Ensayos*, 1941). — E. Thierbach, *Der Begriff des Wertsystems als Gliedganzes*, 1934. — Karl Menger, *Moral, Wille, Weltgestaltung*, 1934. — Ernst Schwarz, *Ueber den Wert, das Soll und das richtige Werterhalten*, 1934. — René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, 1934. — Aaron Cohn, *Hauptprobleme der Wertphilosophie*, 1934. — Alfred Stern, *La philosophie des valeurs. Regards sur ses tendances actuelles en Allemagne*, 1936 (trad. esp.: *La filosofía de los valores. Ensayo sobre sus tendencias actuales en Alemania*, 1944, 2ª ed., 1960). — G. Bénézé, *Valeur. Essai d'une théorie générale*, 1936. — G. S. Jury, *Value* and *Ethical Objectivity*, 1936. — Varios autores, *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie* (Congrès Descartes), tomos X y XI, 1937. — Dorothea Thielen, *Kritik der Werttheorien*, 1937. — A. Campbell Garnett, *Reality and Value*, 1937. — Georg Kathov, *Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee*, 1937. — Johannes Hessen, *Wertphilosophie*, 1937. — Oskar Kraus, *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, 1937. — Victor Kraft, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, 1937, 2ª ed., 1951. — M. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 1937 (Lección XXIV). — Eugène Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, 1938. — C. A. Sacheli, *Atto e valore*, 1938. — J. J. Reid, *A Theory of Values*, 1938. — Carlos Astrada, *La ética formal y los valores*, 1938. — Johannes B. Lotz, S. J., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms* Ens et unum convertuntur *im Rahmen der scholastischen Transzendentalienlehre*, I, 1938, 2ª ed., con el título: *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957. — John Dewey, *Theory of Valuation*, 1939. — Robert Reininger, *Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*, 1939. — Dominique Parodi, *La conduite humaine et les valeurs idéales*, 1939. — Juan José Arévalo, *La filosofía de los valores en la pedagogía*, 1939. — Francisco Larroyo, *La filosofía de los valores*, 1942. — E. B. Jessup, *Relational Value Meanings*, 1943. — Wilbur M. Urban, "Axiology" (en *Twentieth Century Philosophy*, ed. D. D. Runes), 1943, págs. 51-73.—Ray Lepley, *Verifiability of Value*, 1944. — Raymond Polin, *La création des valeurs, Recherches sus le fondement de l'objectivité axiologique*, 1945 (tesis). — Id., íd., *La compréhension des valeurs*, 1945 (tesis complementaria). — E. S. Brightman, *Nature and Values*, 1945. — Varios autores, *Les valeurs* (Actes du IIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Louvain), 1948 (É. Bréhier, N. Balthasar, Aimé Forest, etc.). — Raymond Ruyer, *Le monde des valeurs*, 1948. — Varios autores, *Value: A Cooperative Inquiry*, ed. Ray Lepley, 1949. — Pietro Romano, *Ontologia del valore. Studio storico-critico sulla filosofia dei valori*, 1949. — Albrecht C. Bettermann, *Psychologie und Psychopathologie des Wertens*, 1949. — Samuel L. Hart, *Treatise on Value*, 1949. — Rafael Virasoro, *Vocación y moralidad. Contribución al estudio de los valores morales*, 1949. — D. J. McCracken, *Thinking and Valuing*, 1950. — A. L. Hilliard, *The Forms of Value. The Extension of a Hedonistic Axiology*, 1950. — L. Lavelle, *Traité des valeurs*, 2 vols., 1951-1955. — R. Ruyer, *Philosophie de la valeur*, 1952. — E. W. Hall, *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis*, 1952. — E. Gutwenger, S. J., *Wertphilosophie*, 1952. — S. Halldén, *Emotive Propositions. A Study of Value*, 1954. — R. B. Perry, *Realms of Value*, 1954. — D. Davidson, J. C. C. McKinsey, P. Suppes, *Outlines of a Formalist Theory of Value*, I, 1954. — W. D. Lamont, *The Value Judgement*, 1955. — Ch. Morris, *Varieties of Human Value*, 1956. — Paul Césari, *La valeur*, 1957. — H. De Witt Parker, *The Philosophy of Value*, 1957. — F. Battaglia, *I valori fra la metafisica e la storia*, 1957. — R. B. Brandt, R. Lepley, C. L. Stevenson *et al.*, *The Language of Value*, 1957, ed. R. Lepley. — Jean Pucelle, *Études sur la valeur*, 2 vols., 1957-1959 (I. *La source des valeurs. Les relations intersubjectives*; II. *Le règne des fins*) [Problèmes et doctrines, 14 y 17]. — Stephen C. Pepper, *The Sources of Value*, 1958. — Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores?*, 1958 [Breviarios, 135]. — León Dujovne, *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, 1959. — Robert S. Hartman, *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica*, 1959. — J. N. Findlay, *Values and Intentions: A Study in Value-Theory and Philosophy of Mind*, 1961. — David Pole, *Conditions of Rational Inquiry. A Study in the Philosophy of Value*, 1961. — Everett W. Hall, *Our Knowledge of Fact and Value*, 1961 [especialmente Parte II: "Our Knowledge of Value"]. — Paul W. Taylor, *Normative Discourse*, 1961. — Daniel Christoff, José Luis Curiel, A. C. Ewing, Risieri Frondizi, Robert S. Hartman, F.-J. v. Rintelen, *Symposium sobre valor in genere y valores específicos*, 1963 [del XIII Congreso Internacional de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional de México]. — Bibliografía: J. E. Heyde, "Gesamtbibliographie des Wertbegriffes", *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, 1928. — Ethel M. Albert y Clyde Kluckhohn, *A Selected Bibliography on Values, Ethics, and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy, 1920-1958*, 1959.

VALLA (LORENZO [LAURENTIUS]) (1405-1457) nació en Roma, donde estudió retórica. Entró luego al servicio de Alfonso de Aragón, y después de intensa actividad política y administrativa regresó a Roma, donde falleció. Valla fue uno de los más significados, e influyentes, humanistas del Renacimiento italiano. Seguidor de Cicerón y de Quintiliano, interesado grandemente por los problemas retóricos y por la cuestión de la elegancia de la lengua latina (cuestión a la cual dedicó uno de sus tratados), Valla se opuso al aristotelismo y a todos los intentos de integrar la tradición escolástica con el movimiento humanista. También se opuso a los movimientos de renovación de varias antiguas escuelas griegas, sobre todo a la estoica, pero manifestó cierta inclinación hacia algunas tesis del epicureismo. Según Valla no puede haber conciliación entre los datos de la revelación y los de la razón; tanto el racionalismo integrador medieval como el renacentista son considerados por él como empresas destinadas al fracaso. Ahora bien, si en la intención del autor ello debía subrayar la verdad de la revelación y poner de relieve el contenido de las enseñanzas cristianas en los Padres de la Iglesia —San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio y San Jerónimo, a quienes ensalzó contra Santo Tomás—, los resultados obtenidos fueron en muchas ocasiones de carácter "secularizador". La negación de la libre voluntad frente a la predeterminación divina lo aproximó a tesis que luego Lutero hizo suyas (citando, por lo demás, esta procedencia) y que contrastaban violentamente con la posición de Erasmo, pero ello abrió a la vez el camino para una "ruptura entre Dios y el mundo" que favoreció la consideración de éste con independencia de la intervención de Dios.

Obras: *De linguae latinae e*legan-

tia libri sex (Roma, 1471; numerosas ediciones hasta mediados del siglo XVI). — *De voluptate ac vero bono libri tres* (Pavia, 1431; refundida con el título: *De vero bono*, Lovaina, 1493. A esta obra se agregó el *De libero arbitrio*). — *Dialectice Laurentii Vallae libri tres seu ejusdem Reconcinnatio totius dialectice et fundamentorum universalis philosophiae, ubi multa adversus Aristotelem, Boetium, Porphyrium, etc.... disputantur, etc....*, 1499. — *De professione religiosorum*, ed. J. Vahlen (*Laurentii Vallae opuscula tria*, en *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Phil. und Hist. Kl. LXI-LXII, 1869). — *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* ed. en Leipzig, 1928. — *Apologia adversus calumniatores quando super fide sua requisitus fuerat*, 1518. — Ed. crítica de *De libero arbitrio*, por Maria Anfossi (1934). Ed. crítica de *De vero bono*, por M. de Panizza Lorch (1962). — Ed. de obras: Opera omnia (Basileae, 1540), reimp. con algunos textos no incluidos en la citada ed. (y en la de 1592) por Eugenio Garin, 2 vols., 1963. — Véase L. Barozzi y R. Sabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla*, 1891. — G. Mancini, *Vita di L. Valla*, 1891. — M. von Wolff, *L. Valla, sein Leben und seine Werke*, 1893. — J. Freudenthal, "L. Valla als Philosoph", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXIII (1909), 724-36. — E. Maier, *Die Willensfreiheit bei L. Valla*, 1911 (Dis.). — F. Gaeta, *L. Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, 1955.

VALLES (FRANCISCO) (1524-1592) nació en Covarrubias (Burgos). Doctor en Medicina por la Universidad Complutense (Alcalá de Henares), fue nombrado médico de cámara por Felipe II; por haberlo éste llamado "divino", se suele nombrar a Francisco Vallés, "el divino". Valles escribió numerosas obras médicas, casi todas ellas comentarios a Hipócrates y a Galeno; comentarios a Aristóteles, y una obra filosófica conocida con el nombre de *Sacra Philosophia* (véase título completo *infra]* en la cual expone sus ideas filosóficas. Éstas son descritas como "eclécticas", con predominio de Aristóteles y la escolástica y con algunos elementos de carácter escéptico. Según Valles, todos los conocimientos se dividen en ciencias intelectuales principales, como la teología, la jurisprudencia y la medicina; ciencias sobre la palabra (el *Trivium) y* ciencias propiamente dichas (matemáticas, filosofía natural y filosofía moral). En algunos puntos Valles aprovecha nociones platónicas y pitagóricas; tal ocurre al afirmar que los números son los elementos más universales de las cosas, porque están entretejidos en todas ellas y en sus relaciones. En su psicología, Valles afirma que los animales poseen alguna especie de razón. En lo que podría llamarse su "teoría del conocimiento", Valles admite que hay ciertos principios que son evidentes por sí mismos, pero que en lo que toca al conocimiento de los objetos naturales, siendo la aprehensión de accidentes la base del saber, no se puede llegar nunca a verdades indudables y hay que conformarse con la verosimilitud.

Claudii Galeni Pergameni de locis patientibus, libri sex, cum scholis, 1551. — *Commentaria in prognosticum Hippocratis*, 1567. — *Galeni Ars medicinalis commentariis*, 1567. — *Commentaria illustria in Cl. Galeni Pergameni, libros subsecuentes*, 1592. — Entre los comentarios filosóficos destacan: *In Schola Complutensi professoris commentaria in quartum librum Meteoron Aristotelis*, 1558. — *Ibid. Octo librorum Aristotelis de physica doctrina versio recens et commentaria*, 1562. — El título completo de la *Sacra Philosophia* es: *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia, liber singularis*, 1587.

Véase Eusebio Ortega y Benjamín Marcos, *Francisco de Vallés (el divino)*, 1914 [Biblioteca filosófica. Los grandes filósofos españoles, 1]. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t. II, 1941, págs. 297-347.

Entre los comentarios médicos destacan:

VANINI (LUCILIO, que se llamó a sí mismo GIUGLIO CESARE, Julius Caesar) (*ca.* 1585-1619) nació en Taurisano (Lecce, Italia). Estudió Derecho en Ñapóles y teología en Padua. Tras un período de viajes por Italia y Alemania residió dos años (1612-1614) en Inglaterra. En 1614 regresó a Italia y un año después se dirigió a Francia. Sospechoso de herejía, fue procesado y condenado por la Inquisición, muriendo en la hoguera, en Toulouse.

Vanini defendió la idea de una religión natural igual en todos los hombres. Se trataba de una religión de tipo panteísta, fundada en la idea de que Dios se halla entero en la Naturaleza, de tal modo que la Naturaleza misma es Dios. Filosóficamente, las ideas averroístas de la Escuela de Padua junto con elementos naturalistas y panteístas hallados en autores como Telesio y Cardano.

Obras: *Anphytheatrum aeternae providentiae, 1615.* — *De admirandis naturae reginae deaque mortalium arcanum,* 1616. — Véanse los estudios a las traducciones italianas y ediciones de las obras de V. de G. Porzio, *Le opere di G. C.* V., 2 vols., 1913, y L. Corvaglia, *Le opere de G. C. V. e le loro fonti, 2* vols., 1933-1934.

VÁRELA (FÉLIX) (1788-1853), nacido en La Habana, se ordenó de sacerdote y fue elegido diputado a las Cortes españolas durante el segundo período constitucional, destacándose por su defensa en favor de la autonomía de Cuba. Discípulo, en el Seminario de San Carlos, del P. José Agustín Caballero, cuya *Philosophia electiva* (1796; reeditada en 1944) representó una considerable renovación de los estudios filosóficos —hasta entonces estrictamente situados en el marco del escolasticismo tomista—, prosiguió Várela desde la cátedra de filosofía de dicho Seminario y de la Universidad y desde el periódico la corriente renovadora antiescolástica y afecta principalmente al sensualismo de Locke y Condillac, pero asimismo a otras influencias modernas, ante todo al cartesianismo. Su propósito se encaminó a la fundamentación de una "filosofía ecléctica", entendiendo por tal una filosofía depurada de todo error especulativo y arraigada en la razón y la experiencia como únicas fuentes válidas del conocimiento filosófico. Várela no consideraba semejante renovación como atentatoria a la verdad del dogma católico, sino como expresión de la necesidad de separar lo que al dogma pertenece y lo que no necesita por su naturaleza estar fundado en la autoridad, que si bien "es fuente de la verdad y el que se somete a ella procede con arreglo a la recta razón", no debe ser objeto de abuso "haciéndole servir a las ideas humanas con prejuicio de las ciencias y ultraje de la revelación".

Obras: *Institutiones philosophiae eclecticae*, I y II, 1812. — *Instituciones de filosofía ecléctica*, III y IV, 1813-1814. — *Lecciones de filosofía*, 3 vols., 1818. — *Apuntes filosóficos para la dirección del espíritu humano*, 1818. — *Miscelánea filosófica,*

1818. — *Máximas morales y sociales,* 1818. — Reedición parcial de las *Lecciones de filosofía* según la edición de Filadelfia de 1824: La Habana, 1940. — De la edición de obras completas de Várela publicada en la Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de La Habana han aparecido hasta ahora los siguientes volúmenes: *Miscelánea filosófica,* 1944. — *Observaciones sobre la constitución política de la monarquía española y otros textos políticos,* 1944. — *Cartas a Elpidio,* 2 vols., 1945. — *El Habanero,* 1945. — Véase José Ignacio Rodríguez, *Vida del Presbítero Don Félix Várela,* 1878. — Francisco González del Valle y Ramírez. *El Padre Varela y la independencia de la América Hispana,* 1936. — A. Hernández Travieso, *Félix Varela y la reforma filosófica en Cuba,* 1942. — Sobre el P. José Agustín Caballero, véase Roberto Agramonte, *José Agustín Caballero y los orígenes de la filosofía en Cuba,* 1949. — Rosario Rexach, *El pensamiento de F. Varela,* 1950.

VARIABLE. En los artículos Constante, Función (VÉANSE) y otros nos hemos referido a la noción de variable. Algunas indicaciones suplementarias son necesarias para mayor claridad sobre tal concepto. Nos atendremos para ello al uso actual en muchos textos de lógica, pero *precederemos* nuestras definiciones con las que constan en *Principia Mathematica, I,* 4-5, a causa del carácter ya clásico de esta obra.

Según Whitehead y Russell, la idea lógica de variable es más general que la idea matemática. En matemática una variable ocupa el lugar de una cantidad o número indeterminados. En lógica la variable es "un símbolo cuyo significado no es determinado". Las diversas determinaciones que puede tomar su significado son llamadas los *valores* de la variable. Estos valores pueden ser cualquier conjunto de entidades, proposiciones, funciones, clases o relaciones. El término 'variable' puede tomarse en dos sentidos: restringido y no restringido. En el primer sentido los valores de la variable se limitan sólo a algunos de los que es capaz de tomar. En el segundo sentido los valores de la variable no se limitan a algunos de los que es capaz de tomar. La noción de variable tiene, así, varias características. Primero, una variable es ambigua en su denotación y es definida de acuerdo con ello. Segundo, una variable conserva una identidad reconocida a través de un contexto. Tercero, se admite que el alcance de las determinaciones posibles de dos variables puede ser el mismo o distinto.

Los signos usados en *Principia* para las variables son los siguientes: (1), *'a', 'b', 'c',* etc. (excepto *'p', 's'* desde *40 y siguientes); (2) *'p', 'q', 'r'* (letras preposicionales o proposiciones variables, excepto desde *40 y siguientes); (3) *'f', 'g', 'ϕ', 'ψ '*, 'x', 'θ' y (hasta *33) 'F'. Estas últimas se llaman *letras funcionales* y son usadas para funciones variables. Los autores de los *Principia* señalan explícitamente que algunas letras griegas minúsculas son usadas para variables cuyos valores son clases; que algunas letras latinas mayúsculas son usadas para variables cuyos valores son relaciones, y que varias letras minúsculas latinas ('w', *'x', 'y', 'z')* son usadas para individuos.

Aunque los *Principia* constituyen la base para la mayor parte de las definiciones y usos posteriores de la noción de variable, la amplitud que tenía tal noción en dicha obra ha sido considerada como una fuente de ambigüedades. Para evitarlas se han propuesto otras definiciones. Daremos dos: una, todavía muy amplia, y otra, más estricta, que es la que adoptamos.

La definición más amplia de variable concibe a ésta como nombrando un número indeterminado de una clase. La clase se llama *alcance* de la variable. Los miembros de la clase forman los valores de la variable. La estructura de una expresión muestra qué clase de variables contiene. En 'x es blanco', 'x' sólo puede designar un objeto extenso; en *'x* es falso", *'x'* sólo puede designar una proposición; en *'x* < 3', 'x' sólo puede designar un número. En general suelen admitirse dos tipos de variables: uno en el cual las variables son *términos;* otro en el cual son *proposiciones.*

Todavía hoy algunos lógicos admiten los dos tipos. Pero en una definición más restringida de la noción de variable solamente se consideran como variables las letras argumentos 'w', *'x', 'y', 'z' y* sus continuadoras (las mismas letras seguidas de acentos) y —en la lógica cuantificacional superior— las letras predicados 'F', *'G', 'H'* y sus continuadoras (las mismas letras seguidas de acentos), pero no las letras sentenciales *'p', 'q', 'r', 's'.* El criterio que se da para saber si una letra es o no variable es éste: es variable cuando es cuantificable. En la lógica cuantificacional superior las letras argumentos son llamadas *variables individuales* y las letras predicados son llamadas *variables predicados.*

Las variables se dividen en *reales y aparentes.* Esta terminología fue adoptada por Russell siguiendo a Pcano. Hoy día se llaman más bien variables *libres* a las reales y variables *ligadas* a las aparentes. Una variable es real o libre cuando no está cuantificada (aunque pueda estarlo) ; aparente o ligada cuando está cuantificada. Así, en *'x* es un libro', *'x'* es una variable libre. En *'(x) x* es un libro', 'x' es una variable aparente o ligada.

Aunque la noción de variable en lógica se ha impuesto sobre todo en la lógica formal moderna no carece de antecedentes, sobre todo si tomamos la noción en su más amplio sentido. El primer antecedente es, como ha señalado Lukasiewicz, el de Aristóteles. En efecto, el Estagirita no dio en su silogística ejemplos de silogismos válidos con términos concretos; los términos eran representados por medio de letras, es decir, de variables para cuya sustitución sólo términos universales eran permitidos. Lukasiewicz *(Aristotle's Syllogistic,* 1951 § 4) indica que ni los historiadores modernos de la filosofía o de la lógica ni los filólogos modernos, con la excepción de Ross, que ha mencionado el hecho en su edición de los *Analíticos* (1951, pág. 29), se han dado cuenta de esta importante invención aristotélica. Debemos observar, sin embargo, que ya F. Solrnsen, en su obra *Die Entwicklund der aristotelischen Logik und Rhetorik* (1929) y H. Scholz en su *Geschichte der Logik* (1931) habían presentado las letras usadas por Aristóteles en el mencionado contexto como variables. Por lo demás, algunos comentaristas del Estagirita, tales como Alejandro de Afrodisia y Juan Filopón, habían anotado ya el hecho del uso de variables por Aristóteles y aun su importante significación para la lógica formal. Observemos, finalmente, que los estoicos usaban números para las

variables que introducían en su lógica preposicional. Las variables aristotélicas representaban términos; las estoicas, proposiciones.

VARIACIONES CONCOMITANTES (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

VARISCO (BERNARDINO) (1850-1933) nació en Chiari (Brescia). De 1906 a 1925 fue profesor en la Universidad de Roma. Varisco se adscribió primeramente al positivismo; luego pasó, tanto por la influencia de Gentile como por la propia evolución interna, a un idealismo que había sido ya insinuado por algunos discípulos de Ardigo y que, sin negar lo que la filosofía positiva tiene de justificado, no se limitó a la inmanencia de la conciencia, sino que se transformó progresivamente en una metafísica de las conciencias particulares y, en último término, en una nueva monadología. El inmanentismo de la conciencia representaba, efectivamente, para Varisco un simple momento de tránsito entre la positividad total y la idealidad completa. Él revelaba solamente la necesidad de un método positivo llevado a sus últimas consecuencias y sin arredrarse ante la posibilidad del solipsismo. Pero el solipsismo era, a su vez, únicamente el punto extremo a que llevaba la positividad en la descripción de lo dado; más allá de él, fundándolo por entero, se halla la "realidad", es decir, el pensamiento del yo y del espíritu. Parece, pues, que Varisco sostuvo una metafísica del yo como absoluto, al modo del idealismo romántico. Sin embargo, esto no corresponde estrictamente a su pensamiento. Por un lado, hay que tener en cuenta las condiciones de la formación de la realidad monadológica, la cual implica relación. Por el otro lado, la descripción del yo muestra siempre en él una especie de inconsciente primitivo, que se desenvuelve y diversifica, se cumple y culmina en la tesis de Dios como centro de las conciencias individuales y a la vez como unidad de estas conciencias, pues Dios es, en última instancia, una conciencia, el sujeto creador por excelencia, es decir, el "sujeto universal". El "idealismo crítico" de Varisco desembocó de este modo en una teología y se confirmó a sí mismo en tanto que, a diferencia del realismo y del positivismo, su exposición era a la vez la crítica de sus propios supuestos. La especulación de Varisco ha sido proseguida por varios discípulos, la mayor parte de los cuales ha llegado a conclusiones muy distintas, pero en todo caso ligadas a las de su maestro por el carácter común de considerar el idealismo como algo susceptible solamente de una crítica interna. Entre dichos discípulos se destacan Pantaleo Carabellese y Gallo Galli, cuyas doctrinas expusimos en artículos separados.

Obras principales: *Verita di fatto e verita di ragione,* 1893. — *Scienza e opinioni,* 1901. — *Introduzione alla filosofía naturale,* 1903. — *Studi di filosofía naturale,* 1903. — *La conoscenza,* 1904. — *Dottrine e fatti,* 1905. — I *massimi problemi,* 1910. — *Conosci te stesso,* 1912. — *Linee di filosofia critica,* 1925. — *Discorsi politici,* 1926. — *Sommarto di filoso fía,* 1928. — *Dall'uomo a Dio,* 1934. — *Il pensiero vissuto,* 1940. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. VI, 1927. — Véase Enrico di Negro, *La metafísica di B. Varisco,* 1929. — Carmelo Librizzi, *La filosofía di B. Varisco. I. La prima fase del suo pensiero speculativo.* 1936. — Id., id,. *Il pensiero di B. Varisco,* 1953. — Pietro Cristiano Drago, *La filoso fía di B. Varisco,* 1944. — G. Calogero, *La filosofia di B. Varisco,* 1950. — O. D'Andréa, B. Varisco *e ti pro blema teologico,* 1951. — Antología con introducción y bibliografía por Giulio Alliney (1943).

VARONA (ENRIQUE JOSÉ) (1849-1933), nac. en Puerto Príncipe (Cuba), fue profesor de filosofía en la Universidad de La Habana. Afiliado al positivismo, adversario de toda metafísica trascendente, Varona siguió principalmente las orientaciones del empirismo inglés. Toda disciplina filosófica debía constituirse, a su entender, siguiendo el modelo de las ciencias naturales; aun reconociendo la distancia que separa a éstas de la filosofía propiamente dicha, excluía cuanto no se atuviese a los fenómenos, cuanto no se hallase dentro del campo de la experiencia posible. Varona admitió por igual las orientaciones de Comte y de Spencer, pero rechazó del primero la fase de la religión de la Humanidad, y del segundo la metafísica de lo Incognoscible. En la lógica, siguió rigurosamente la tendencia inductiva que culminó en Stuart Mill y concibió la investigación lógica como una metodología de las ciencias particulares. En psicología, se adhirió al psicofisiologismo experimental y en particular a la doctrina de Bain. En ética, tendió a convertir toda moral teórica en ciencia de las costumbres, pero si fundó la moralidad en la sociabilidad admitió que la libertad es algo posible como conquista del hombre, que puede llegar por su esfuerzo a una parcial desvinculación de las determinaciones naturales. Varona representó, por tanto, todo lo que era considerado en su época como rigurosamente positivista: el determinismo, el mecanicismo, el evolucionismo, el naturalismo, la negación de la metafísica y, en el camino del conocimiento, de toda deducción y de toda intuición, pero sus tendencias últimas implicaban ya la superación del positivismo y el arribo a un escepticismo no sistemático que podía ser resultado tanto de una experiencia vital como de una reflexión sistemática.

Obras filosóficas: *Conferencias filosóficas:* I, *Lógica;* II, *Psicología;* III, *Moral,* 1880. — *Lecciones de psicología,* 1901. — *Nociones de lógica.* 1902. — Edición de *Obras* en 4 vols., La Habana, 1936-1938. — Véase: Varios autores, *Homenaje a Enrique José Varona,* 1935. — Medardo Vitier, *Varona,* 1937. — José Zequeira, *La figura de Varona.* — Véase también Fermín Peraza: *Bibliografía de Varona,* 1932. — Roberto Agramonte, *Varona. El filósofo del escepticismo creador,* 1949. — Félix Lizaso, *El pensamiento vivo de Varona,* 1949 (introducción y antología). — Varios autores, *Homenaje a E. J. Varona en el centenario de su nacimiento,* 2 vols., 1951 (Publicaciones del Ministerio de Educación, La Habana).

VARSOVIA (CÍRCULO DE). El llamado Círculo de Varsovia o Escuela de Varsovia y, de un modo más preciso, Círculo o Escuela de Varsovia-Lwów, comprende sobre todo diversos lógicos (casi todos ellos discípulos de Kazimierz Twardowski y procedentes, por lo tanto de su escuela), cuyo trabajo es afín al de varios representantes del Círculo de Viena, de la Escuela analítica de Cambridge y, desde luego, de la tradición de la nueva lógica tanto en la línea Frege-Peano-Russell-Whitehead, como en la de Couturat y Hilbert. Sin embargo, ello no significa adscripción formal de la mayor parte de los miembros del Círculo

a cualesquiera de las direcciones citadas si las consideramos a su vez como Escuelas. Cierto que las relaciones entre ellos y los que, dentro de las tendencias mencionadas, han desarrollado una importante labor en el sentido de la formalización de la lógica son muy estrechas; unos y otros participan, por lo demás, en las investigaciones *de* carácter sintáctico y, sobre todo, semántico. Por lo tanto, una "escisión" del Círculo de Varsovia-Lwów en dos grupos, análoga a la producida dentro del Círculo de Viena, es por lo menos problemática. Ello no ha impedido, con todo, que se haya hablado en un sentido semejante. Así, algunos han estimado que mientras varios miembros del Círculo (tales como Jan Lukasiewicz, Stanislaw Lesniewski, Zygmunt Zawirski (1882-1948), y, en parte, Alfred Tarski, discípulo de Lukasiewicz) se inclinaron hacia un deductivismo extremo e intentaron una derivación de las significaciones a base de consideraciones de índole puramente lógica y sintáctica, otros (como Tadeusz Kotarbinski) trabajaron sobre todo en los problemas de teoría del conocimiento y de metodología de las ciencias en el sentido de un realismo radical o "reísmo" muy *semejante* al fisicalismo. Pero la "división" parece obedecer más bien, como lo ha hecho observar Z. Jordan, a una repartición del trabajo: mientras unos se inclinaron al trabajo exclusivamente lógico, otros se acercaron a posiciones sensiblemente iguales a las del positivismo lógico o del empirismo científico. Así, Lukasiewicz, Lesniewski, Tarski, Boleslaw Sobocinski, Mordechaj Wajsberg, y también Leon Chwistek (de Cracovia), se preocuparon especialmente de los problemas de la nueva lógica y de la semántica, no sin edificar —como ocurre especialmente con Leániewski, Chwistek y en parte Tarski— ciertos "sistemas" deductivos. La concepción de la semántica (VÉASE) por Chwistek, pertenece a ellos. Lo mismo ocurre con el sistema de Leániewski y con su idea de la ontología (VÉASE). El concepto semántico de verdad en los lenguajes formalizados expuesto por Tarski, con el correspondiente desarrollo de la teoría de los metalenguajes, las pruebas de Wajsberg sobre la irreductibilidad del sistema de la implicación (VÉASE) formal al de la implicación material y, sobre todo, la formación de la lógica trivalente y, en general, el desarrollo de la lógica polivalente (VÉASE) propuesta y elaborada por Lukasiewicz, pueden ser considerados como algunas de las más importantes contribuciones de este grupo de lógicos. Por otro lado, un cierto número de miembros derivaron hacia concepciones muy afines al positivismo lógico, de modo que sus relaciones con el Círculo de Viena y con el empirismo científico son aun más estrechas que las existentes en los lógicos mencionados. Así ocurre especialmente con Tadeusz Kotarbinski y con Kazimierz Ajdukiewicz (nac. 1890). Kotarbinski designó su sistema con el nombre de reísmo, según el cual sólo hay cosas como objetos físicos. Ajdukiewicz trabajó en los problemas de la significación y otros conceptos semánticos, especialmente en la cuestión de la "conexión sintáctica", intentando establecer un sistema de reglas que determinen la correspondencia entre las expresiones y las significaciones. Muchos de los estudios de todos estos pensadores aparecieron en la revista *Studia Philasophica, Commentarii Societatis Philosophicae Polonarum* (que ha reasumido la publicación, después de la suspensión de la guerra) en la cual colaboraron, además, otros autores que no pertenecían al Círculo (Roman Ingarden, Bogumil Jasinowski, etc.).

En años recientes se ha desarrollado en Polonia, y especialmente en Varsovia, una corriente marxista que aspira a asimilarse la "filosofía analítica" y la "filosofía lingüística"; esta corriente ha sido calificada de "marxismo analítico-lingüístico" (Henryk Skolimowski, en la tesis en proceso de publicación: *Polish Analytical Philosophy. A Suervey and Comparison with British Analytical Philosophy).*

Véase "Bibliographische Notizen über den Wahrschauer Kreis und verwandte Gruppen in Polen", *Erkenntnis,* I (1930-31), 335-339. — K. Ajdukiewicz, "Der logistische Antirrationalismus in Polen", *Erkenntnis,* V (1935), 151-161. — Giuseppe Vaccarino, "La scuola polaca di lógica", *Sigma* [Roma], 2 (1948). — Z. Jordan, "The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland between the Two Wars", *Polish Science and Learning, 6* (Abril, 1945).

VARRÓN (MARCUS TERENTIUS VARRO) (116-27 antes de J. C.), nac. en Reate, fue en filosofía discípulo de Antíoco de Ascalón y siguió en gran parte las doctrinas eclécticas de éste, mezclándolas, además, con elementos pitagóricos y cínicos. Así, admitió el dogmatismo moderado del último período de la Academia platónica (VÉASE), la doctrina estoica del pneuma (v.), la teología de Panecio, los rasgos pitagorizantes de Posidonio. Además, manifestó una tendencia enciclopédica y un "universalismo" (en el sentido dado por K. Reinhardt a este término) análogo al del último citado filósofo estoico. La amplitud de sus escritos e intereses hizo de Varrón una figura sumamente influyente en la Antigüedad y en gran parte de la Edad Media (la doctrina de las siete artes liberales se remonta a sus nueve libros *Discipli-nae [Disciplinarum libri IX]*). Son valiosos en particular sus estudios históricos, lingüísticos, geográficos y meteorológicos. Por los fragmentos conservados de ellos (por ejemplo, los de sus *Sátiras Menipeas,* que trataban cuestiones éticas con ilustraciones históricas y mitológicas) tenemos noticias que de otra suerte se habrían perdido acerca de muchas doctrinas filosóficas y teológicas de la Antigüedad.

De las muchas obras de Varrón se han conservado solo: 5 de las 25 libros sobre la lengua latina, y los 3 libros de su diálogo sobre la economía agraria. Conocemos, sin embargo, algo de lo que contenían los 41 libros de las *Antiquitates,* y algunos importantes pasajes de los libros I, XIV, XV y XVI de la segunda parte de los *Rerum divinarum libri,* por lo que dicen de tales obras algunos autores antiguos (especialmente San Agustín en *Civ. Dei,* VI, 3). San Agustín se refiere también *(Civ. Dei,* VII, 9; VII, 34, 35) a un libro de Varrón titulado *Liber de cultu deorum.* Es la misma obra de que se ha hablado como el "Logistoricus" *Curio de deorum cultu.* Véase a este respecto Ettore Bolisani, I *Logistorici Varroniani,* 1937.

La primera edición de las obras transmitidas de Varrón fue la de Scaliger (París, 1581-1591). Ediciones críticas: *Saturarum Menippearum reliquiae,* rec. A. Riese (1865); "M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI", ed. R. Agahd *(Jahrbuch für klassische Philologie,* Supp. XXIV (1898), I, 220, 367-68; *Varros Logistoricus über die*

Götterverehrung (Curio de cultu deorum), ed. Burkhart Cardauns, 1960.

Véase H. Kettner, *Varronische Studien,* 1865. — G. Boissier *Étude sut la vie et les ouvragres de M. T. Varron,* 1861. — Artículos de E. Norden *(Jahrbuch fur klassische Philologie,* 1892 y 1893), W. Wendling *(Hermès,* 1893), K. Mras *(Neue Jahrbücher fus das klassische Altertum,* 1914). — Véase también A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa,* 1892.

VASCONCELOS (JOSÉ) (1882-1959), nac. en Oaxaca (México), realizó desde su cátedra de la Universidad Nacional, el rectorado de esta última y la Secretaría de Educación, que regentó desde 1921 hasta 1923, esfuerzos considerables para la reorganización de la enseñanza universitaria, la cultura popular y la difusión de los autores clásicos (incluyendo los filósofos) en México. El pensamiento filosófico de Vasconcelos está inspirado en una reacción contra el intelectualismo y en un intento de revalorizar las posibilidades de la intuición emocional, con vistas a la constitución de un sistema metafísico que, según propia confesión, puede calificarse de "monismo fundado en la estética". Este sistema fue presentado ya en germen en su interpretación de la teoría pitagórica como teoría rítmica, donde las categorías estético-metafísicas predominan sobre las puramente numéricas y matemáticas. Pero fue desarrollada luego en una construcción cuyas influencias plotinianas fueron repetidamente reconocidas por el autor. El monismo estético de Vasconcelos no es, empero, solamente una revivificación del emanatismo monista plotiniano. Por un lado, Vasconcelos ha introducido en sus conceptos la noción moderna de energía, que desempeña en su sistema un papel análogo al desempeñado en las antiguas concepciones emanatistas por la idea de substancia. Por otro lado, ha concebido la evolución del universo en un sentido emergentista, encaminado hacia la transformación de la energía cósmica en belleza, la cual es el estadio supremo y más perfecto de la energía primitiva. Esto no significa que Vasconcelos se adhiera a un impersonalismo monista; por el contrario, ha subrayado cada vez más los fuertes motivos de índole personalista que subyacían en su filosofía, motivos que, a su entender, son coincidentes con las ideas fundamentales cristianas y especialmente católicas.

Obras: *Pitágoras: Una teoría del ritmo,* 1916, 2» ed., 1921. — *El monismo estético,* 1918. — *Estudios indostánicos,* 1920, 3a ed., 1938. — *La revulsión de la energía, y los ciclos de la fuerza, el cambio y la existencia,* 1924. — *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana,* 1925. — *Indoiogía: una interpretación de la cultura iberoamericana,* 1927. — *Tratado de metafísica,* 1929. — *Pesimismo alegre,* 1931. — *Ética,* 1932, 2* ed., 1939. — *La cultura en Hispanoamérica,* 1934. — *De Robinsón a Odisea: pedagogía estructurativa,* 1935. — *Bolivarismo y monroísmo: temas iberoamericanos,* 1935, 3a ed., 1937. — *Estética,* 1936, 3a ed., 1945. — *Historia del pensamiento filosófico,* 1937. — *Manual de filosofía,* 1940. — *El realismo científico,* 1943. — *Lógica orgánica,* 1945. _ véase J. Sánchez Villaseñor, *El sistema filosófico de Vasconcelos; ensayo de crítica filosófica,* 1939. — A. Besave Fernández del Valle, *La filosofía de]. Vasconcelos (El hombre y su sistema),* 1958.

VASSALLO (ÁNGEL) nac. (1902) en Buenos Aires, es profesor titular de Introducción a la Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, y profesor de teoría del conocimiento en el Instituto del Profesorado Secundario en la misma ciudad. Influido sobre todo por el idealismo clásico alemán, por la mística cristiana y por la metafísica francesa contemporánea, en particular por Blondel, ha encontrado en este último pensador una gran afinidad con sus propias tesis. Su trabajo filosófico tiene su punto de partida en la evidencia de la esencial finitud que se revela en toda la vida espiritual o humana del hombre. Esta finitud no impide, sin embargo, que toda esta vida sea aspiración a lo trascendente, participación en el ser trascendente e infinito. En esta participación, que convierte la vida en un alejamiento y a la par en una aproximación a lo que trasciende, se realiza la vida misma en cuanto es auténtica. La conversión de la metafísica en ética que exige semejante coincidencia de la trascendencia y de la vida auténtica da paso a una investigación metafísica del ser finito e insuficiente, pero esta metafísica es a la vez la preparación para una conversión de la vida espiritual en una sabiduría plena y completa, en un saber que engloba en su seno como uno de sus momentos particulares el pensar filosófico.

Obras: *Nuevos prolegómenos a la metafísica,* 1938. — *Elogio de la vigilia,* 1939. — *Alejandro Korn* (en colaboración con F. Romero y L. Aznar), 1940. — *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel,* 1945. — *¿Qué es filosofía?,* 1945. — *El problema moral,* 1957.

VAUVENARGUES (LUC DE CLA. PIERS, MARQUÉS DE) (1715-1747), nac. en Aix, persiguió en toda su obra, como el mismo señala, la "razón de las variedades" del espíritu humano, variedades que hacen suponerlo esencialmente contradictorio e inexplicable. Pero tal contradicción se debe a la usual reducción de un principio del espíritu al otro, a la incomprensión de que, por ejemplo, la viveza del ánimo pueda implicar la comprensión profunda. Todo son para Vauvenargues contradicciones imaginarias; en el hombre hay una variedad aparentemente inexplicable, porque hay una desigualdad: "Quienes quieren que los hombres sean enteramente buenos o enteramente malos, absolutamente grandes o pequeños, no conocen la naturaleza. Todo está mezclado en los hombres; todo está en ellos limitado, y el vicio mismo tiene sus límites" (Conn, *de l'esp. humain,* III). El único que puede efectuar una unificación es, en rigor, el genio, el hombre capaz de combinar principios tan opuestos como son la finura con el sistema, k imaginación con el juicio. Entonces puede practicarse una unificación que no destruye la diversidad de los caracteres; el apotegma de Vauvenargues: "El espíritu del hombre es más penetrante que consecuente y abarca más de lo que puede ligar" *(Ref. et Max.,* II) no tendría que regir para un genio que llegara a comprender el fundamento de la diversidad misma. Tal diversidad es a la vez moral e intelectual; del mismo modo que las buenas acciones pueden ser utilizadas para el mal y las malas para el bien, las verdades pueden ser utilizadas para el error y los errores para la verdad: "No hay acaso ninguna verdad —escribe en una ocasión Vauvenargues— que no sea para algún espíritu materia de error" *(ibid.,* XXXII). He ahí la imposibilidad de una comprensión de tipo universal tanto como una moral de tipo univer-

sal; esta última es radicalmente falsa, porque no a todo el mundo le es dada la facultad de realizar en la misma medida su pasión y su fuerza. Por eso no hay para Vauvenargues una moral racional que deba dictar al hombre en general lo que tiene que hacer, sino que, por el contrario, el carácter mismo del hombre, su mayor o menor fuerza, su genialidad más o menos profunda es lo que está más acá y a la vez más allá de toda moral. No es extraño, pues, que Vauvenargues haya sido considerado como un precursor de Nietzsche; calificar de mediocridad la moderación de los débiles es, en efecto, con otros análogos pensamientos, tender a una especie de primado del sentimiento de poder. Obra capital: *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746), publicada en 1747 junto con *Réflexions et Maximes.* — Ediciones de obras: París, 1747, 1797, 1857, 1874. Edición reciente por Varillon, 3 vols., 1929. — Véase M. Paléologue, *Vauvenargues,* 1890. — R. C. Hafferberg, *Die Philosophie Vauvenargues, Ein Beilrag zur Geschichte der Ethik,* 1898 (Dis.). — C. Nebel, *Vauvenargues Moralphilosophie in besonderer Berucksichtigung seiner Stellung zur franzosischen Philosophie seiner Zeit,* 1901. — E. Heilmann, *Vauvenargues als Moralphilosoph und Kritiker,* 1906 (Dis.). — A. Borel, Essai sur *Vauvenargues*, 1913. — May Wallas, *Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues,* 1928. — Th. Rabow, *Die 10 Schaffensjahre des Vauvenargues 1737-47,* 1932. — H. Gaillard de Champrio, "Vauvenargues", *Revue de Cours et Conférences,* XXXVIII, 6, págs. 48-97, 620-36; 9, págs. 51-56; 10, 749-62. — G. Saintville, *Stendhal et Vauvenargues,* 1938. — F. Vial, *Une philosophie et une morale du sentiment. Luc de Chapiers, marquis de Vauvenargues,* 1938. — P. Souchon, *Vauvenargues, philosophe de la gloire,* 1947.

VAZ FERREIRA (CARLOS) (1871-1958) nació en Montevideo (Uruguay) y fue profesor (y rector) en la Universidad de dicha capital. Influido por el positivismo y en particular por Stuart Mill, así como por las orientaciones vitalistas e intuicionistas, su posición puede caracterizarse como la de un positivismo total, y, por consiguiente, como la de una superación de las tendencias positivistas por el camino de su completa asimilación. El postulado capital del empirismo positivista es llevado por Vaz Ferreira a sus últimas consecuencias, sin exclusión de ninguno de los hechos susceptibles de ser experimentados. Esta posición implica, a su entender, una reforma de la lógica, cuyo carácter puramente racionalista, no advertido ni siquiera por los mayores representantes del empirismo, urge sustituir por una tendencia experimental, por una "lógica viva" destinada a evitar el verbalismo a que todo racionalismo conduce. En el dominio sociológico, Vaz Ferreira ha trabajado sobre todo en la fundamentación y desarrollo de su doctrina del "derecho de habitación" en la tierra, derecho anterior a los de propiedad y producción, sobre los cuales disputan y se contraponen las teorías individualistas y colectivistas ignorando el supuesto que les da origen y sin el cual ni siquiera existirían. El pensamiento de Vaz Ferreira se desenvuelve en todos los casos siguiendo una fuerte tendencia a lo concreto, único medio de evitar las falacias y los errores a que da lugar una aplicación de la lógica pura al territorio concreto, el cual se resiste a toda solución meramente teórica. La lógica viva y su consecuente aplicación, más allá de todo razonamiento puro y de todo verbalismo, es el único instrumento apropiado para no confundir los problemas explicativos o problemas de conocimiento con los problemas normativos, esto es, con aquellos problemas en los cuales toda pretendida solución debe dar paso a la elección, a una "solución imperfecta" en virtud de su carácter práctico, concreto y, por así decirlo, "impuro" desde el punto de vista lógico-ideal. La filosofía de Vaz Ferreira es así, pues, algo más que un simple programa para una lógica concreta y viva y representa un vigoroso esfuerzo para la realización de semejante propósito. Pues una lógica viva solamente puede alcanzar pleno sentido en la aplicación a la realidad y, por consiguiente, en la estructuración de lo real según esquemas muy distintos de los habituales. La preocupación por los problemas concretos es, por consiguiente, en Vaz Ferreira, el resultado de un interés por lo real y el deseo de que esta realidad no escape a las mallas de la lógica concreta. El carácter fragmentario de su obra no es de este modo un defecto, sino la virtud necesaria para que la lógica viva tenga efectivamente un sentida La filosofía en el Uruguay tiene, después de Vaz Ferreira, diversos representantes: Emilio Aribe (nac. 1893 en Melo) defiende en su *Teoría del Nous* (véase también *Trascendencia y platonismo y poesía,* 1948) un puro intelcctualismo; Núñez Regueiro, nac. en Uruguay y profesor en Argentina, da un matiz religioso y especialmente cristiano a una especulación metafísica que se basa a su vez en la cuestión central de la moral humana. Trabajan asimismo en el campo filosófico, a menudo con una orientación personalista, Luis E. Gil Salguero, Carlos Benvenuto, todos ellos incitados por el pensamiento de Vaz Ferreira, aunque no necesariamente por el contenido específico del mismo.

Obras: *Curso expositivo de psicología elemental,* 1897. — Los *problemas de la libertad* (Fascículo I), 1907. — *Moral para intelectuales,* 1908, 2a ed., 1920, 3a ed., 1957. — *El pragmatismo. Exposición y crítica,* 1908. — *Conocimiento y acción,* 1908. — *Lógica viva,* 1920. — *Sobre los problemas sociales,* 1922. — *Sobre feminismo,* 1933. — *Fermentarlo,* 1938. — *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional,* 1940. — *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas,* 1940. — *Sobre interferencias de ideas,* 1941. — *Racionalidad y genialidad,* 1947. — *Sobre la percepción métrica,* 1956. — *Antología filosófica,* con prólogo de E. Oribe, 1961. — Obras completas, 20 vols., 1957 y sigs., ed. E. Oribe. — Véase Agustín Alvarez Villablanca, *Carlos Vaz Ferreira. Ein führender Pädagoge Südamerikas,* 1938. — Alejandro Arias, Vaz *Ferreira,* 1949. — M. A. Claps, *Vaz Ferreira. Notas para un estudio,* 1950 [sobretiro de *Número,* II, 6-7-81. — Aníbal del Campo, *El problema de la creencia y el intelectualismo de V. F.,* 1959 (monog.).

VÁZQUEZ (GABRIEL) (1549-1604), nac. en Villaeseusa de Haro (Castilla la Nueva), estudió en Belmonte del Tajo y en Alcalá, ingresó en 1569 en la Compañía de Jesús y profesó en Madrid, Alcalá y el Colegio Romano de Roma. Dentro de la orientación general aristotélico-escolástica, era característico del pensamiento filosófico de Gabriel Vázquez el considerar detenidamente las diferentes sentencias de los grandes autores escolásticos sobre cada problema fundamental y proponer la que a su entender era más verdadera

o plausible. En buen número de casos la sentencia adoptada era la de Santo Tomás. Pero en otras ocasiones se inclinaba por una cierta interpretación de la doctrina tomista (por ejemplo, la de Cayetano), y en otras ocasiones todavía se inclinaba por la opinión escotista. Su independencia de criterio respecto a las sentencias más comunmente aceptadas dentro de su Orden se manifestó en puntos tan esenciales como el del problema del concepto del ente, pues Vázquez rechazaba que hubiese un concepto del ente válido para todas las especies de entes. Entre las doctrinas originales filosóficas de Vázquez figuran, según indica M. Solana, las siguientes: doctrina de "la inestabilidad del fundamento de la distinción de razón raciocinada y raciocinante, de ser la naturaleza y no el supuesto el verdadero principio *ut quod* de la operación, de la composición esencial relativa del juicio, del constitutivo de la libertad divina, de la esencia de la ley natural".

Obras: *De cultu adorationis libri tres,* 1954. — *Commentariorum ac Disputationum im primam, secundam vel tertiam partem S. Thomae,* 7 tomos, 1598 y sigs. — *Paraphrasis, et compendiaria explicatio ad nonnullas Pauli Epistolas,* 1612. — *Opuscula moralia. De eleemosyna, scandalo, restitutione, pignoribus et hypothesis, testamentis, beneficiis, redditibus, eclesiasticis,* 1617. — *Disputationes methaphysicae* (compiladas de las obras de Vázquez por F. Murcia de la Llana), 1617. — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1941, págs. 425-51. — L. Vereecke, *Conscience morale et loi humaine selon G. V.,* 1958 [Bibliothèque de théologie morale, II, 4].

VECCHIO (GIORGIO DEL) nac. (1878) en Bolonia, ha sido profesor de filosofía del Derecho en Ferrara (1903-1906), Sassari (1906-1909), Messina (1909-1910), Bolonia (1910-1920) y Roma (1920-1953). Del Vecchio ha propuesto una filosofía calificada por el mismo de "paralelismo trascendental". Según la profesión de fe filosófica hecha en su artículo sobre "El hombre y la naturaleza", de 1961 (Cfr. *infra),* Del Vecchio abriga las siguientes convicciones filosóficas: 1. El hombre es parte de la Naturaleza, pero también la Naturaleza es parte del hombre en cuanto representación. 2. Hay dos puntos de vista opuestos, pero ambos aceptables: el del objeto y el del sujeto (que otros llaman respectivamente: el del "no yo" y el del "yo"; el del "espíritu" y el de la "materia"). En efecto, hay cierto equilibrio (o equipolencia) entre los dos puntos de vista en el orden teórico, aunque cada uno de ellos comporte diferencias importantes en el orden práctico. 3. No hay que confundir "objeto" y "sujeto" con "cosas" o "realidades", pues son "criterios trascendentales" o "principios regulativos necesarios". 4. La realidad tiene un aspecto bipolar, de tal suerte que ningún aspecto de ella puede reducirse nunca al aspecto opuesto, y ningún término de la antítesis puede eliminar al otro.

Estas convicciones filosóficas no han sido desarrolladas por Del Vecchio en ningún sistema, pero algunas de ellas subyacen en sus numerosos trabajos de filosofía del Derecho. Por ejemplo, los hechos y las normas jurídicos son estudiados por Del Vecchio como manifestación de una duplicidad necesaria; las acciones humanas son actos naturales que apuntan a la subjetividad universal, pero ésta a la vez apunta a los actos naturales; ética y Derecho son formas que poseen cada una sus propias categorías, que son respectivamente "subjetivas" y "objetivas", no habiendo ninguna forma intermedia ni tampoco ninguna distinta, pero relacionándose entre sí como modos interdependientes, etc., etc.

Nos confinamos aquí a los aspectos más propiamente filosóficos del pensamiento de Del Vecchio; a éste se deben, además, numerosas investigaciones sobre el Derecho y el Estado, así como sobre los aspectos históricos de la Evolución del Derecho. En este último respecto es importante destacar la simultánea afirmación que hace del Vecchio de la "mutabilidad" y la "eternidad" del Derecho.

Obras principales: *El sentimento giuridico,* 1902 [monog.], 2a ed., 1908.
— *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero,* 1904, 3a ed., 1917. — I *presupposti filosofici délia nozione del diritto,* 1905. — I*1 concetto del diritto,* 1906, 2a ed., 1912. — *II con cetto délia natura e il prinzipio del diritto,* 1908, 2a ed., 1922. — *Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato,* 1908, 2a ed., 1909. — *Sui prinzipi generali del diritto,* 1921. — *La giustizia,* 1922, 5a ed., 1951 (trad. esp.: *La justicia,* 1952). — *L'homo juridicus e l'insufficienza del diritto come regola della vita,* 1936. — *Lo Stato,* 1953. — *Mutabilita e eternitá del diritto,* 1954. — La obra más conocida de Del Veccluo son sus *Lezioni di filosofía del diritto,* 9a ed., 1953. De estas lecciones hay una trad. esp. con muy numerosos agregados por Luis Recaséns Siches: *Filosofía del Derecho,* 2 vols., 1946. — Otras trads. esp.: *Derecho y vida (Nuevos ensayos de filosofía jurídica),* 1942, 5* ed., 1946. — *Hechos y doctrinas,* 1942. — El artículo al que nos hemos referido en el texto es: "L'homme et la nature", *Revue Philosophique de Louvain,* LXIV (1961), 683-92 [Comunicación al XII Congreso Internacional de Filosofía en Venecia. Setiembre de 1958]. Estas ideas habían sido ya expuestas en varias obras del autor, como, por ejemplo, en: I *presupposti,* etc. (1905) y en un ensayo titulado "Etica, Diritto e Stato" publicada en la *Rivista Internazionale di filosofía del diritto* (VI, 1934), dirigida por Del Vecchio.

Bibliografía: R. Orecchia, *Bibliografía di G. D. V.,* 1941, 2a ed., 1949. — De los numerosos escritos sobre D. V. mencionamos: José de la Riva Agüero, "Sobre dos recientes opúsculos de J. del Vecchio", en Dos *estudios sobre la Italia contemporánea,* 1937, págs. 5-30. — E. Galán y Gutiérrez, "El pensamiento filosófico jurídico del profesor G. D. V.", *Revista de Cien* das jurídicas y sociales,* LXXV (1936), 267-317. — V. Viglietti, *L'insegnamento di un maestro. Soluzioni filosofico-giuridiche nella dottrina di G. Del V.,* 1934. — íd., id., *Le premesse metafisiche della dottrina di G. D. V.,* 1938. — E. Vidal, *La filosofía giuridica di G. del V.,* 1951. — R. H. A. Glaeys, *De rechtstheorie en het natuurrecht bij G. del V.,* 1963 [con bib.],

VEDA es el nombre que recibe una colección de escritos que constituyen el fundamento de la tradición religiosa en la India (brahmanismo, luego hinduísmo) y, en buen parte (a través de explicaciones y comentarios [véase UPANISAD]), el de las posteriores escuelas filosóficas de dicho país. Dicha colección se divide en cuatro partes, las cuales reciben los nombres de *Rig-Veda (Rk-Veda), Yajur-Veda, Sama-Veda y Atharva-Veda.* El contenido del *Veda* es una serie de himnos métricos en alabanza de las divinidades; se agregan a ellos máximas rituales para los sacrificios, melodías para el canto y recetas mágicas. Desde el punto de vista de la forma, la literatura védica

se compone de series de *mantras* o himnos, y series, posteriores, de *brahmanas,* escritas en prosa y de carácter principalmente litúrgico. El contenido de la literatura védica parece, pues, de escaso valor filosófico. Sin embargo, aparte el hecho indicado de que constituye una base para ulteriores especulaciones filosóficas dentro de la tradición religiosa ortodoxa, se ha hecho observar que en algunos de sus pasajes se encuentran referencias a una única divinidad suprema a la cual se aplican nombres de varios dioses. Según algunos autores, ello conduciría no solamente a un monoteísmo, sino también a una especulación de índice monista.

El *Veda* es considerado como sagrado y revelado. Algunos sistemas ortodoxos, con el *Mimamsa* (VÉASE), lo estiman, además, como eterno. Es interesante hacer constar que ya en la literatura védica hay referencias a corrientes "librepensadoras". Estas corrientes son combatidas como producidas por "gentes sin principios y sin fe". Varios tratadistas se inclinan a pensar que el jainismo y el budismo y otras tendencias calificadas de heterodoxas arrancan de las concepciones allá referidas.

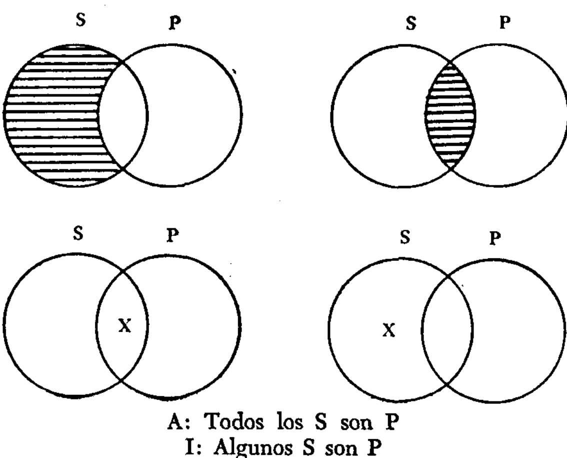
Véanse bibliografías de FILOSOFÍA ORIENTAL, y de FILOSOFÍA INDIA. Además: H. Oldenberg, *Die Religion des Veda,* 1894. — Id., id., *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte,* 1919.

VEDÂNTA. El término *Vedânta* se entiende en dos sentidos: (1) Como designación del final del *Veda* (VÉASE) y, por lo tanto, como uno de los modos de referirse a las *Upanisad* (VÉASE), y (2) Como una de las seis escuelas ortodoxas *(astika)* de la filosofía india (VÉASE). En el presente artículo nos referiremos primariamente al sentido (2).

Como hemos indicado en el artículo *Mimamsa* (VÉASE), el sistema *Vedanta* es considerado asimismo como una de las dos formas de la *Mimamsa:* la *Uttara-mimamsa* (o también *Brahma-mimamsa),* basada en las *Upanisad* o parte *posterior* del *Veda.* Está, pues, muy relacionado con la escuela *Purva-mimamsa* o *Mimamsa* propiamente dicha. Aquí, sin embargo, lo presentaremos aisladamente.

El sistema *Vedanta* es el más influyente de los sistemas ortodoxos y el más conocido también fuera de la India. Por su carácter especulativo ha suscitado, además, considerable interés en Occidente. En la actualidad ha dado lugar a un amplio movimiento filosófico (y filosófico-religioso) que recibe el nombre de *Neo-Vedanta.* Hay varias escuelas del *Vedánta,* todas ellas basadas en el llamado *Brahma-sutra* (o también *Vedanta-sutra)* debido a Badarayana. Cada uno de los grandes comentarios al *Brahma-sutra* ha dado lugar, en rigor, a una escuela del *Vedanta;* se destacan entre ellas las de Sankara (o escuela *Advaita),* de *Ramanuja* (o escuela *Visistadvaita)* de Madhva y de Nimbarka; particularmente importantes e influyentes son las dos primeras, a las cuales exclusivamente nos referiremos aquí.

El sistema *Vedanta* en sus varias manifestaciones se apoya en las *Upanisad.* Oponiéndose tanto al dualismo de la escuela *Sankhya* como a la excesiva insistencia en el ritualismo proclamada por el sistema *Purva-mimamsa,* el *Vedanta* subraya la unidad de cuanto existe. Ha recibido por ello la calificación de sistema monista, si bien debe advertirse que no siempre puede identificarse la concepción monista del *Vedanta* con las doctrinas monistas propias de algunas de las filosofías de Occidente; la obtención de liberación (véase MOKSA) como disociación del alma respecto al cuerpo constituye en el *Vedanta* un motivo más fundamental que el propiamente teórico. Ahora bien, buen número de afirmaciones de índole teórica y especulativa acompañan a la doctrina de la unidad esencial de cuanto es. Por ejemplo, la producción del mundo por Dios *(Brahma)* o Alma y Persona universales en tanto que extraído de sí mismo; la existencia de almas (encerradas en los cuerpos y perdidas en la multiplicidad) que necesitan liberarse de estas ataduras; la idea de que estas almas son, en último término, partes del Todo-Dios, aunque no el Todo-Dios mismo, etc. Estas afirmaciones plantean varios problemas de índole filosófico-teológica: el problema de la naturaleza de la realidad unitaria de *Brahma;* el problema del modo como el mundo visible ha surgido del principio *(Brahman, Atman, Brahman-Atman);* el problema del modo de vinculación de cada alma con dicho principio. Las respuestas a estos problemas dados por las escuelas de Sankara y Ramanuja difieren entre sí en algunos respectos fundamentales. Sankara, por ejemplo, insiste en la naturaleza absolutamente trascendente de Dios; Dios es, considerado en su esencia, tan absoluto que resulta difícil enunciar nada acerca de él. Decimos que es completa conciencia y completa realidad e infinitud, pero hay que estimar estas calificaciones como sólo aproximadas. La teología de Sankara se aproxima con ello a una teología negativa. Ahora bien, Dios puede ser visto también desde un ángulo menos absoluto, como objeto de adoración y como creador del mundo—una



A: Todos los S son P
I: Algunos S son P
E: Ningún S es P
O: Algunos S no son P

creación que es efectuada por medio de su poder mágico: *maya* (VÉASE)—, pero en tal caso se trata menos de la esencia de Dios que de su apariencia. El espíritu debe, por lo tanto, identificarse con *Brahma y* entender que su ser es el mismo ser de la realidad suprema; sólo de este modo se produce la liberación, que se basa, por lo pronto, en el reconocimiento de la apariencia. Ello no significa, empero, suspensión de toda acción; lo que pretende Sankara es que toda acción y todo pensamiento sean llevados a cabo con perfecto desasimiento de lo que no es real. En cambio, Ramanuja intenta conciliar la concepción de Dios como absoluto con un personalismo de Dios y de las almas. Por eso en Rámanuja las almas y la materia se destacan más claramente que en Sankara del seno de la realidad suprema: no hay distinción entre la esencia y la apariencia de Dios, pues Dios es a la vez causa y efecto. En forma muy cercana a un pensamiento dialéctico, Rámanuja pretende que hay a la vez identidad y diferencia entre Dios y las almas: todo depende del motivo que se acentúe. Por lo demás, mientras Sankara se opone al ritualismo excesivo, Rámanuja estima que hay en el ritualismo de la *Mimamsa* muchos elementos aprovechables: los ritos son necesarios para conseguir la liberación buscada.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: C. S. Ghate, *Le Védanta, étude sur les Brahmasutras et leurs cinq commentaires,* 1918. — O. Lacombe, *L'absolu selon le Vendanta,* 1938 (Sankara y Rámanuja). — S. K. Das, A *Study of the Vedanta,* 1938. — R. Guenon, *L'homme et son devenir selon le Vedânta,* 1952. — G. R. Malkani, *Vedantic Epistemology,* 1953. — D. M. Datta, *The six Ways of Knowing: A Critical Study of the Vedanta Theory of Knowledge,* 1960. — Y. Keshava y Richard F. Allen, *The Pure Principie: An Introduction to the Philosophy of Shankara,* 1960. — N. K. Devaraja, *An Introduction to Sankara's Theory of Knowledge,* 1963. — También: *Vedanta for the Western World,* selección de Christopher Isherwood, 1948.

VENN (DIAGRAMAS DE). En el artículo Clase (VÉASE) hemos introducido varios diagramas que representan gráficamente clases y relaciones entre clases. La idea de tal representación gráfica se atribuye a Leonhard Euler (v.), pero, como hemos señalado en otro lugar (véase DIAGRAMAS), fue probablemente anticipada por diversos autores. A base de la misma John Venn (v.) propuso representaciones gráficas de las proposiciones A, E, I, O (véase PROPOSICIÓN) y de silogismos. Estas representaciones permiten comprobar si un razonamiento silogístico dado es o no válido. El método de comprobación recibe por ello el nombre de *método de Venn.*

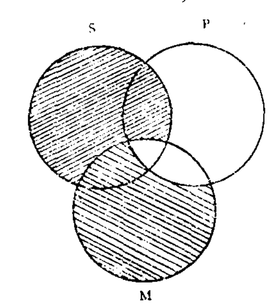
Presentamos ante todo los diagramas de las proposiciones A, E, I, O: (véase al pie de la página anterior).

Las partes sombreadas indican inexistencia de una clase; las partes marcadas con una Y, existencia de una clase; las partes en blanco, ausencia de información sobre una clase.

Ahora bien, como los silogismos tienen tres términos, hay que introducir un tercer círculo. Supongamos que tenemos las premisas:

Todos los M son P
Todos los S son M.

La figura resultante, siguiendo las indicaciones anteriores, es:



En esta figura queda gráficamente indicado 'Todos los S son P', lo que, dadas las premisas anteriores, es la conclusión del modo *Barbara* (primera figura).

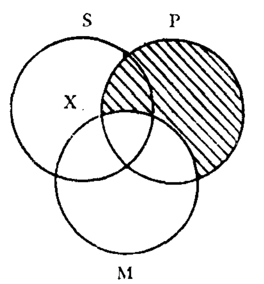
Si consideramos ahora las premisas:

Ningún P es M
Todos los S son M,

Comprobación de tres silogismos para ver si son o no válidos:

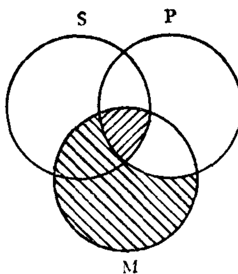
Silogismo 1.

Todos los pescadores de caña son tranquilos ..	Todos los P son M
Algunos periodistas no son tranquilos	Algunos S no son M
Algunos periodistas no son pescadores de caña .	Algunos S no son P



El silogismo es válido (*Baroco,* segunda figura).

Silogismo 2.



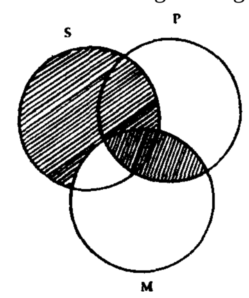
El silogismo no es válido.

Todos los daneses son demócratas	Todos los M son P
Ningún patagón es danés	Ningún S es M
Ningún patagón es demócrata .	Ningún *S* es P

Silogismo 3.

Todos los leones son carnívoros	Todos los M son P
Algunos leones son animales africanos	Algunos M son S
Algunos animales africanos son carnívoros ...	Algunos S son P

construiremos la figura siguiente

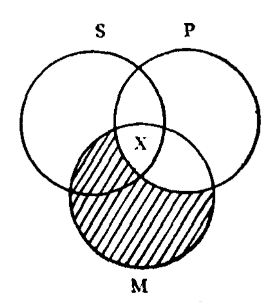


En esta figura queda gráficamente indicado 'Ningún S es P' que, dadas las premisas anteriores, es la conclusión del modo *Celarent* (primera figura).

J. Venn, *Symbolic Logic,* 1881, 2a ed., 1894. — K. Dürr, "Les diagrammes logiques de L. Euler et de J. Venn", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy,* Amsterdam, 1948.

VENN (JOHN) (1834-1923) nació en Drypool (Hull) y fue profesor en la Universidad de Cambridge. Incluido por Hamilton y John Stuart Mill, Venn se destacó por sus trabajos en lógica inductiva. Como Hamilton, además, proporcionó en el curso de sus investigaciones lógicas sistemáticas muchos datos para el estudio de la historia de la lógica. Venn es conocido hoy sobre todo por los diagramas llamados *diagramas de Venn* a que nos referimos en el artículo precedente.

Obras: *Logic of Chance,* 1866, 3a ed., 1888. — *Some of the Characteristics of Belief,* 1870. — *Symbolic Logic,* 1881, 2a ed., 1894. — *The Principies of Empirical or Inductive Logic,* 1889, 2a ed., 1907.



El silogismo (3) es válido *(Datisi,* tercera figura).

VERA (AUGUSTO) (1813-1885) nació en Amelia (Umbria, Italia). Vera estudió en Roma y residió luego mucho tiempo fuera de Italia (Suiza, Francia, Inglaterra) hasta ser nombrado, en 1860, profesor en la Universidad de Ñapóles.

Vera fue uno de los más distinguidos y activos neohegelianos italianos del siglo XIX (véase *Neohegelianísmo).* Sus traducciones y comentarios de varias obras de Hegel, especialmente de la *Lógica y* de la *Enciclopedia,* ejercieron considerable influencia en el interés suscitado por Hegel en Italia. Vera representó un hegelianismo que podría llamarse "puro", a diferencia del hegelianismo más o menos kantiano de otros neohegelianos, como Spaventa (VÉASE), pero esa "pureza" no le impidió tratar de desarrollar varios temas hegelianos capitales en forma que pudiese ir "más allá de Hegel". Especialmente importantes fueron los trabajos de Vera sobre el modo como el desarrollo de la Idea en la historia no es, a su entender, incompatible con la autonomía individual: la libertad de la Idea y la de los individuos van, así, de consuno. Vera se interesó asimismo por articular la filosofía de la Naturaleza hegeliana con los resultados de las ciencias positivas, tendiendo un puente entre lo "especulativo" y lo "experimental".

Obras principales: *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina,* 1845. — *Le problème de la certitude,* 1845. — *Introduction à la philosophie de Hegel,* 1855. — *Inquiry into Speculative and Experimental Science,* 1856. — *Prolusioni alla storia délia filosofía e alla filosofía della storia,* 1862. — *Il problema dell'assoluto,* 1882. — *Dio secando Platone, Aristotele ed Hegel,* 1886.

Véase Karl Rosenkranz, *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera,* 1858. — A. Plèbe, *Spaventa e Vera,* 1954.

VERACIDAD. Se distingue entre verdad (VÉASE) y veracidad, considerándose que mientras la primera es la realidad misma de la cosa, o la correspondencia de la cosa con el intelecto, o del enunciado con aquello de que se habla, etc., la segunda es una especie de correspondencia de lo que se dice con quien lo dice. Por eso mientras lo contrario de la verdad, o de los diversos tipos de verdad, es el error, lo contrario de la veracidad es la mentira o el engaño.

Se ha considerado a menudo que la veracidad es equivalente a la "verdad moral", a diferencia de la "verdad ontológica", "verdad metafísica", "verdad gnoseológica", "verdad lógica", "verdad semántica" o cualesquiera otras formas de "verdad". "La verdad moral —ha escrito Leibniz— es llamada por algunos *veracidad" (Nouveaux Essais,* IV, v, 11). En todo caso, la veracidad es el tipo de verdad que compromete a quien la propone, sea, como se ha dicho en el pasado, moralmente, sea, como se ha dicho en tiempos más recientes, "existencialmente". Por este motivo se ha equiparado asimismo la veracidad con la sinceridad. Ello parece indicar que es posible ser veraz y no decir la verdad. Pero no parece posible ser veraz sin voluntad de decir la verdad y además, de hacer todo lo posible para decirla. Por eso no se puede ser veraz mintiendo, y tampoco se puede serlo manteniendo una actitud de indiferencia, o despreocupación, por la verdad.

La veracidad puede concebirse como "veracidad para consigo mismo", pero es más adecuado presuponer en la veracidad la existencia de dos o más sujetos. En este último caso, la veracidad se da primariamente en la relación con el otro (véase OTRO [EL]), en la relación entre "yo" y "tu" — para hablar en términos de Buber. Karl Löwith (Cfr. artículo sobre F. Rosenzweig cit. en bibliografía del artículo sobre este pensador) ha llamado la atención sobre lo que Rosenzweig ha calificado de "un nuevo modo de pensar", que empezó con la tesis de Feuerbach según la cual "la base de la verdad no es la autoconciencia del Yo, sino la relación mutua entre el tú y el yo", y que se ha desarrollado en varios autores contemporáneos (el citado Rosenzweig, Heidegger, Jaspers, etc.). Ahora bien, la "veracidad" adquiere pleno sentido dentro de este "nuevo modo de pensar", ya que su fundamento se halla en la relación personal.

Se ha discutido a veces en qué relación se halla la verdad con la veracidad. Algunos autores anteponen la primera a la segunda; sólo porque se puede decir la verdad, arguyen, se puede ser veraz. Otros, en cambio, anteponen la segunda a la primera, esto es, consideran que la veracidad es la fuente de la verdad. Tal sucede, por ejemplo, con Nietzsche, para quien la verdad *(Wahrheit)* es una

abstracción si se compara con el carácter concreto de la veracidad *(Wahrhaftigkeit).* En algunos casos, se ha antepuesto completamente la veracidad a la verdad; tal ocurre con Unamuno, para quien ser veraz es mucho más fundamental que decir la verdad. En ciertas ocasiones "veracidad" y "verdad" parecen ser lo mismo; ejemplo de ello lo tenemos en Descartes cuando indica repetidamente que Dios no puede engañarnos — o, como escribe a menudo (por ejemplo, Meditaciones Metafísicas, IV y VI), *Dien n'est point trompeur.* Este último tipo de veracidad es llamada a veces "veracidad divina" y es la que constituye el fundamento de las "verdades eternas" (v.). Para algunos autores, la veracidad es a su modo una correspondencia: la correspondencia de lo afirmado (verdad) con la prueba de lo afirmado.

VERBO, I. *Concepto lógico y ontológico.* En el *Perihermeneias (De int.,* III 16 b 6 - 26 a 1) Aristóteles analiza el verbo, ῥῆμα, en un sentido análogo al que tiene este concepto en la gramática, pero con implicaciones lógicas. El verbo —dice el Estagirita— es lo que añade a su significación la de tiempo, indicando siempre algo afirmado de otra cosa. Si decimos 'salud', enunciamos un nombre; sólo cuando decimos 'goza de buena salud' empleamos un verbo, pues incluimos una significación en un tiempo —el presente— dentro del cual se da la salud para alguien. Sin embargo, Aristóteles indica que algunas expresiones, como 'no está enfermo', no incluyen términos verbales, aun agregando a la significación la del tiempo, y confiesa que esta variedad de expresión —que, a su entender, no es verbo ni nombre (VÉASE)— no posee un nombre propio, y, a lo sumo, puede ser llamado *verbo indefinido* por aplicarse indiferentemente a no importa quién, al ser y al no ser. Aunque parezca extraño, ello no se debe, señala Aristóteles, a la ausencia del sujeto, pues en expresiones tales como 'él estuvo enfermo', aunque hay sujeto no tenemos verbo, sino sólo un caso del verbo (un tiempo de índole gramatical, πτῶσις).

En la literatura filosófica medieval se siguieron en gran parte estas indicaciones de Aristóteles. Aunque *verbum* podía significar "vocablo en general" (incluyendo el nombre), se tendía a considerar el verbo como significando algo temporal. En la *Gramática especulativa,* de Tomás de Erfurt (trad. Luis Farré, 1947, Cap. XXV), se define el verbo como "una parte de la oración que significa por un modo de ser distante de la substancia". Esta definición corresponde al modo generalísimo esencial de "significar" el verbo: en efecto, el verbo "indica la cosa por su ser y *distancia* de la substancia" *(loc. cit).* Junto a él, y siguiendo las mismas normas establecidas para otras partes de la oración (V. NOMBBE), los gramáticos especulativos analizaban otros modos de significar: modos de significar esenciales, subalternos y especialísimos, así como modos de significar accidentales de diversa índole. Las definiciones correspondientes no interesan para nuestro propósito. Haremos constar sólo que la doctrina del verbo en la Edad Media, tanto entre los gramáticos especulativos como entre otros filósofos, mezclaba elementos lógicos con elementos gramaticales (procedentes sobre todo de la *Gramática* de Donato). En cuanto a los elementos ontológicos, estaban más o menos presentes según la mayor o menor tendencia realista de las correspondientes doctrinas. Ahora bien, estas significaciones de 'verbo' deben ser distinguidas de los usos del vocablo *verbum* unido a adjetivos, como, *verbum expresivum, verbum mentale, verbum essentiale, verbum relativum,* etc. En estos últimos casos se trata simplemente de diversas calificaciones dadas a un *vocablo* que no tiene forzosamente una denotación.

La lógica moderna no se separó en lo esencial de las concepciones aristotélicas (o pseudoaristotélicas) acerca del verbo (entendido como parte de la oración). Sólo en la lógica contemporánea se ha dado al asunto un giro muy distinto. En efecto, ya no se considera que los enunciados se componen de sujeto, verbo y atributo, o que el verbo pueda siempre reducirse a la cópula (v.), sin más que una traducción de cualquier acción al 'es' seguido de un adjetivo (como en 'José es malo', traducción de 'José hace maldades', o 'Juan es fumador', traducción de 'Juan fuma"). Tal traducción, aunque no difícil lingüísticamente, resulta inoperante lógicamente. La lógica actual manifiesta, en efecto, que los enunciados se componen de argumentos (que son sujetos u objetos de los enunciados) y predicados (o verbos). Ciertos predicados pueden funcionar como argumentos; así, en 'Goethe es un poeta alemán' hay el predicado 'ser un poeta alemán' que puede funcionar como argumento en 'Ser un poeta alemán es algo importante'. Estos predicados se llaman entonces argumentos-predicados. En cambio, otros argumentos (los argumentos individuales, que expresan sujetos singulares) no pueden ser considerados como predicados.

II. *Concepto teológico.* Nos hemos referido a este concepto en el artículo sobre el Logos. El famoso versículo inicial del Evangelio de San Juan; Ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεός ἦν ὁ λόγος ha sido traducido, en efecto, al latín, por: *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.* Por otro lado, en la versión de los *Setenta,* los vocablos λόγος y ῥῆμα aparecen como traducción del hebreo דכד , que significa *voz, palabra* y, con frecuencia, *palabra de Dios.* Así, el término דכד *(dabar)* es el que aparece en expresiones como la de Ps. 33:6: "Por la palabra de Dios se hicieron los cielos." La tendencia a interpretar דכד como *palabra de Dios* se acentúa en los libros profetices, donde se usa en el sentido de un mensaje de Dios revelado al profeta para que éste hable al pueblo en Su nombre. En los *Setenta* aparece dicho término traducido siempre como λόγος en tanto que expresiones frecuentes en textos anteriores, tales como "La palabra del Señor vino" son traducidas a veces escribiendo por 'palabra' λόγος y en ocasiones ῥῆμα . Filón (*Leg. All.* III 61) dice, por ejemplo, que la boca, στόμα, es símbolo de la palabra, λόγος, pero que el verbo, ῥῆμα, es parte de aquélla. Algunos historiadores juzgan por ello que la introducción de λόγος en la literatura neotestamentaria no es siempre, como antes se suponía, el resultado de la "influencia de la filosofía griega sobre el cristianismo", sino que viene del sentido dado a דכד como mensaje de Dios al profeta en los textos hebreos. Sin embargo, después de haber subrayado las similitudes,

conviene destacar las diferencias: el Verbo como Hijo de Dios en San Juan no es estrictamente equiparable, según lo hemos puesto de relieve en el artículo acerca del logos, al λόγος griego, pero tampoco al דבר hebreo. El *Verbum* como *proprium nomen Filii*, según dice Santo Tomás en S. *theol*, I, q. XXXVII, 1 c, es una noción cristiana cuya originalidad no parece fácilmente reducible a sus antecedentes, no obstante reconocerse la importancia de éstos.

VERDAD. El vocablo 'verdad' se usa primariamente en dos sentidos: para referirse a una proposición y para referirse a una realidad. En el primer caso se dice de una proposición que es verdadera a diferencia de "falsa". En el segundo caso se dice de una realidad que es verdadera a diferencia de "aparente", "ilusoria", "irreal", "inexistente", etc.

No es siempre fácil distinguir entre estos dos sentidos de 'verdad' porque una proposición verdadera se refiere a una realidad y de una realidad se dice que es verdadera. Pero puede destacarse un aspecto de la verdad sobre el otro. Tal ocurrió en la idea de verdad que predominó en los comienzos de la filosofía. Los filósofos griegos comenzaron por buscar la verdad, o lo verdadero, frente a la falsedad, la ilusión, la apariencia, etc. La verdad era en este caso idéntica a la realidad, y esta última era considerada como idéntica a la permanencia, a lo que es, en el sentido de "ser siempre" — fuese una substancia material, números, cualidades primarias, átomos, ideas, etc. Lo permanente era, pues, concebido como lo verdadero frente a lo cambiante — que no era considerado necesariamente como falso, sino sólo como aparentemente verdadero sin serlo "en verdad". Como la verdad de la realidad —que era a la vez realidad verdadera— era concebida a menudo como algo accesible únicamente al pensamiento y no a los sentidos, se tendió a hacer de la llamada "visión inteligible" un elemento necesario de la verdad.

Este sentido griego de la verdad no es históricamente el único posible. Según ha indicado von Soden, y han precisado, entre otros, Zubirí y Ortega y Gasset, hay una diferencia fundamental entre lo que el griego entendía por verdad y lo que entendía por ella el hebreo. Para este último, en su época "clásica" cuando menos, la verdad *('emunah)* es primariamente la seguridad, o, mejor dicho, la confianza. La verdad de las cosas no es entonces su realidad frente a su apariencia, sino su fidelidad frente a su infidelidad. Verdadero es, pues, para el hebreo lo que es fiel, lo que cumple o cumplirá su promesa, y por eso Dios es lo único verdadero, porque es lo único realmente fiel. Esto quiere decir que la verdad no es estática, que no se halla tanto en el presente como en el futuro, y por eso, señala Zubiri, mientras para manifestar la verdad el griego dice de algo que es, que posee un ser que es, el hebreo dice "así sea", es decir, *amen*. En otros términos, mientras para el hebreo la verdad es la voluntad fiel a la promesa, para el griego la verdad es el descubrimiento de lo que la cosa es o, mejor aun, de aquello que "es antes de haber sido", de su esencia. El griego concibe, así, la verdad como ἀλήθεια o descubrimiento del ser, es decir, como la visión de la forma o perfil de lo que es verdaderamente, pero que se halla oculto por el velo de la apariencia. Lo contrario de la verdad es para el hebreo la decepción; lo contrario de ella es para el griego la desilusión. Pero lo verdadero como "lo que habrá de cumplirse" es esencialmente distinto de lo verdadero "como lo que es" y como lo que está *siempre* presente —aun bajo la forma de la latencia— en un ser. El sentido *primario* de la verdad como ἀλήθεια, dice Zubiri, no es, sin embargo, meramente descubrimiento o patencia, sino, ante todo, la patencia del recuerdo. Pero "la idea misma de verdad tiene su expresión *primaria* en otras voces" dentro de algunos lenguajes indoeuropeos: es el caso del *verus* como expresión de una confianza. Por lo tanto, hay cuando menos una posibilidad de conexión semántica entre los dos mentados conceptos de verdad, aparentemente tan distanciados. Julián Marías precisa que, en todo caso, una distinción es metódicamente necesaria entre la verdad como ἀλήθεια, como *'emunah* y como *veritas*. La primera es patencia; la segunda, confianza; la tercera, veracidad.

Los griegos no se ocuparon solamente de la verdad como realidad. Se ocuparon asimismo de la verdad como propiedad de ciertos enunciados, de los cuales se dice que son verdaderos. Aunque antes de Aristóteles se había ya concebido la verdad como propiedad de ciertos enunciados, la más celebrada fórmula al respecto es la que se encuentra en Aristóteles: "Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es lo falso; decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es lo verdadero" (Met., Γ, 7, 1011 b 26-8). Con ello Aristóteles precisaba lo que había afirmado ya Platón *(Crat.*, 385 B; *Soph.*, 240 D - 241 A, 263 B). Pero mientras en este último filósofo la verdad de la proposición dependía de la verdad de la realidad en el sentido de que 'verdad" se aplicaba primariamente a la cosa y secundariamente al enunciado, Aristóteles expresó por vez primera límpidamente lo que luego se llamará "concepción lógica" —y que sería más adecuado llamar "concepción semántica" (Cfr. *infra)*— de la verdad. En efecto, para Aristóteles, cuando menos en el párrafo citado, lo verdadero es decir lo que es cuando es y lo que no es cuando no es; por tanto, no hay verdad sin enunciado. Ello no significa, ciertamente, que el enunciado como tal sea suficiente. En rigor, no hay "enunciado como tal", pues un enunciado lo es siempre de algo. Para que un enunciado sea verdadero es menester que haya algo de lo cual se afirme que es verdad (o que no haya algo de lo cual se afirme que no es verdad) : sin la "cosa", pues, no hay verdad, pero tampoco la hay sólo con la "cosa". Esta relación del enunciado con la cosa enunciada ha sido llamada luego "correspondencia", "adecuación", "conveniencia"; la verdad es verdad del enunciado en cuanto corresponde con algo que se adecúa al enunciado y conviene con él.

Lo anterior no indica todavía cuál es el "órgano" apropiado para aprehender la verdad o, si se quiere, para poder formular proposiciones verdaderas. Puede ser, como algunos afirmaban, la inteligencia; o puede ser la "intuición" ("aprehensión directa y evidente"), o puede ser la sensación. Pero en todos estos casos se entiende la verdad como propiedad del enunciado.

Los autores para quienes la proposición es fundamentalmente una serie de signos, han sostenido que la verdad es la conjunción o separación de

signos — por ejemplo, la conjunción del signo 'oro" con el signo 'amarillo' o la separación del signo 'oro' del signo 'verde', lo que da las proposiciones estimadas verdaderas: "el oro es amarillo", "el oro no es verde". Esta concepción de la verdad puede estar fundada en supuestos nominalistas (véase NOMINALISMO) y hasta "inscripcionistas" (véase INSCRIPCIÓN). En este caso se mantiene una concepción de la verdad que puede llamarse, según los casos, "nominal" o "literal"; si la verdad reside pura y simplemente en el modo como se hallan unidos o separados ciertos signos, el que una serie de signos sea declarada verdadera y otra falsa dependerá únicamente de los signos mismos. Ahora bien, el signo puede ser considerado como expresión física de un concepto mental, el cual puede ser considerado como manifestación de un concepto formal, el cual puede ser considerado como apuntando a una cosa, a una situación, a un hecho, etc. Si así es, la concepción "nominal" de la verdad no es incompatible con la concepción "semántica" y ésta no es incompatible con lo que puede llamarse "concepción real". En efecto, el signo 'oro' se une al signo 'amarillo' en el enunciado 'el oro es amarillo' (o, mejor aun, el signo 'oro' se une al signo 'es amarillo') porque se piensa que el oro es amarillo en la unión del concepto "oro" con el concepto "ser amarillo", y dicha conjunción de signos es verdadera si y sólo si, en efecto, el oro es amarillo. Puede, pues, concebirse la verdad como una serie de correspondencias y una serie de adecuaciones y "conveniencias"; el signo 'oro' conviene al signo 'amarillo' porque se piensa que el concepto "ser amarillo" conviene al concepto "oro" a consecuencia de la conveniencia en la realidad del oro con el color amarillo. La serie de "conveniencias" de "oro" con "amarillo" en los signos, en la mente y en el concepto está a su vez adecuado con la conveniencia real del oro con el color amarillo. En suma, la verdad aparece entonces como conveniencia de signos con signos, de pensamiento con pensamientos, de conceptos con conceptos y de realidades con realidades, y a su vez como adecuación de una serie dada de signos, pensamientos y conceptos con un hecho real. Los escolásticos trataron por lo común de conjugar estos diversos modos de entender la verdad. La verdad o, mejor dicho, lo verdadero, *verum,* es, por lo pronto, una "propiedad trascendental" (véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES) del ente y es convertible con el ente. La verdad como verdad trascendental, llamada también a veces "verdad metafísica" y luego "verdad ontológica", es definida como la conformidad o conveniencia del ente con la mente, pues el *verum* como uno de los trascendentales es la relación del ente con el intelecto. Ello presupone que el ente es inteligible, ya que de lo contrario no podría haber la conformidad mentada. Pero la verdad puede entenderse asimismo como la conformidad o conveniencia de la mente con la cosa, o adecuación de la mente con la cosa, *aedequatio rei et intellectus.* Este tipo de verdad ha solido llamarse "verdad lógica", pero ello no debe entenderse como si fuera la verdad de una fórmula dentro de un sistema deductivo; se trata de la verdad como propiedad del *logos,* en cuanto consiste en asentir a lo que es. Puesto que la llamada "verdad lógica" puede entenderse o como conocimiento o como unión del juicio con lo juzgado, se ha distinguido entre una "verdad gnoseológica" y una "verdad propiamente lógica". La verdad trascendental es el *verum* como realidad; la verdad gnoseológica es la verdad en cuanto se halla en el intelecto; la verdad lógica es la verdad en cuanto adecuación del enunciado con la cosa; la verdad que puede llamarse "nominal" y que se ha llamado asimismo "oracional" *(veritas sermoni)* es la conformidad de un signo con otro.

Se pueden admitir todos estos conceptos de verdad y tratar de establecer un paralelo con todos ellos en el cual cada concepción de la verdad ocupe un lugar bien determinado dentro de lo que puede llamarse "la articulación de las verdades". Pero se puede también destacar uno de estos conceptos de verdad en detrimento de los otros. En este último caso tenemos una concepción de la verdad que depende fundamentalmente de la correspondiente teoría de los universales (VÉASE). Los nominalistas tienden a considerar la verdad como *veritas sermonis.* Los realistas —cuando menos los realistas extremos— tienden a considerar la verdad como verdad ontológica. Los conceptualistas y los realistas moderados tienden a centrar el concepto de verdad en la llamada "verdad lógica" — siempre que se destaque al mismo tiempo que una proposición es "lógicamente" verdadera cuando dice lo que es "en realidad". Por otro lado, el adherirse a una determinada teoría de los universales no significa que se elimine el "fundamento último" de la verdad. Casi todos los escolásticos, independientemente de su idea de lo que es un universal, de lo que es un juicio, etc., etc., han mantenido, siguiendo a San Agustín, que sólo hay verdades porque hay una fuente de la verdad, que es Dios — a menudo llamado "la Verdad". A este respecto decía San Anselmo que todo juicio de existencia requiere para poder ser formulado la existencia del ser supremo del cual participa todo ser inferior.

Las anteriores distinciones no agotan todas las que han introducido los escolásticos en lo que se refiere al concepto de verdad. Por ejemplo, la misma verdad trascendental ha sido concebida a veces como estrictamente trascendental —que es el ente en cuanto es— o como latamente trascendental —que es el ente en cuanto ente creado o increado. La verdad latamente trascendental ha sido entendida como verdad medida por el intelecto o como verdad identificada con el intelecto. La verdad "lógica" o verdad del intelecto ha sido entendida asimismo como verdad medida y causada por el objeto o como verdad identificada con el objeto, etc., etc. Suele hablarse de la concepción escolástica de la verdad como la representada por la fórmula *adaequatio rei et intellectus,* pero aunque esta fórmula ocupa un lugar muy central en muchas de las concepciones escolásticas de la verdad no debe olvidarse que hay otras ideas de la verdad con las cuales debe articularse la fórmula *adaequatio rei et intellectus y* que en muchos casos justifican semejante *adaequatio.*

En la época moderna han persistido las anteriores concepciones de la verdad, incluyendo la concepción trascendental del *Omne ens est verum,* que Wolff formula de este mismo modo en *Ontología,* § 497. Pero lo interesante, y nuevo, en las concepciones modernas de la verdad ha sido el desarrollo de lo que puede llamarse "concepción idealista". Se ha dicho a

veces que esta concepción se caracteriza por entender la verdad como "verdad lógica", y se ha aducido a tal efecto que al reducirse todo ser a contenido de pensamiento, la verdad tendrá que fundarse en el pensamiento mismo y, por tanto, en sus leyes formales. Pero ello no corresponde necesariamente a las concepciones idealistas, sino más bien a las llamadas "racionalistas" — sean o no, propiamente, idealistas, o semi-idealistas. Además, debe tenerse en cuenta que semejante concepción de la verdad es "lógica" sólo porque es "ontológica" y viceversa; si el pensamiento es pensamiento de la realidad, la verdad del pensamiento será la misma que la verdad de la realidad, pero también la verdad de la realidad será la misma que la del pensamiento — el orden y conexión de las ideas serán, como decía Spinoza, los mismos que el orden y conexión de las cosas. Ahora bien, cuando no se mantiene con completo radicalismo esta concepción a la vez "lógica" y "ontológica", el problema para los autores racionalistas es cómo conjugar las "verdades racionales" con las "verdades empíricas" (V. VERDADES DE RAZÓN, VERDADES DE HECHO).

Lo que hemos llamado "concepciones idealistas" modernas difieren de las estrictamente racionalistas, y también de las predominantemente empiristas, para las cuales las verdades son fundamentalmente "verdades de hecho". Para entender la concepción idealista de la verdad podemos referirnos ante todo a Kant, cuando habla de la verdad como "verdad trascendental" — en el sentido kantiano de 'trascendental'. Si el objeto del conocimiento es la materia de la experiencia ordenada por las categorías, la adecuación entre el entendimiento y la cosa se hallará en la conformidad entre el entendimiento y las categorías del entendimiento. La verdad es entonces primordialmente verdad del conocimiento, coincidente con la verdad del ser conocido. Pues si hay efectivamente cosas en sí, éstas son inaccesibles y, por lo tanto, no puede hablarse de otro conocimiento verdadero que del conocimiento de dicha conformidad trascendental. La dependencia en que se halla la verdad con respecto a la síntesis categorial es lo que permite pasar de la lógica general a la lógica trascendental o lógica de la verdad.

Hegel intenta, en cambio, desde el idealismo, llegar hasta la verdad absoluta, llamada por él la verdad filosófica. La verdad es matemática o formal cuando se reduce al principio de contradicción; es histórica o concreta cuando concierne a la existencia singular, es decir "a las determinaciones no necesarias del contenido de esta existencia". Pero es verdad filosófica o absoluta cuando se opera una síntesis de lo formal con lo concreto, de lo matemático con lo histórico. Así, lo falso y negativo existen, no como un momento de la verdad, sino como una existencia separada que, con todo, queda anulada y absorbida cuando, con el devenir de lo verdadero, se alcanza la idea absoluta de la verdad en y para sí misma. La fenomenología del espíritu es de este modo la preparación para la lógica como ciencia de lo verdadero en la forma de lo verdadero. La verdad absoluta es la filosofía misma, el sistema de la filosofía. Hegel efectúa así una primera aproximación a una noción de verdad que trasciende de todo formalismo y de todo intelectualismo. Su oposición a considerar como verdad una parte de ella, el resultado de lo verdadero, le hace buscar éste en una totalidad que comprende no sólo lo principiado mas asimismo su principio. La verdad es de este modo la unidad absoluta y radical del principio con lo que él engendra. De ahí el carácter plenamente sistemático de la verdad filosófica, que exige, sin duda, los caracteres formales de lo matemático y los concretos de lo histórico, pero que sólo por la unión de lo universal con lo concreto que realiza la filosofía puede convertirse en absoluta. O lo que es lo mismo: "La verdadera figura en la cual existe la verdad no puede ser más que el sistema científico de esta verdad" *(Phän. des Geistes, I,* § 1). Concepción que será, desde luego, recogida por las direcciones neohegelianas contemporáneas, pero, como veremos luego en el caso de Bradley, con un abandono del panlogismo y un acercamiento al organologismo que se manifiesta también en las tendencias del actualismo italiano. En todo caso, empero, permanece como algo propio del concepto de verdad sustentado por Hegel el hecho de que la verdad no sea jamás la expresión de un "hecho atómico", el hecho de que la verdad sea, en cuanto ontológica, una totalidad indivisible sobre la cual se destaca cualquier enunciado parcial de lo verdadero o de su negación: el hecho, en suma, de que *"lo* verdadero sea el todo". En su libro ***The Nature of Truth*** (1906), Harold Henry Joachim (nac. 1868) precisa y desarrolla esta tesis. Joachim señala, en efecto, que la verdad no es mera correspondencia del pensamiento con la realidad, ni tampoco mera propiedad del objeto independientemente de la conciencia, ni, finalmente, aprehensión intuitiva de objetos, sino proposición racionalmente ordenada dentro de un sistema, es decir, juicio que extrae su *significación* de la significación del todo. Claro está que entonces la verdad, aun descansando en la realidad ontológica última, representa la expresión discursiva y, por lo tanto, finita de esta realidad, por lo cual el concepto de verdad parece necesitar siempre una distancia respecto a la realidad de la cual se enuncia un juicio. En otros términos, el concepto idealista de verdad, llevado a sus últimas consecuencias, implicaría la supresión misma del juicio verdadero. Y por eso también, como han opinado algunos autores, parece que solamente pueda darse un concepto de verdad en un conocimiento de naturaleza descriptiva, en el cual no se pretenda tanto saber *de* la cosa como tener un conocimiento *acerca* de ella.

En algunos filósofos de la época actual se vuelve *en parte* a la teoría escolástica y se tiende a buscar nuevamente la verdad en la coincidencia del intelecto con la cosa. Mas esta adecuación no ha de ser entendida ya en el sentido del realismo ingenuo, sino como el resultado de una investigación que tiene en cuenta las dificultades que había destacado el idealismo (cuando menos el idealismo gnoseológico). La indagación de la verdad, realizada por Husserl al hilo del estudio de las relaciones entre la verdad y la evidencia, conduce, ciertamente, al concepto de verdad como una situación objetiva —en cuanto correlato de un acto identificador— y a una identidad o plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal —en cuanto correlato de una identificación de coincidencia—, pero este concepto se

refiere a lo objetivo, en tanto que en las rekciones ideales entre las esencias significativas de los actos coincidentes hay que entender la verdad como "la idea correspondiente a la forma del *acto,* es decir, la idea de la adecuación absoluta como tal" (Inv. log., trad. Morente-Gaos, t. IV, 1929, págs. 131-6). En un tercer sentido, la verdad puede designarse como "el vivir en la evidencia el objeto dado, en el modo del objeto mentado", y, finalmente, desde el punto de vista de la intención, la verdad es, como justeza de la intención y en especial como justeza del juicio, el resultado de la aprehensión de la relación de evidencia. La verdad se distingue de este modo del ser, en que mientras la primera se refiere a "parte de los actos y de sus momentos susceptibles de aprehensión ideal", el ser verdadero se refiere a los correspondientes correlatos objetivos. En los casos segundo y último, la verdad es definida "como la idea de la adecuación o como la justeza de la posición y significación objetivantes". Y en los casos primero y tercero, el ser en el sentido de la verdad se define "como la identidad del objeto a la vez mentado y dado en la adecuación". Esta dilucidación de la verdad en su sentido amplio queda, no obstante, especificada cuando se define el concepto estricto de la verdad en cuanto "adecuación ideal de un acto relacionado con la respectiva percepción adecuada de la situación objetiva", y el concepto estricto del ser como algo que afecta "al ser de los objetos absolutos" a diferencia de la existencia de las situaciones objetivas.

Heidegger niega que la verdad sea primariamente la adecuación del intelecto con la cosa y sostiene, de acuerdo con el primitivo significado griego, que la verdad es el descubrimiento. La verdad queda convertida en un elemento de la existencia, la cual encubre el ser en su estado de degradación *(Verfallen)* y lo descubre en su estado de autenticidad. La verdad como descubrimiento puede darse sólo, por consiguiente, en el fenómeno de "estar en el mundo" propio de la Existencia y en él radica el fundamento del "fenómeno originario de la verdad". El descubrimiento de lo velado es así una de las formas de ser del estar en el mundo. Pero el descubrimiento es no sólo el descubrir sino lo descubierto. La verdad es, en un sentido originario, la revelación de la Existencia a la cual pertenece primitivamente tanto la verdad como la falsedad. Por eso la verdad se descubre únicamente cuando la Existencia se revela a sí misma en cuanto manera de ser propia. Y toda verdad no es verdadera en tanto que no haya sido descubierta. El ser de la verdad se halla, según ello, en una relación directa e inmediata con la existencia. "Y sólo porque se ha constituido la Existencia mediante la comprensión de sí misma, es posible la comprensión del ser." Por eso hay verdad sólo en tanto que hay Existencia, y ser únicamente en tanto que hay verdad. Ahora bien, esta doctrina de la verdad, contenida en *Ser y Tiempo* (§ 44), ha sido por un lado precisada y por el otro refundamentada en la conferencia *De la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit,* 1943). Aquí se presenta la esencia de la verdad desde luego como algo muy distinto de las diversas maneras posibles de adecuación (VÉASE) o *convenien-tia;* la verdad se hace patente sólo en la medida en que el juicio mediante el cual se enuncia la verdad de una cosa se refiera a ella, en tanto que la haga presente y permita expresarla tal como es. La cosa debe, pues, estar "abierta" o, mejor dicho, la cosa debe aparecer dentro de un ámbito de "apertura" que incluye la "dirección hacia la cosa". Al referirse a la cosa, el enunciado que la deja ver se "comporta" *(verhält sich)* de un cierto modo, posibilitado por la apertura. Lo que haya de adecuación, conveniencia o conformidad del juicio con lo real no estará, pues, fundado solamente en el hecho de que sólo en el juicio reside la posibilidad de verdad, sino en la situación más radical de una conformidad con el modo de estar abierto su "comportamiento". Esto equivale a una cierta "liberación", hecha posible por la entrega previa a la esencia de la verdad, "liberación" sólo factible en el caso de que se sea libre de antemano respecto a lo que se manifiesta en la "apertura". Por eso "la esencia de la verdad es la libertad", pero una libertad que no es expresión de decisiones arbitrarias o cómodas — no una libertad que el hombre posee, sino una libertad que posee *al* hombre y que hace posible la verdad como descubrimiento del ente por medio del cual tiene lugar una "apertura". Cierta porción de la filosofía contemporánea va aproximándose, por consiguiente, a una noción de verdad que, sin caer en un completo irracionalismo, procura solucionar o evitar los conflictos que el intelectualismo tradicional había suscitado. Las mencionadas teorías últimas de la verdad comprueban, en efecto, el citado aserto. Pero no son las únicas que encontramos. En rigor, ya Nietzsche estableció con toda conciencia una noción "vitalista" de la verdad, pero esta noción estaba todavía excesivamente arraigada en el biologismo que la influencia de la teoría evolucionista provocaba inclusive en quien, como el mencionado filósofo, representa por tantos lados una negación del cientificismo al uso. Desde entonces irrumpieron en el área de la filosofía toda suerte de comentes y tendencias que, no obstante sus considerables discrepancias mutuas, coincidían en sustraer la verdad de la esfera meramente intelectual en que hasta entonces había alentado. A ellas pertenecen, entre otras doctrinas, el ficcionalismo de Vaihinger y el pragmatismo (VÉASE) en sus numerosas variantes. Cuando William James sostiene resueltamente que la verdad considerada abstractamente es algo inexistente, que sólo es verdad lo verdadero o, en otros términos, que sólo hay cosas verdaderas que son a la vez principios prácticos y que se confirman como verdades por su consecuencia, expresa con todo rigor esta primaria radical vitaliza-ción de la verdad y la tendencia a lo concreto típicos de una parte del pensamiento contemporáneo. Pero en modo alguno es lícito reducir tales concepciones a una fácilmente refutable doctrina utilitaria o arbitraria. En primer lugar, lo útil para la vida puede entenderse de muy distintas maneras, y el hecho de que, aun en una concepción en este sentido tan radical como la de William James, se haya entendido como lo que para la vida es éticamente bueno, alude ya a una decidida superación de todo tosco utilitarismo. La verdad resulta ser así, no una adecuación de la vida a su satisfacción, sino de toda noción y de todo acto al bien. La verdad es, por consiguiente, una forma o especie

del bien; el juicio de existencia es al mismo tiempo un juicio de valor. Por eso las "consecuencias prácticas" de que habla William James no son solamente utilitarias, sino también mentales o teóricas. El concepto de verdad según James niega, en suma, tan sólo la posibilidad de decidir si no hay motivos de decisión — incluyendo, lo que es fundamental, en estos motivos los de índole mental o teórica. De ahí que la diferencia única entre un pragmatista y un antipragmatista en el problema de la verdad radique sólo, dice James, en el hecho de que "cuando los pragmatistas hablan de verdad se refieren exclusivamente a algo acerca de las ideas, es decir, a su practicabilidad o posibilidad de funcionamiento *(workableness)*, en tanto que cuando los antipragmatistas hablan de la verdad quieren decir frecuentemente algo acerca de los objetos" *(The Meaning of Truth*, 1909. Prefacio). No está, pues, demasiado lejos de esta concepción la que se presentaba contemporáneamente como radicalmente opuesta a ella: la concepción de Bradley o, aunque en menor proporción, la de Royce. A diferencia del pragmatismo de James, del humanismo de la verdad de F. C. S. Schiller o del instrumentalismo o pragmatismo radical y no sólo metódico de Dewey, Bradley sostiene una concepción llamada absolutista de la verdad. Mas este absolutismo no es ya, como antes apuntamos, un panlogismo, sino más bien un organicismo. Por eso Bradley señala explícitamente que "la verdad es el objeto del pensamiento, y que el propósito de la verdad es cualificar idealmente la existencia", pero que, a la vez, "la verdad es la predicación de un contenido tal que, cuando sea predicado, resulte armónico y suprima la inconsistencia y con ella la inquietud" *(Appearance and Reality*, 1893, pág. 165). En todos los casos tenemos aquí, pues, una "tendencia a lo concreto". Lo mismo ocurre, bien que con aspectos distintos, en la noción bergsoniana de la verdad. Para Bergson, lo absoluto de la verdad no significa que la proposición que la expresa haya existido virtualmente siempre; significa que el juicio de verdad es verdadero sin restricciones. Lo absoluto se opone aquí meramente a lo relativo, y en manera alguna quiere decir lo eterno, lo que ha sido desde siempre o será así siempre. En otros términos: la verdad depende forzosamente de la cosa y queda determinada por ella. Claro está que semejante dependencia era sostenida asimismo en la noción tradicional de la verdad. Mas ésta solía reducirse a la posibilidad de lo verdadero y no a lo verdadero mismo. De este modo, el pensamiento actual busca por diversos caminos una noción de verdad que, superando el relativismo y el utilitarismo manifestados en las primeras reacciones contra la abstracción, valga a su vez como absoluta. Así tiene lugar sobre todo en quien, como Ortega y Gasset, llega a hacer de la verdad una "coincidencia del hombre consigo mismo". Ortega examina por qué se da por supuesto que hay un ser o verdad de las cosas que el hombre parece tener que averiguar, hasta el punto de que el hombre ha sido definido como el ser que se ocupa de conocer el ser de las cosas o, en otros términos, como el animal racional, ente que hace funcionar su razón por el mero hecho de poseerla. Tal definición y sus implicaciones necesitan una justificación a fondo. El hombre necesita justificar por qué en algunas ocasiones se dedica a averiguar el ser de las cosas. Tal averiguación no puede proceder simplemente de una curiosidad; por el contrario, mientras la filosofía tradicional afirmaba que el hombre es curioso y rebajaba así la ciencia al nivel de una afición, el pensamiento actual, que niega la supuesta intelectualidad esencial del hombre, sostiene que éste se ve obligado a conocer porque el conocimiento es el acto que le salva del naufragio de la existencia. El saber se convierte de este modo en saber a qué atenerse. De ahí que sea erróneo, según dicho pensador, suponer sin más que las cosas poseen un ser y que el hombre tiene que descubrirlo; lo cierto es que las cosas no tienen por sí mismas un ser y por eso, para no verse perdido, el hombre tiene que inventárselo. Ser es, por consiguiente, lo que hay que hacer. Pero entonces la verdad no será simplemente la tradicional adecuación entre un ser que hay y un pensar que el hombre tiene porque sí de este ser; será la idea que le sostendrá en el naufragio de su vida. En suma, verdad será aquello sobre lo cual el hombre sabrá a qué atenerse, el ponerse en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas.

La mayor parte de las teorías de verdad expuestas anteriormente, en particular las de los últimos párrafos, pueden ser consideradas como doctrinas metafísicas. En la época contemporánea los lógicos han presentado un concepto de verdad llamado concepto semántico. Según este concepto —del cual se hallan precedentes en el pasado filosófico: algunos sofistas; muchos nominalistas medievales y, en la época moderna, Hobbes—, la expresión 'es verdadero' (así como la expresión 'es falso') es un predicado metalógico. Esto significa que una definición adecuada de la verdad tiene que ser dada en un metalenguaje (VÉASE). Este metalenguaje debe contener las expresiones del lenguaje acerca del cual se habla. Como en la sintaxis no hay tales expresiones, pero si las hay en semántica, el concepto de verdad en cuestión es semántico. Tarski, que fue el primero en elaborar esta teoría declaró que lo que se trataba de hacer era "construir una definición objetivamente justificada, concluyente y formalmente correcta del término 'proposición verdadera', y esto requiere, además de una demostración de las ambigüedades adscritas al lenguaje conversacional, un análisis del concepto de verdad o, mejor dicho, de la definición 'proposición verdadera'". Este análisis fue efectuado por Tarski en los lenguajes formalizados: primero, en el lenguaje del cálculo de clases; luego, en los lenguajes de orden finito; finalmente, en los lenguajes de orden infinito. He aquí algunas otras indicaciones del citado autor al respecto: "A. Para cada lenguaje formalizado puede construirse en el metalenguaje una definición formalmente correcta y objetivamente justificada de la proposición verdadera con el único auxilio de expresiones de carácter lógico general, de expresiones correspondientes al lenguaje mismo y de términos procedentes de la morfología del lenguaje — aun cuando siempre bajo la condición de que el metalenguaje sea de orden superior al del lenguaje que constituye el objeto de la investigación." "B. Cuando el orden del metalenguaje es, a lo sumo, igual al orden del lenguaje, no puede construirse

tal definición." (Cfr. el escrito en alemán de Tarski mencionado en la bibliografía, págs. 399-400). Usando el artificio descrito en el artículo Mención (VÉASE), si queremos decir que un enunciado determinado —por ejemplo, 'Dante es un poeta italiano'— es un enunciado verdadero, escribiremos:

'Dante es un poeta italiano' es verdadero

con lo cual 'es verdadero', aparecerá como un predicado metalógico (semántico). Y si queremos decir que el enunciado (1) es un enunciado verdadero, escribiremos:

' 'Dante es un poeta italiano' es verdadero' es verdadero'.

En general, será conveniente indicar en qué lenguaje se dice de un enunciado que es verdadero, con la condición, antes apuntada, de que tal lenguaje (o, mejor, metalenguaje) no sea del mismo orden que el lenguaje del cual se dice que es verdadero, sino de orden inmediatamente superior. El concepto semántico de verdad está, así, basado, en el bicondicional:

'p' es verdadero ≡ *p*,

que se lee:

'p' es verdadero si y sólo si *p*, uno de cuyos ejemplos puede ser el mismo indicado por Tarski:

'La nieve es blanca' si y sólo si la nieve es blanca.

Los predicados metalógicos 'es verdadero' y 'es falso' son los usados en la lógica bivalente. En una lógica polivalente (V. POLIVALENTE) el número de predicados metalógicos aumenta; hay tantos como valores de verdad. Así, a los predicados 'es verdadero' y 'es falso' se agrega en la lógica trivalente el predicado 'no es verdadero ni falso'. Otros predicados posibles en lógicas polivalentes son: 'es más verdadero que falso', 'es más falso que verdadero'. Pero como en las lógicas polivalentes se usan números para expresar los valores de verdad, los predicados mencionados son considerados como interpretaciones (semánticas) dadas a tales valores.

Puede precisarse la concepción antes introducida de Tarski, como sigue: Para ser materialmente adecuada, una definición del concepto de verdad tiene que producir como consecuencia una equivalencia de la forma:

------------- es verdadero . . . . ,

donde ' . . . . ' es sustituido por una sentencia, y '------- ' por el nombre de tal sentencia.

Con esta definición se puede probar de cualquier sentencia dada que es equivalente a un enunciado de modo que la sentencia original sea verdadera. Advertimos que la equivalencia indicada es la que hay entre una sentencia y un enunciado, no la que hay entre un enunciado y el nombre de este enunciado. El bicondicional 'no une una sentencia con el nombre de esta sentencia, sino un enunciado con el nombre de la sentencia original *y* el predicado 'es verdadero'.

Tarski ha definido también la verdad en términos de 'satisfacción' ('X satisface'). Dentro de un lenguaje dado se asignan entidades a las variables individuales libres de una sentencia dada (así, 'x es amarillo' es satisfecho por la asignación de la entidad oro a 'x' si y sólo si 'el oro es amarillo' es verdadero). A la vez se asignan, o pueden asignarse, *designata* a las constantes individuales que haya, y extensiones a las constantes predicados (por ejemplo, indicando que cada una de las constantes individuales designa algún miembro del universo del discurso del lenguaje elegido, y que cada una de las constantes predicados tiene como extensión algún subconjunto del propio universo del discurso). Una vez ejecutadas estas operaciones, o la parte ejecutable de ellas, puede probarse que *toda* definición de la verdad —siempre que cumpla con los requisitos de adecuación— es extensionalmente equivalente a la definición de Tarski.

La concepción semántica de la verdad, especialmente en el modo como fue formulada por Tarski antes de las precisiones introducidas en los tres últimos párrafos, ha sido objeto de variadas críticas. Pueden ser clasificadas en dos grupos: filosóficas y analíticas. Las primeras arguyen que la concepción semántica de la verdad no resuelve el problema filosófico de verdad en el sentido en que ha sido tradicionalmente entendido, o no tiene en cuenta los supuestos que subyacen en toda concepción semántica. A ello puede responderse que la concepción semántica no intenta dar tal solución ni averiguar tales supuestos; se trata sólo de lograr una definición del ya citado predicado metalógico. Las segundas proclaman que el concepto semántico de verdad, aunque muy útil para la construcción de lenguajes artificiales, ofrece graves dificultades al aplicarlo a los lenguajes naturales. Entre los que han presentado objeciones desde el punto de vista analítico figuran Max Black y F. P. Strawson. Las de este último autor pueden considerarse representativas de las tendencias propugnadas por el llamado grupo de Oxford. Reseñaremos brevemente los dos tipos de objeciones.

Black ha señalado que el examen de los pasos necesarios para adaptar el procedimiento de Tarski a un lenguaje ordinario (en su ejemplo, al inglés ordinario) crearon condiciones reálmente paradójicas. Pues la definición, arguye Black, resultaría anticuada en todos aquellos lugares en que se introdujeran nuevos nombres en el lenguaje. Se trata, por lo tanto, de una dificultad que surge cuando se intenta aplicar la definición semántica al marco de un lenguaje natural. La exposición de Tarski es, según Black, la consecuencia de una "teoría de la no verdad" (o neutralismo completo), pero ni esto ni ninguna definición formal de la verdad puede alcanzar el corazón del problema filosófico.

P. F. Strawson indica que ha habido en las discusiones recientes sobre el problema de la verdad dos diferentes tesis: una (sostenida por F. P. Ramsey) según la cual cualquier enunciado que comienza con 'Es verdad que..' no cambia su sentido asertivo cuando la expresión 'es verdad que' es omitida; la otra según la cual decir que una sentencia es verdadera equivale a formular un enunciado sobre un enunciado de un lenguaje en el cual se ha expresado la primera sentencia. La primera tesis es cierta, pero inadecuada; la segunda es falsa, pero es importante. La primera es cierta en lo que afirma y equivocada en lo que sugiere. La segunda es falsa en lo que afirma y cierta en lo que implica. Con el fin de aclarar este problema Strawson propone examinar los *usos* de Verdad', 'es verdadero', etc. en frases en las cuales aparecen dichas expresiones. El resultado de tal examen es el descubrimiento de un gran número de usos que los lógicos descuidan. Por ejemplo, el uso confirma-

tivo en la respuesta 'Es verdad' a una frase corno 'Juan es inteligente"; el uso admisivo, parecido al anterior, en cuanto 'Es verdad' puede traducirse por 'Lo admito'; el uso concesivo, etc. Ellos —y otros que podrían agregarse— muestran que es inadmisible transformar todo enunciado donde interviene la noción de verdad en un enunciado metalingüístico sobre un enunciado anterior. Los partidarios de la teoría semántica de la verdad llegan a sus conclusiones por haber descuidado los citados múltiples usos y por haber hecho sinónimos dentro de una lógica extensional 'condición de verdad" y 'significación'. 'Es verdad" es ampliado por dichos partidarios a 'es verdad si y sólo si', y 'es verdad si y sólo si" es interpretado como 'significa que". Así, la frase ' 'El monarca ha fallecido' significa (en español) que el rey ha muerto' es transformado en "El monarca ha fallecido' es verdadero (en español) si y sólo si el monarca ha fallecido". La objeción que puede ocurrírsele al defensor de la teoría semántica —que tal teoría es necesaria para evitar las paradojas semánticas (V. PARADOJA)— es obviada por Strawson al indicar que tanto la paradoja como su solución son innecesarias si prestamos atención al hecho de que la "lógica" de 'es verdad' en la paradoja es parecida a la "lógica" de 'lo mismo digo' cuando no se ha formulado antes ningún enunciado. Así, como lo mismo digo' en semejante caso es una frase que ni va ni viene, la expresión 'lo que digo es falso" es una frase que ni va ni viene si no se ha dicho nada anteriormente. Se trata, según Strawson, de una manifestación lingüística espuria.

Frente a tales críticas los lógicos arguyen que el concepto semántico de verdad se construye para los lenguajes formalizados y que, por consiguiente, las objeciones en nombre de los usos del lenguaje ordinario no hacen mella en tal concepto. Desviarse de los usos ordinarios de 'es verdadero" y 'es falso" no es, pues, un inconveniente, sino el resultado de un propósito. Por consiguiente, no importa nada, según tales lógicos, que, como indica Ayer, la concepción semántica de la verdad no proporcione ninguna definición general de la verdad, y sí únicamente un criterio de validez. Por lo demás, los lógicos no consideran que la teoría semántica de la verdad sea un requisito indispensable para referirse a la verdad o falsedad de todos los sistemas logísticos. Pueden construirse, en efecto, ciertos sistemas logísticos capaces de definir su propia verdad. Ejemplos de ellos se encuentran en Alonzo Church, *The Calculi of Lambda-Conversion* (1941) y en John Myhill, "A System which can define Its Own Truth", *Fundamenta mathematica,* XXXVII (1950), 190-2.

Parece imposible reducir a un común denominador todos los conceptos de verdad hasta aquí presentados. En vista de ello algunos autores han declarado que no hay, en rigor, un concepto de verdad. Así opinan Ogden y Richards cuando dicen que la expresión Verdad de una proposición' es sólo "un examen exhaustivo de la situación de los signos por medio de cada una de las ciencias especiales". El problema de la verdad sería, según esto, un "falso problema" debido al hecho de "poder usarse una sola palabra como signo taquigráfico que se refiere a todos los signos". Se trata, ciertamente, de una opinión extrema, cuya íntegra aceptación equivaldría a la disolución completa del concepto de verdad. Para evitarlo pueden proponerse varias salidas. Mencionaremos dos de ellas.

La primera consiste en reconocer que los distintos conceptos de la verdad pueden ser agrupados en varios tipos fundamentales. Esto se hace ya corrientemente cuando se habla, según los casos, de "verdad lógica", "verdad semántica", "verdad existencial", etc. Conviene, sin embargo, que tales agrupaciones sean hechas de un modo sistemático. Una de las presentadas a tal efecto es la ya clásica de la verdad lógica (no contradicción), verdad epistemológica (adecuación del entendimiento y de la realidad) y verdad ontológica (realidad como algo distinto de la apariencia). Otra es la que distingue entre verdad semántica y verdad filosófica. Otra es la propuesta por Russell cuando distingue entre cuatro conceptos de verdad: teoría que sustituye 'verdad' por 'aserto garantizado" (Dewey); teoría que sustituye 'verdad' por 'probabilidad' (Reichenbach); teoría que entiende 'verdad' como 'coherencia' (idealistas y, con distintos supuestos, algunos lógicos); teoría que entiende 'verdad' como 'adecuación' (con la realidad). Otra, es la indicada por Felix Kaufmann cuando distingue entre tres conceptos de verdad: verdad como propiedad temporal de las proposiciones (verdad lógica aplicable a proposiciones analíticas); verdad garantizada por la asertibilidad (proceso de "validación") de proposiciones sintéticas; verdad como ideal de última y completa coherencia en una experiencia total (verdad como principio regulativo). Otra, finalmente, es la que se limita a distinguir entre dos tipos de verdad: la verdad fáctica y la verdad lógica.

La segunda consiste en buscar si hay, de todos modos, un concepto común de verdad en el que puedan estar de acuerdo la mayor parte de los lógicos y epistemólogos (y hasta metafísicos). Varias propuestas se han hecho al respecto. Bolzano indica, por ejemplo, que toda proposición, en tanto que "proposición en sí", es "siempre verdadera o falsa, y esto para siempre y en todos los casos" (Cfr. *Wissenschaftskhre,* § 125). Euryalo Cannabrava mantiene que tanto la verdad empírica como la verdad formal (o aplicabilidad) se definen siempre como adecuación de una proposición con una "correlación situacional". En general, puede decirse que los problemas acerca del concepto filosófico de verdad surgen cuando no se tiene suficientemente en cuenta la distinción entre "lo que es verdad" y "lo que es la verdad". Lo último es un tema metafísico; lo primero, un tema epistemológico. La verdad metafísica requiere, para ser entendida, una previa teoría del ser. La verdad epistemológica requiere una teoría de la conformidad. El problema de la verdad como verdad epistemológica consiste, pues, en los distintos sentidos en que puede ser entendida tal conformidad. Y aunque estos sentidos sean muy diversos, hay siempre algo de común en ellos: la existencia de una relación sujeta a leyes entre la expresión verdadera (cualquiera que ella sea) y la situación a la cual se refiere (cualquiera que ella sea). Dentro de este marco común pueden colocarse tanto las doctrinas antiguas como muchas de las teorías modernas acerca de la noción de verdad.

Concepto y problema de la verdad,

análisis de sus significaciones: H. W. Carr, *The Problem of Truth*, 1913. — George Boas, *An Analysis of Certain Theories of Truth*, 1921. — J. H. Muirhead, S. C. Pepper *et al.*, *The Problem of Truth*, 1928 [University of California Publications in Philosophy, 10]. — Felix Kaufmann, "Three Meanings of Truth", *The Journal of Philosophy*, LV (1948), 337-50. — J. H. Vrielinik, *Het Waarheidsbegrip*, 1956. — E. F. X. Raab, *Die Wahrheit als metaphysisches Problem; das Grundanliegen philosophischen Fragens*, 1959. — René Mugnier, *Le problème de la vérité*, 1959, 2ª ed., 1962. — Análisis de la noción de verdad, especialmente en sentido lógico y epistemológico: Moritz Schlick, "Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XXXIV (1910), 386-477. — A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 1936, 2ª ed., 1946. — C. I. Lewis, C. J. Ducasse, A. Tarski, W. M. Urban, *et. al.*, Symposium on Meaning and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 234-84, 317-419; V (1944-1945), 50-107, 320-53. — Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (trad. esp.: *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1946). — Wilfrid Sellars, "Truth and 'Correspondence'", *The Journal of Philosophy*, LIX (1962), 29-56. — Véase asimismo bibliografía de los artículos POLIVALENTE y PROBABILIDAD. — Análisis semántico de la verdad. A. Tarski, *Projęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, 1933 [Prace Towarzystwa Naukowego Warzawskiego Wydział III nauk matematyczno-fizycznych, 34]. Trad. al alemán: "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I (1936), 261-405 (sobretiros fechados en 1936, con un *Nachwort*). Trad. al inglés: "The Concept of Truth in the Formalized Languages", en el volumen *Logic, Semantics, Metamathematics*, 1956, de Tarski, a cargo de J. H. Woodger, págs. 152-278. — Exposición más accesible de la teoría semántica de la verdad elaborada por Tarski en el artículo de éste, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 341-76, reimp. en antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, págs. 52-84 (trad. esp.: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge, págs. 111-57). — M. Kokoszyńska, "Über den absoluten Wahrheitsbegriff un einige andere semantische Begriffe", *Erkenntnis*, VI (1936), 143-65. — T. M. Martin, *Truth and Denotation. A Study in Semantical Theory*, 1958 (trad. esp.: *Verdad y denotación*, 1963). — Íd., íd., *The Notion of Analytic Truth*, 1958. — Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth*, 1957. — Verdad en sentido existencial y según la razón vital: José Ortega y Gasset, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo" (en *Esquema de las crisis*, 1942, págs. 59-80, rec. en *Obras completas*, V, 81-92. — Karl Jaspers, *Philosophische Logik* (I. von der Wahrheit), 1947 (el texto de Heidegger, al que hay que agregar, como señalamos ya, *Sein und Zeit*, I, 1927 § 44, está mencionado en el artículo. Cfr., además, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 [trad. esp.: "La idea de Platón de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), fasc. VII (1953]). — A. de Waelhens, *Phenomenologie et verité. Essai sur l'évolution de l'idée de verité chez Husserl et Heidegger*, 1953. — H. U. von Balthasar, *Wahrheit. Ein Versuch*, 1947 (trad. esp.: *La esencia de la verdad*, 1955). — P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, 1955. — Verdad y certidumbre: Johannes Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*, 1918. — Verdad y realidad: Aloys Müller, *Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem*, 1913. — A. Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert*, 1932. — Verdad y probabilidad: R. von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948; véase también la bibliografía de los artículos POLIVALENTE y PROBABILIDAD). — Verdad y evidencia: Joseph Geyser, *Ueber Wahrheit und Evidenz*, 1918. — F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, ed. 1930. — Verdad y valor: Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923 (y el libro de A. Müller antes mencionado). — Simbolismo y verdad: R. M. Eaton, *Symbolism and Truth. An Introduction to the Theory of Knowledge*, 1925 (Cfr. también el libro de Ogden y Richards, *The Meaning of Meaning* a que se ha hecho referencia en este artículo y que ha sido citado en el artículo SÍMBOLO y SIMBOLISMO). — Verdad histórica: W. Erxleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit*, 1937 (y obras de Dilthey, *passim*). — Verdad y ciencia: Martin Johnson, *Science and the Meaning of Truth*, 1946. — Bernard Bavink, *Was ist Wahrheit in den Naturwissenschaften?*, 1947. — J. Thyssen, *Die wissenschaftliche Wahrheit in der Philosophie*, 1950 (contra Jaspers). — Verdad en sentido neoidealista: Cfr. los libros de Bradley y Joachim mencionados en el texto del artículo; además, Haig Khatchadourian, *The Coherence Theory of Truth. A Critical Evaluation*, 1961.—Verdad en sentido realista: Arthur Kenyon Rogers, *What is Truth? An Essay in the Theory of Knowledge*, 1923.—Verdad en sentido trascendental: H. Plessner, *Krisis der transzendentalen Wahrheit*, 1918. — Verdad como supuesto: Eduard May, *Die Wahrheit als Voraussetzung und Vorurteil*, 1949. — Crisis de la verdad: Eberhard Grisebach, *Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede über die gegenwärtige Krise des Wahrheitsbegriffs und 10 Thesen zu europäischen Grundlagenproblemen*, 1941. — Sentido de la verdad: B. W. Switalski, *Der Wahrheitssinn*, 1917. — Joaquín Xirau, *El sentido de la verdad*, 1927. — Encuesta sobre opiniones acerca de la verdad: Arne Ness, *"Truth" as Conceived by Those who are not Professional Philosophers*, 1939. — Íd., íd., *An Empirical Study of the Expressions 'True', 'Perfectly certain' and 'Extremely probable'*, 1953. — La noción de verdad en distintas épocas, corrientes y autores: S. Behn, *Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung*, 1924. — Walter E. Heistermann, *Erkenntnis und Sein. Untersuchungen zur Einführung in das Wahrheitsproblem und seine geschichtliche Ursprünge*, 1951.—Hans Freiherr von Soden, *Was ist Wahrheit?*, 1927. — R. Herbertz, *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie*, 1913. — Rudolf Engel, *Die "Wahrheit" des Protagoras*, 1910. — F. Büchsel, "Des Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und in den Briefen des Johannes", *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, XV, 3 (1911). — Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1920, 2ª ed., 1941. — M. Baumgartner, "Zum thomistischen Wahrheitsbegriff" (*Festschrift für Cl. Baeumker: Beiträge zur Ges. der Phil. des Mittelalters*, Supplementband), 1913. — M. Grabmann, *Der göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin*, 1924. — S. Contri, *Il problema della verità in S. Tomaso d'Aquino*, 1925. — José Manzana Martínez de Marañón, *Objektivität und Wahrheit, Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahrheitssetzung*, 1962 [Victoriense. Publicaciones del Seminario de Vitoria, 13] (véase también bibliografía de ILUMINACIÓN; VERDADES ETERNAS). — Rudolf Heiler, "Das 'Zeichen' und die 'Zeichenlehre' in der Philosophie der Neuzeit", *Archiv für Begriffsge-*

schichte, ed. Erich Rothacker, Bd. 4, 1959, págs. 113-57. — Vicenzo de Ruvo, *Il problema della verità agli inizi dell'età moderna*, 1946. — Raphaël Lévêque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, 1923. — I. Pape, *Leibniz. Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, 1949. — V. de Ruvo, *Il problema della verità de Spinoza a Hume*, 1950. — E. Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, 1935 (Dis.). — W. Schiltze, *Die Probleme der Wahrheitserkenntnis bei W. James und H. Bergson*, 1911 (Dis.). — C. Znamierowski, *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus*, 1932 (Dis.). — Joseph de Tonquédec, *La notion de vérité dans la "philosophie nouvelle"*, 1908 (sobre E. Le Roy). — Carl G. Hempel, "On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analysis*, 2 (1934-35), 49-59. — D. R. Cousin, "Carnap's Theories of Truth" *Mind*, LXIV (1950), 1-22. — Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik; eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, 1957. — F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken, M. Heideggers*, 1961. — Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'Aquin*, 1963. — Adam Schaff, *Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit*, 1954. — Para el concepto husserliano, véase el artículo. El de Bergson está expuesto sobre todo en *La pensée et le mouvant*; el de Vaihinger, en *Die Philosophie des Als Ob*. Se han indicado también en el artículo algunos de los *loci classici* correspondientes a las concepciones "tradicionales".

VERDADES DE RAZÓN, VERDADES DE HECHO. En diversas partes de sus obras Leibniz ha establecido una diferencia entre estos dos tipos de verdades. El texto más conocido se halla en la *Monadología*, § 33: "También hay dos clases de verdades: las de *razón y* las de *hecho*. Las verdades de *razón* son necesarias y su opuesto es imposible; las de *hecho* son contingentes y su opuesto es posible." Esta doctrina es desarrollada con detalle en la *Teodicea* (§§ 170, 174, 189, 280-282, 376, citados por el propio Leibniz). Dos cuestiones se plantean al respecto. Una es histórica y consiste esencialmente en saber cuáles son los precedentes de la distinción lebniziana y cuáles son las formas que ha adoptado después de Leibniz. La otra es sistemática y consiste en dilucidar la naturaleza de la distinción y las diversas soluciones dadas a la relación entre los dos tipos de verdades. Las dos cuestiones se entrelazan, por lo demás, con frecuencia, puesto que, según veremos, en el análisis sistemático de las soluciones posibles encajan, como ejemplos, diversas posiciones adoptadas en el curso de la historia.

El primero, acaso el más fundamental, de los precedentes de la distinción leibniziana es el platónico. Las verdades de razón pueden ser equiparadas, en efecto, a las conseguidas por medio del saber riguroso: su método es la dialéctica y su modelo la matemática. Las verdades de hecho son las verdades conseguidas por medio de la opinión, que no se refiere a lo que es (a lo que es siempre), sino a lo que cambia, esto es, a lo que oscila entre el ser y el no ser. Como consecuencia de ello puede afirmarse que las verdades de razón son necesarias; las de hecho, contingentes. La diferencia entre lo necesario y lo contingente establecida por Aristóteles, y especialmente la definición del primero de estos conceptos por la exclusión del segundo, y viceversa, permite perfilar la distinción platónica. Varios filósofos durante la Edad Media abundaron en distinciones parecidas; entre ellos destaca Duns Escoto, especialmente a través de la doctrina de la contingencia del mundo creado. Por su lado, Suárez desarrolló la doctrina de la identidad del sujeto y del predicado en juicios que expresan verdades eternas y, por lo tanto, la analiticidad de tales juicios — una concepción que se halla en la base de la teoría leibniziana. Entre los filósofos modernos pueden citarse como precedentes de Leibniz, según ha apuntado F. Heinemann, Descartes y Hobbes. El primero, por su formulación de la diferencia entre juicios sobre cosas y sus afecciones, y juicios que expresan verdades eternas; sin considerar aún los segundos como analíticos —como hizo explícitamente Leibniz—, tendió a equiparar las verdades de razón a verdades conseguidas mediante un proceso calculatorio. El segundo, por su diferencia entre el conocimiento de hechos y el conocimiento de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra. No todos estos filósofos situaron, por lo demás, sus distinciones en el mismo marco ontológico. Descartes, por ejemplo, fiel al racionalismo y al realismo, consideró los dos tipos de juicios como reducibles, en su más alto estado de perfección, a proposiciones evidentes. Hobbes, en cambio, fiel al empirismo y al nominalismo, consideró toda proposición últimamente como una proposición de experiencia, pues las que se refieren a la consecuencia de una afirmación con respecto a otra son, en rigor, proposiciones relativas al uso de nombres en el lenguaje.

En lo que toca a la evolución posterior de la distinción leibniziana, encontramos, por lo pronto, reflejos de ella en Hume y Kant. El primero, por su distinción entre hechos y relaciones de ideas. El segundo, por su distinción entre juicios *a priori* y juicios *a posteriori*. Las diferencias entre las ontologías respectivas de los dos filósofos permiten explicar en qué sentidos distintos toma cada uno la distinción leibniziana. Después de dichos filósofos vemos que la distinción, con mayores o menores variantes, es adoptada por muchos pensadores, tanto racionalistas como empiristas. J. Stuart Mill se sirvió de ella, si bien para declarar inmediatamente que toda verdad de razón podía reducirse a verdad de hecho. Los positivistas lógicos contemporáneos y pensadores de tendencia afín la han usado para mostrar en la gran mayoría de los casos que es posible unir el empirismo con el formalismo, siempre que las verdades de razón elaboradas por medio del análisis formal sean consideradas como puramente analíticas y, por consiguiente, como meras reglas (con gran frecuencia lingüísticas) de la investigación.

Vemos, pues, que podemos relacionar la distinción leibniziana con las doctrinas de muchos autores. Ello no quiere decir que éstas sean enteramente reducibles a aquélla. La teoría de Leibniz está embebida en una metafísica propia, que no es fácil sea aceptada por los demás filósofos. En particular es típico de Leibniz considerar que la distinción, válida para una mente finita, se desvanece en una mente infinita, la cual puede reducir la serie infinita de verdades de hecho a verdades de razón y, por consiguiente, puede hacer de las ver-

dades empíricas verdades analíticas. En cuanto al aspecto sistemático de la cuestión, nos limitaremos a señalar varias posiciones posibles, una vez aceptada la distinción, cuando menos por razones metodológicas. Estas posiciones pueden ser, por lo pronto, dos: (I) las verdades de razón y las verdades de hecho están separadas completamente y no hay ni posibilidad de reducir unas a las otras ni posibilidad de encontrar un *tertium* que las una; (II) las verdades de razón y las verdades de hecho están relacionadas entre sí de algún modo. Las relaciones principales que pueden establecerse entre ellas son: (a) Las verdades de razón son reducibles a las de hecho; (b) Las verdades de hecho son reducibles a las de razón; (c) Hay entre las verdades de razón y las verdades de hecho un tipo de verdad que permite unirlas y que no se reduce a ninguna de ambas; es común considerar que este tipo de verdad es dado por una intuición que puede ser a la vez empírica y racional; (d) Hay entre las verdades de razón y las verdades de hecho una gradación continua, que hace de cualesquiera de tales tipos de verdad conceptos límites metodológicamente útiles, pero jamás hallados en la realidad. Toda proposición sería, según ello, a la vez verdad de razón y verdad de hecho, pero cada proposición tendería a ser o más verdad de razón que verdad de hecho o más verdad de hecho que verdad de razón. Por la descripción histórica anterior es fácil encontrar ejemplos especialmente de las concepciones (a)-(c). La concepción (d) es la mantenida por el autor de la presente obra.

Véase F. H. Heinemann, "Truths of Reason and Truths of Fact", *The Philosophical Review*, LVII (1948), 458-80. — Íd., íd., "Vérités de raison et vérités de fait", *Library of the Tenth International Congress of Philosophy*, Vol. I (1948) [resumen de la comunicación del autor]. — Íd., íd., "Are There Only Two Kinds of Truth?", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI (1956), 367-79.

VERDAD DOBLE. Dados dos cuerpos de doctrina que se refieran, por lo menos en parte, al mismo objeto, o a los mismos objetos, si algunas de las afirmaciones de uno de tales dos cuerpos de doctrina se halla en conflicto con algunas de las afirmaciones del otro cuerpo de doctrina, y, a pesar de ello, se mantiene que todas estas afirmaciones son verdaderas, se obtiene una doctrina que se ha llamado "doctrina de la doble verdad". En general, esta doctrina puede aplicarse a dos cualesquiera cuerpos de doctrina que cumplan con las condiciones reseñadas, pero es común aplicarla a dos cuerpos de doctrina, uno de los cuales contiene dogmas religiosos, formulados teológicamente, y otro de los cuales contiene enunciados filosóficos, demostrados racionalmente. Más específicamente se ha usado la expresión 'doctrina de la doble verdad" para describir una serie de posiciones adoptadas, o supuestamente adoptadas, por algunos teólogos y filósofos medievales y renacentistas. Como estas posiciones derivaban casi siempre del averroísmo, se ha dicho que el averroísmo se caracteriza, entre otros rasgos, por mantener la doctrina de la doble verdad.

En el articulo AVERROÍSMO nos hemos referido a las discusiones en torno a la doctrina de la doble verdad. Agregaremos, o recordaremos, aquí que esta doctrina, en la forma llamada "averroísmo latino", fue condenada como contraria a las enseñanzas de la Iglesia. Es corriente considerar que autores como Sigerio de Brabante, Juan de Jandún y Pietro Pomponazzi abrazaron la doctrina de la doble verdad, pero cuando se examinan los textos de estos autores se ve que o no abrazaron tal doctrina en la forma que se les atribuyó, o si la abrazaron en su fuero interno trataron de demostrar que no mantenían que hubiese en rigor una "verdad doble" — la "verdad teológica" o "verdad revelada". El propio Averroes, al distinguir entre los "pocos" capaces de comprender los argumentos racionales en favor de las verdades religiosas, y los "muchos" que se satisfacen con la pura y simple aceptación de tales verdades, no abogaba propiamente por una doctrina de la doble verdad; las "dos verdades" eran dos distintos aspectos de una misma Verdad. En cuanto a los averroístas latinos, Pomponazzi y algunos de los filósofos de la llamada "Escuela de Padua", y en particular en cuanto a Sigerio de Brabante y Juan de Jandún, más bien que defender la doctrina de la doble verdad, pusieron de manifiesto que en algunos casos la verdad racional o verdad filosófica —lo que podríamos también llamar "verdad aristotélica"— estaba en conflicto con la verdad teológica — o más bien "la verdad revelada". Cerrar los ojos a esta evidencia, y empeñarse en hacer concordar siempre a Aristóteles con la fe, indicaron, es falsear el aristotelismo. Pero ello no quería decir que Sigerio de Brabante o Juan de Jandún defendieran la doctrina de la doble verdad. Lo cierto es que, en caso de conflicto, propugnaban seguir la verdad revelada. Así, su "dualismo de la verdad" era más bien un fideísmo — la afirmación del "primado de la fe", es decir, de la verdad de la fe. La actitud de los supuestos defensores de la doctrina de la doble verdad se aproximaba más bien a la actitud de los que, como Occam, mantenían que la teología no era propiamente *scientia*. Pero aunque no había en dichos autores una doctrina explícita de la doble verdad, había un dualismo de la teología y la filosofía que se oponía a los esfuerzos de varios teólogos, por ejemplo los tomistas, para edificar lo que se ha llamado "sistema de la concordancia". Por otro lado, es posible que algunos filósofos, como Pietro Pomponazzi (y hasta Juan de Jandún) "ocultaran" su "verdadera creencia", que podía sef la "doctrina de la doble verdad", mediante el mencionado fideísmo. Que es difícil saber cuál era su "verdadera opinión" lo muestra el que los historiadores de la filosofía del período referido discuten todavía sobre "el verdadero significado" de tales o cuales textos (véase SIGERIO DE BRABANTE).

Véase Max Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter*, 1871. — French, *The Doctrine of Twofold Truth*, 1901. — A. Chiapelli, *La dottrina della doppia verità*, 1902 [Atti dell'Accademia di scienza morale e politiche, Napoli]. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2 vols., 1908-1911 [especialmente vol. I]. — W. Betzendörfer, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit des Petrus Pomponatius*, 1919. — Íd., íd., *Die Lehre von der doppelten Wahrheit im Abendlande*, 1924. — É. Gilson, "La doctrine de la double vérité", en *Études de philosophie médiévale*, tomo 1921. — F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres*

inédites. I. *Les oeuvres inédites*, 1931 [Les Philosophes Belges, 12]. — Id., íd., *Ibid*. II. *Siger dans Thistoire de l'aristotélisme*, 1942 [*ibid*., 13]. — Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, 1945. — P. O. Kristeller, "El mito del ateísmo renacentista y la tradición francesa del libre pensamiento", *Notas y Estudios de Filosofía*, IV (1953), 1-14. — E. Troilo, *Averroismo o aristotelismo "alessandrino" padovano*, 1954. — Anneliese Maier, "Das Prinzip der doppelten Wahrheit", en su obra *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, 1955, págs. 1-44.

VERDADES ETERNAS. La noción de "verdades eternas", tal como ha sido admitida y usada por varios pensadores, puede hacerse remontar a Platón, pero es más propio empezar al respecto con Filón y, todavía más propiamente, con San Agustín. En efecto, puede distinguirse entre la noción de "verdades eternas" y otras nociones afines como las de "nociones comunes" (v.) "ideas innatas" (véase INNATISMO), "axiomas" (véase AXIOMA), "hechos primitivos", "principios evidentes", etc., etc. — todas las cuales, además, se distinguen entre sí, como hemos visto en parte en el artículo NOCIONES COMUNES al distinguir entre éstas y las ideas innatas. Todas estas nociones, incluyendo por por tanto la de "verdades eternas", tienen en común el presuponer que hay una serie de proposiciones, principios, "verdades", etc., que son inconmovibles, absolutamente ciertos, "universales", etc. Pero la noción de "verdades eternas", por lo menos tal como se ha usado y formulado en la expresión latina *veritates aetenae*, tiene, además, una connotación que no se halla, o no se halla siempre, en las otras: la de referirse a proposiciones o principios que son inmutables, necesarios, y siempre (o mejor, eternamente) ciertos no sólo porque son evidentes por sí mismos, sino también, y sobre todo, porque su verdad se halla garantizada por la Verdad, o la fuente de toda verdad, es decir, Dios. La noción de "verdades eternas" se parece, pues, más bien a la de "razones seminales" (VÉASE), aun cuando no siempre coincida exactamente con esta última.

Este sentido de ´verdades eternas' es el que tienen tales verdades en Filón cuando hace del Logos lo que podría llamarse "el lugar" o "la sede" de las Ideas. Pero es sobre todo el que tienen tales verdades en San Agustín. Para este autor (Cfr., por ejemplo, *De lib. arb.*, II; *De trin.*, XII, xiv, 22; XII, xv, 24; *De vera religione*, XXXIX, 72) toda verdad, en cuanto verdad, es eterna; no hay verdades "temporales" y mudables. Pero la fuente de toda verdad es Dios, sin el cual no habría verdades de ninguna especie. Por tanto, las verdades eternas por sí solas no serían ni eternas ni tampoco verdades; es menester que procedan de un foco que las engendra y las mantiene. Las verdades eternas no pueden aprehenderse mediante los sentidos, pero tampoco mediante la sola razón; son aprehendidas por el alma cuando ésta se orienta hacia Dios y ve las verdades en cuanto son iluminadas por Dios. La noción de verdades eternas en este sentido está estrechamente relacionada con la noción de iluminación divina" y suscita los mismos problemas que esta última. En efecto, si suponemos que las verdades eternas están en Dios o "residen" en Dios, parece que habrá que concluir que forman parte de Dios, de modo que si el alma, al "trascenderse a sí misma", aprehende las verdades eternas, no habrá ningún motivo para negar que aprehende al mismo tiempo la esencia de Dios. Ahora bien, como lo último es negado por todas las posiciones que no sean un ontologismo (VÉASE) extremo, se suele indicar —y así aparece en muchos autores que se hallan en la tradición agustiniana, por ejemplo, San Buenaventura— que lo que el alma ve son las verdades eternas en cuanto iluminadas por Dios y, por tanto, de algún modo ya "reflejo". La historia de la noción de verdades eternas en el sentido indicado es, así, paralela a la historia de la noción de iluminación divina, y en gran parte paralela a la historia de la tradición agustiniana en las múltiples formas que esta última ha adoptado. Podría, pues, mencionarse al efecto, como uno de sus principales representantes, a San Buenaventura. Entre otros textos de este autor, nos referimos al *Itinerarium mentis ad Deum* (III, 2), donde escribe que la memoria retiene los principios y axiomas de las ciencias, *scientiarum principia et dignitates*, como principios sempiternos, *sempiternalia*, y sempiternamente, *sempiternaliter*.

Como tanto San Agustín como San Buenaventura y otros autores de tendencia similar se refieren a veces a las "proposiciones necesarias" (como las proposiciones lógicas y matemáticas), en cuanto proposiciones que no pueden no ser verdaderas, al hablar de las "verdades eternas", se ha podido argüir que las verdades eternas en general son verdaderas sólo porque son lógicamente necesarias. Sin embargo, los textos de los citados autores indican claramente que 'verdad eterna' no se reduce a 'proposición lógicamente necesaria' (o a 'proposición molecular lógicamente necesaria'), ya que si tal ocurriera no tendría ningún sentido la doctrina de la iluminación divina y la idea de Dios como fuente de la verdad.

No debe suponerse que la doctrina de las verdades eternas en el sentido indicado sea propia únicamente de autores que se hallan dentro de la tradición agustiniana. En último término, también Santo Tomás admite las "verdades eternas" —lo que no debe sorprender, porque hay coincidencias bastante considerables entre San Buenaventura y Santo Tomás, y desde luego, entre Santo Tomás y San Agustín— en cuanto que indica que "la verdad tiene eternidad en el intelecto divino porque sólo el intelecto divino es eterno" (S. *theol.*, I, q. XVI, a 8). Sin embargo, el modo como se aprehenden las verdades eternas según Santo Tomás es distinto del agustiniano y bonaventuriano, lo que hace a la doctrina tomista de las verdades eternas distinta de las anteriores en algunos respectos importantes.

La doctrina de las verdades eternas como verdades que "están" en Dios se halla estrechamente relacionada con las teorías sobre los modos como están las esencias, y en particular las llamadas "esencias posibles" en la divinidad. Nos hemos referido a este punto en los artículos ESENCIA y POSIBILIDAD; destacaremos sólo a este respecto las doctrinas llamadas, *grosso modo*, "intelectualismo" y "voluntarismo", cuyos nombres indican ya en qué dirección se mueve la doctrina correspondiente; en efecto, pueden admitirse las verdades eternas "en el seno de Dios" y aun así subrayar una más bien que otra de las potencias divinas, sin por ello necesariamente afirmar que ninguna potencia divina está separada de Dios. Las posiciones vo-

luntarista e intelectualista ya adoptadas por los escolásticos medievales se reiteraron en la época moderna respectivamente en Descartes y Leibniz. Estos dos autores hablan asimismo de verdades eternas: Descartes, por ejemplo, en *Princ. phil.,* I, 49; Leibniz, en gran número de sus escritos — tantos que estamos ante *l'embarras du choix,* pero si se quiere uno muy definido citaremos el opúsculo *De originatione rerum radicale (De la originación [no* origen] *radical de las cosas).* Pero no siempre estos autores dan a la noción de verdades eternas el mismo sentido que tuvo en los autores medievales. Por lo pronto, aunque la noción en cuestión sigue siendo, en los autores mencionados, metafísica, se halla presentada con frecuencia dentro de un marco gnoseológico y se halla más próxima a las nociones que hemos mencionado al principio. Así, en el texto de Descartes antes referido, este autor escribe que "cuando pensamos que no se puede sacar algo de nada, no creemos que esta proposición sea una cosa que existe o la propiedad de cualquier cosa, sino que la tomamos como una cierta verdad eterna *(vérité éternelle)* que tiene su sede en nuestro pensamiento, y que se llama una noción común o una máxima" (véase MÁXIMA). Ello no quiere decir que las verdades eternas no se hallen "en Dios" últimamente, pero aparecen, por lo pronto, como estando "en nuestro pensamiento". Más "metafísica" es la idea de Leibniz de las verdades eternas; éstas son las "verdades de razón", y su fundamento se halla en un ser metafísicamente necesario, es decir, Dios. Para Spinoza, la eternidad es "la existencia misma en cuanto se concibe siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna" *(Eth.,* I, def. viii); tal existencia es concebida como verdad eterna, ut *aeterna veritas (ibid.* Explicatio). En rigor, no hay para Spinoza verdades eternas, sino sólo Verdad — como Verdad eterna. Los motivos agustinianos en la doctrina de las verdades eternas surgen sobre todo en Malebranche; el ver "todas las cosas en Dios" es ver en Dios las verdades y las leyes eternas *(Recherche.* Xe Éclaircissement), lo que no significa aquí tampoco que la visión de las verdaderas eternas en Dios sea una visión "directa de Dios", bien que puede interpretarse, y se ha interpretado a veces, esta tesis de Malebranche en un sentido ontologista.

Véase la bibliografía de ILUMINACIÓN. Además: É. Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium,* 1874 (trad. francesa: *Des vérités éternelles chez Descanes,* 1927).

VERIFICACIÓN. Como acción de verificar, la verificación consiste en el examen de que algo es verdadero o cierto. Como lo que resulta verdadero o cierto es un enunciado, la verificación es el examen de que un enunciado es verdadero. La verificación, sin embargo, no es solamente el examen, sino también el resultado del mismo. Por este motivo la verificación es una comprobación. En tanto que se supone que el enunciado que se trata de verificar es verdadero, la verificación es también una confirmación. Por ello, 'verificación', 'comprobación' y 'confirmación' se han usado a veces para designar la misma operación, o serie de operaciones.

En toda teoría del conocimiento, el problema de la verificación de enunciados ocupa un lugar prominente. Algunos autores han tratado el problema de la verificación dentro de lo que se ha llamado "criteriología", por considerar que verificar requiere tener ciertos criterios de verdad. La cuestión de la naturaleza y modos de llevar a cabo la verificación de enunciados ha ocupado, pues, a todos los filósofos interesados en problemas del conocimiento. Sin embargo, en un sentido propio, o más directo, ha ocupado sobre todo a dos grupos de filósofos: los pragmatistas y los pensadores del Círculo de Viena — los positivistas lógicos y, en general, los neopositivistas.

Hay, con todo, una diferencia fundamental en el modo como dichos dos grupos de filósofos han entendido la verificación.

Para los pragmatistas se ha tratado sobre todo de *"hacer* verdaderas" las proposiciones en el sentido de que ninguna proposición debe ser admitida como verdadera si no puede, cuando menos en principio, verificarse. Si todo enunciado tiene una "pretensión" de verdad, esta "pretensión" no quedará cumplida sino cuando haya sido verificada. Así, William James escribía *(Pragmatism,* Cap. I) que "las verdaderas ideas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar", explicando —contra posibles objeciones cercanas a las luego dirigidas contra algunos positivistas lógicos— que la verificabilidad es tan buena como la verificación, ya que "por cada proceso-verdad completo hay en nuestras vidas millones de estos procesos que funcionan en 'estado de nacimiento'". F. C. S. Schiller escribía ("Why Humanism?", en *Contemporary British Philosophy,* tomo I, pág. 400) que "el valor de las verdades es *probado* por su *funcionamiento,* y que para sobrevivir tendrán que ser *verificadas".* Algo similar podría decirse de la doctrina de John Dewey sobre los modos de "garantizar" la verdad — la "garantía" es aquí la "verificación".

Los que llamaremos "neopositivistas" (véase NEOPOSITIVISMO) no se interesaron tanto por verificar la verdad (o falsedad) de las proposiciones, como por verificar la significación (o falta de significación) de las proposiciones. El criterio de verificación de la significación es el llamado "principio de verificación" y el modo, o modos, como se procede, o puede procederse, a verificar las proposiciones se llama "método de verificación". El principio de verificación sostiene que la significación de una proposición equivale a su verificación. Las proposiciones no verificables no son, propiamente hablando, proposiciones, porque carecen de significación. Por eso solamente pueden verificarse las proposiciones llamadas "empíricas", ya que solamente hay verificación empírica. Lo que no es verificación empírica no es verificación. Muchos enunciados resultan, según ello, inverificables: enunciados teológicos, enunciados metafísicos, enunciados axiológicos, etc. Las expresiones de la lógica y de la matemática no son tampoco empíricamente verificables, pero no es necesario excluirlas, porque se trata de tautologías (véase TAUTOLOGÍA). Los neopositivistas seguían con ello la idea de Hume (VÉASE) de clasificar todos los enunciados en "proposiciones sobre hechos" y "proposiciones sobre relaciones [de ideas]". El principio de verificación se refiere a las "proposiciones sobre hechos" — o, si se quiere, se refiere a cualesquiera proposiciones con el fin de comprobar cuáles son aceptables como verificables y cuáles no.

El principio de verificación, tal como fue propuesto por Schlick, fue pronto denunciado, por algunos de los

propios neopositivistas, como insostenible. Decir que sólo tienen significación las proposiciones empíricamente verificables equivale a excluir proposiciones empíricas que pueden no ser (cuando menos hasta donde podamos saberlo) efectivamente verificables. Por ello se propuso un principio de verificación más "liberal" —o como se le llamó también, "más débil"—, el cual consiste en decir que sólo tienen sentido las proposiciones verificables en principio, sea o no posible efectiva y actualmente su verificación. En su edición revisada de ***Language, Truth, and Logic,*** A. J. Ayer propone el siguiente principio, que a su entender elimina las dificultades que se presentaron en las primeras formulaciones: "Propongo que un enunciado es directamente verificable si, o bien es él mismo un enunciado de observación, o es tal que en conjunción con uno o más enunciados de observación conlleva por lo menos un enunciado de observación no deducible de estas otras premisas solamente. Y propongo que un enunciado es indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primero, que en conjunción con ciertas otras premisas conlleve uno o más enunciados directamente verificables que no sean deducibles solamente de estas otras premisas; y segundo, que estas otras premisas no incluyan ningún enunciado que no sea o bien analítico, o bien directamente verificable, o bien capaz de ser sentado independientemente como verificable" *(op. cit.,* pág. 13).

El principio neopositivista de verificación fue objeto de numerosos debates. En nuestra obra ***La filosofía en el mundo de hoy*** (2a ed., 1963, págs. 74-5) liemos enunciado algunas de las cuestiones a este respecto suscitadas mediante las interrogaciones siguiente: "¿Se basa la verificación últimamente en impresiones sensibles? ¿Cómo pueden verificarse acontecimientos pasados? ¿Puede admitirse una verificación intersubjetiva? ¿Es la verificación idéntica a la significación?" Nos hemos referido al modo como se trataron algunas de estas cuestiones en otros artículos de la presente obra (por ejemplo: INTERSUBJETIVO; PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS]). Aquí trataremos de dos tipos de reacción frente al principio de verificación neopositivista: la de quienes rechazan el principio, y la de quienes han intentado modificarlo de modo que sea aceptable. Entre los segundos incluiremos algún tipo de crítica formulada desde un punto de vista lógico o algún intento de sustituir el principio de verificación por algún otro de carácter más aceptable o más fundamental.

Los que han rechazado pura y simplemente el principio han dado varios tipos de razones. Nos limitaremos a algunas de ellas. A. C. Ewing y otros autores destacaron que el principio de verificación es una proposición según la cual solamente pueden poseer significación los enunciados empíricos. Pero el enunciado mediante el cual se formula el principio no es un enunciado empírico (a lo que algunos neopositivistas respondieron que, en efecto, no es un enunciado empírico —y tampoco una tautología—, porque es una recomendación de usar de cierto modo el lenguaje). R. Frondizi ***(El punto de partida del filosofar*** [1945], pág. 33) ha indicado que los empiristas lógicos redujeron todo lenguaje aceptable a lenguaje científico, prescindiendo no solamente de otros lenguajes, sino también de las cuestiones planteadas por la relación entre sujeto y objeto.

Respecto al otro "grupo" de filósofos (que incluye, según apuntamos, algunos que han rechazado el principio de verificación neopositivista, pero que han propuesto al efecto argumentos formulados en un lenguaje más aceptable o, cuando menos, "comprensible"), mencionaremos también algunos ejemplos. R. von Mises incluyó los diversos modos de verificabilidad dentro de lo que consideraba como el más amplio concepto de "conectibilidad" o "conexionabilidad" ***(Verbindbarkeit),*** según el cual una sentencia cualquiera, verdadera o falsa, es "conectible" cuando está en concordancia con una serie determinada de proposiciones que regulan el uso de los términos en un lenguaje y las agrupaciones verbales que intervienen en ellas (***Kleines Lehrbuch des Positivismus*** [1939], págs. 66 y sigs.). Carnap propuso que una sentencia es significativa si y sólo si es en principio confirmable. Con ello el concepto de verificación queda desplazado por el de confirmación; por habernos extendido al respecto en el artículo CONFIRMACIÓN no trataremos aquí más del asunto, pero indicaremos que gran parte de las cuestiones suscitadas por el concepto de confirmación —o de cuestiones para cuyo tratamiento se ha elaborado el concepto de confirmación— son distintas de las cuestiones de que aquí tratamos respecto al principio de verificación; el concepto de confirmación se halla muy estrechamente relacionado con el llamado "problema de la inducción" (no el problema de la "justificación de la inducción", que justamente el concepto de confirmación ha venido a desplazar). Reichen-bach admitió la posibilidad de proposiciones significativas que no se refieren a situaciones no verificables en principio. Quine y otros autores han manifestado que la diferencia entre "analítico" y "sintético" (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO) no es tan tajante como parece a primera vista, o como pareció a muchos neopositivistas. Ahora bien, el hacer "borrosa" la línea divisoria entre lo analítico y lo sintético equivale a admitir dentro del cuerpo de una teoría, incluyendo las teorías científicas, ciertas proposiciones que son solamente verificables con relación a otras proposiciones de la teoría; la verificación incluye aquí, por tanto, "ajuste" de unas proposiciones con otras — aunque se admite que, en último término, debe de haber ciertas proposiciones "básicas" verificables. Russell señaló que inclusive la doctrina ampliada de la verificación — o principio "débil" de verificación— suscita dificultades graves, especialmente en la medida en que se ve forzada a introducir términos disposicionales (véase DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL). Además, Russell manifiesta que un completo agnosticismo metafísico, como el que presupone el principio de verificación en cualquiera de sus versiones, "no es compatible con el mantenimiento de proposiciones lingüísticas". Los autores que sostienen que hay "patrones ontológicos" o "supuestos ontológicos" (véase ONTOLOGÍA) presuponen también una actitud y crítica frente a la doctrina del principio de verificación. Ciertos autores han mantenido que uno de los objetivos de cierto tipo de hipótesis consiste en referirse a hechos inverificables, pues si fuesen verificables, muchas de las hipótesis científicas —y acaso todas ellas— deberían ser eliminadas. Las propias leyes científicas son inverificables co-

mo tales leyes; lo que sucede es que se pueden en principio "confirmar" mediante casos observados. G. Ryle ha propuesto que el significado de un enunciado es más bien el método de su aplicación, o el modelo de inferencias concretas que autoriza a ejecutar. En efecto, dice Ryle, no es lo mismo: (1) "lo que nos dice una receta de cocina que debemos hacer en la cocina para descubrir si la receta es buena o mala", (2) "lo que nos dice una receta de cocina que debemos hacer en la cocina para confeccionar manjares de una cierta clase", y (3) "el hecho de que para descubrir si una receta de cocina es buena o mala, es menester confeccionar algunos manjares según la receta y ver si son gustosos o comestibles". Sólo (2) y (3) son, a su entender, aceptables. En cuanto a (1) —que es una expresión gráfica de la noción extremista de verificación— no dice gran cosa: dice sólo el modo de descubrir si lo que nos dice es aceptable o inaceptable. Ello no quiere decir, concluye Ryle, que las discusiones sobre el principio de verificación hayan sido inútiles: nos han mostrado que podemos hablar significativamente de muchas maneras distintas, y que podemos también dejar de hablar significativamente de muchas maneras distintas. Especialmente importante dentro de las críticas del principio de verificación —pero todavía dentro del "lenguaje" que los neopositivistas podían considerar admisible en una crítica— ha sido la elaboración por K. R. Popper de la noción de "falsabilidad" — de "enunciados faisables". No la introducimos aquí por habernos referido a ella en el artículo POPPER (KARL R.).

Terminaremos con algunas observaciones críticas, y respuestas a estas observaciones, formuladas desde un punto de vista lógico.

Al reseñar la formulación del principio de verificación por Ayer (Cfr., *supra),* Alonzo Church *(Journal of Symbolic Logic,* XIV [1949], pág. 53) propuso la siguiente crítica: "Supongamos que O_1, O_2 y O_3 sean tres enunciados de observación'..., tales, que ninguno de los tres por sí solo implica ninguno de los otros. Mediante el uso de éstos podemos mostrar de cualquier enunciado, S, que o el enunciado o su negación es verificable, del modo siguiente. Supongamos que $\overline{O}_1$ y $\overline{S}$ sean respectivamente negaciones de O_1 y de S. Entonces (de acuerdo con la definición de Ayer), $\overline{O}_1 O_2 \vee O_3$ S es directamente verificable, porque, con O_1, implica O_3. Además, $\overline{S}$ y $\overline{O}_1 O_2 \vee O_3$ $\overline{S}$ juntamente, implican O_2. Por tanto (según la definición de Ayer), S es indirectamente verificable.

En su artículo "A Defence of Ayer's Verifiability Principie against Church's Criticism" *(Mind,* N. S., LXX [1961], págs. 88-9), Peter Nidditch escribe que Church ha cometido un error, de modo que si la formulación revisada de Ayer no es satisfactoria, lo será por otras razones que las indicadas por Ayer. En efecto, supongamos que *p, q y r* son tres enunciados de observación cualesquiera, de modo que ninguno de ellos, considerado aisladamente, implique algunos de los otros. Supongamos ahora que s es *cualquier enunciado.* Según Church, resulta de la formulación de Ayer que *s,* o la negación de *s,* es decir, — *3* es siempre verificable. Pero Church indica que:

p y (~ p . q) V (r . ~ s) juntamente implican *r.*

Pero como *r* no está implicado sólo por *p* (es decir, por *p* aislado), resulta de la segunda cláusula de la definición de 'directamente verificable' por Ayer, que: (*~ p . q)* V *(r . ~ s)* es directamente verificable.

Nos limitamos a un solo punto en el razonamiento de Nidditch, pero el tenor de la crítica reseñada y su respuesta indican que la cuestión de verificación ofrece complejos aspectos y que para tratarla adecuadamente es menester referirse a puntos de lógica, teoría del conocimiento y ontología.

Además de los escritos mencionados en el texto del artículo, y de las obras de algunos de los autores a que hemos hecho referencia, véase: M. MacDonald, "Verification and Understanding", *Aristotelian Soc. Proc.* XXXIV (1933-1934), 143-56. — R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science,* III (1936), 419-71; IV (1937), 1-40. — C. J. Ducasse, "Verification, Verifiability, and Meaningfulness", *Mind,* N. S. XLVI (1937), 347-64. — A. J. Ayer, "Verification and Experience", *Aristotelian Soc. Proc.,* XXXVII (1936-1937), 137-56. — John Wisdom, "Metaphysics and Verification", *Mind,* N. S. XLVII (1938), 452-98. — D. M. MacKinnon, F. Waismann, W. C. Kneale, "Verifiability", *Arist. Soc. Supp.* Vol. XIV: *Analysis and Metaphysics* (1945), 101-64. — O. Helmer y P. Oppenheim, "A Syntactical Definition of Probability and of Degree of Confirmation", *The Journal of Symbolic Logic,* 10 (1945), 25-60. — C. G. Hempel, "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind,* N. S. LIV (1940), 1-26, 97-121. — C. G. Hempel y P. Oppenheim, "A Definition of 'Degree of Confirmation'", *Philosophy of Science,* XII (1945), 98-115. — N. Goodman, "A Query on Confirmation", *The Journal of Philosophy,* XLIII (1946), 383-5. — H. Mehlberg, "Positivisme et science. I. Analyse logique du postulat de vérifiabilité", *Studia Philosophica,* III (1936-1946). — R. Carnap, *Testability and Meaning,* 1950. — G. Ryle, R. M. Chisholm, H. Feigl, A. Pap, G. J. Warnock, V. F. Lenzen, T. Czezowski, R. Aron, J. M. Faverge, "La notion de vérification", *Revue Internationale de Philosophie,* 17-18 (1951). — Sobre el problema de la verificabilidad del valor, véase especialmente: R. Lepley, ed., *Verifiability of Value,* 1944.—A. Pap, "The Verifiability of Value Judgments", *Ethics,* LVI (1945-1946), 178-85. — Henryk Mehlberg, *The Reach of Science,* 1958. — Norman Malcolm, "The Verification Argument", en su libro *Knowledge and Certainty.* Essays and Lecture, 1963. — Véase la bibliografía de CONFIRMACIÓN y SIGNIFICACIÓN.

VERNIA (NICOLETTO) [Nicolo Vernia, a quien, por su escasa estatura, se llamaba "Nicoleto" (Nicoletto), nombre con el cual el propio Vernia firmaba] *(ca.* 1420-1499) nació en Chieti. Estudió en Venecia bajo el magisterio de Pablo de Pergola y en Padua bajo el magisterio de Cayetano de Thiene, doctorándose en la última ciudad citada primero en filosofía natural (1458) y luego en medicina (1496). Vernia sucedió en 1468 a Cayetano de Thiene en su cátedra de filosofía natural de Padua, y fue sucedido, a su muerte, por Pietro Pomponazzi. Entre sus discípulos se cuentan Agostino Nifo y Pico della Mirándola (VÉANSE).

Vernia fue uno de los más destacados averroístas de la llamada "Escuela de Padua" (véase PADUA [ESCUELA DE]), siguiendo al principio las doctrinas de Sigerio de Brabante (v.), y en calidad de averroísta se le cita comunmente por haber suscitado sus escritos en esta dirección algunas en-

conadas polémicas. Sin embargo, parece haberse inclinado luego hacia la interpretación aristotélica de Alejandro de Afrodisia, y haberse opuesto al averroísmo, especialmente a la "perversa opinión" de *unitate intellectus.* Se ha hecho observar que aun después de este cambio de actitud persisten en Vernia huellas averroístas, pero todo ello está todavía en disputa, porque, según observa Bruno Nardi, "es muy difícil reconstruir, en su conjunto, su doctrina sobre los diversos problemas suscitados en las escuelas de su época, ya que no sabemos dónde han ido a parar sus escritos, bien que fueran destruidos por el autor antes de morir o fueran legados a su biblioteca en el monasterio de San Bartolomé, en Vicenza, o entregados a su hijo adoptivo, Nicoletto della Scrofa, o a otras personas" *(op. cit. infra,* pág. 102). El mencionado cambio de opinión de Vernia parece haber sido causado por el edicto del Obispo de Padua, Pietro Barozzi (4 de mayo de 1489), *Contra disputantes de unitate intellectus,* pero se debate aun si se trata de un cambio sincero o de mera conveniencia. Característico en todo caso del pensamiento de Vernia son sus intentos de estudiar la filosofía natural con independencia de la metafísica y sus esfuerzos por elaborar un método de estudio de las "cosas naturales" distinto de la lógica "tradicional".

Se deben a Vernia unos comentarios a Aristóteles (*Commentationes in omnes Aristotelis libros*) que no fueron publicados. Más importantes (y conocidos) son sus escritos de filosofía natural: *Quaestio an ens mobile sit totius philosophiae naturalis subiectum* (1840); *De divisione philosophiae* [prólogo a la *Physica*]; *Quaestio an caelum sit animatum* [1491]; *Quaestio de gravibus et levibus* [sin fecha]; *An celum sit ex materia et forma constitutum vel non.* — A ellos hay que añadir: *Quaestio an medicina nobilior ac praestantior sit iure civili* [1482] y *Quaestio an dentur universalia realia* [1492] (todas estas fechas son las de composición, o terminación del correspondiente escrito. Algunos fueron publicados en otras obras; así, la *Quaestio an ens mobile,* etc. apareció en el volumen de comentarios de Egidio Romano [Gil de Roma], Marsilio de Inghen y Alberto de Sajonia al *De generatione et corruptione,* 1480, reimp., 1521). El escrito de "retractación" de Vernia se titula: *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni veritate remotam opinionem Averroys,* terminado en 1492 y publicado en 1504, junto a las *Quaestiones* de Alberto de Sajonia sobre la *Physica.*

Véase bibliografía del artículo PADUA (ESCUELA DE). Además, o sobre todo: P. Ragnisco, *Studi storici sulla filosofia padovana nella seconda metà del secólo XVI,* 1891 [en Atti del *Reale Istituto Veneto,* XXXVIII]. — Id., íd., "Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di N. V. e di Elia del Medigo", en *Atti e Memorie dell'Academia di Scienze Lettere ed Arti di Padova,* Anno 292 (1890-1891), N. S., vol. 7, disp. 3ª. — Bruno Nardi, "La miscredenza e il carattere morale di N. V." y "Ancora qualque notizia e aneddoto su N. V.", en el libro de Nardi: *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI,* 1958, págs. 95-126. — Sobre el edicto del obispo Barozzi, véase Franco Gaeta, *Il Vescovo di Padova P. Barozzi e il trattato "De factionibus extinguendis",* 1958.

VERUM. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES; VERDAD; VERUM IPSUM FACTUM.

VERUM IPSUM FACTUM. Descartes y, en general, el racionalismo moderno, en particular el racionalismo continental de tinte más o menos idealista, podrían suscribir a la fórmula *verum ipsum cogitum,* es decir, lo verdadero es lo pensado en cuanto que pensable de acuerdo con ciertos criterios — por ejemplo, la claridad y la distinción. Ello no quiere decir que lo verdadero sean únicamente los pensamientos, pero quiere decir por lo menos que la verdad solamente se alcanza por medio del pensar las cosas como cosas verdaderas. En cambio, Vico (VÉASE) propone la fórmula *verum ipsum factum,* ya usada en su *De antiquissima italorum sapientia y* luego desarrollada en los *Principi di una nuova scienza.* Para Vico, en efecto, sólo se puede conocer lo que se hace, esto es, "lo hecho", "el hecho", *factum.* De ahí que mientras Dios puede conocer la Naturaleza, el hombre no pueda conocer sino la matemática y la historia, que son las cosas "hechas por él". El *factum* de Vico se refiere primariamente a lo hecho en cuanto que se ha desarrollado genéticamente, y por eso el modelo del conocimiento posible es la historia, que es *factum* porque el hombre la ha ido haciendo y consiste, además, en haberse ido haciendo.

En general, el principio *verum ipsum factum* puede ser admitido por todos los que afirman que el conocimiento de la realidad es conocimiento de su génesis. Por eso si se concibe la Naturaleza misma genéticamente, sería posible aplicar a ella el principio en cuestión.

VERWORN (MAX) (1863-1921) nació en Berlín. De 1906 a 1910 fue profesor de fisiología en Göttinga y de 1910 hasta su muerte profesor de la misma materia en Bonn. Verworn elaboró una concepción del mundo "condicionista" afín al empirio-criticismo de Avenarius y destinada, a su entender, a eliminar todas las nociones metafísicas: desde luego, nociones como la de substancia, pero también la de causa. En vez de hablarse de "causa", debe hablarse de "condición". La noción de condición no es definible fácilmente, pero puede determinarse con precisión su uso. "Un estado o proceso —escribe a este efecto Verworn en *Kausale und konditio-nale Weltanschauung*— se determina unívocamente por la totalidad do sus condiciones. De ello se sigue: 1, Los mismos estados o procesos son siempre expresión de las mismas condiciones; distintas condiciones se expresan en diferentes estados y procesos. 2. Un estado o proceso es idéntico a la totalidad de sus condiciones. De ello se sigue que un estado o condición es científicamente conocido de modo completo cuando se determina la totalidad de sus condiciones."

Por haberse empeñado en introducir nociones de tipo metafísico, arguye Verworn, se ha llegado a distinguir entre tipos de realidades, tales como la realidad física y la psíquica. El condicionismo no requiere semejante distinción, pues es suficiente determinar la totalidad de condiciones de un fenómeno o estado; que el fenómeno sea "físico" o "psíquico" no agrega nada a su descripción científica. Con ello Verworn se adhiere a un fenomenalismo neutralista, pero pone de relieve que ésta no es una tendencia metafísica, pues no se pronuncia acerca de lo que "es" la realidad.

Obras principales: *Psycho-physiologische Protistenstudien,* 1889 *(Estudios psicofisiológicos acerca de los protistas).* — *Die Bewegung der lebendigen Substanz,* 1892 *(El movimiento de la substancia viviente).* — *Allgemeine Physiologie,* 1895 *(Fisio-*

logía general). — Die Biogenhypothese, 1903 *(La hipótesis biogénica). — Naturwissenschaft und Weltanschauung,* 1904 *(Ciencia natural y concepción del mundo). — Prinzipienfragen in der Naturwissenschaft,* 1905 *(Cuestiones fundamentales en la ciencia natural). — Die Erforschung des Lebens,* 1907 *(La investigación de la vida). — Die Mechanik des Geisteslebens,* 1907 *(La mecánica de la vida espiritual). — Zur Psychologie der primitiven Kunst,* 1907 *(Para la psicología del arte primitivo). — Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis,* 1908 *(El problema de los límites del conocimiento). — Die Entwicklung des menschlichen Geistes,* 1910 *(La evolución del espíritu humano). — Kausale und konditionale Weltanschauung,* 1912, 3ª ed., 1928 (Concepción del mundo causal y condicional). *— Irritability; a Physiological Analysis of the General Effect of Stimuli in Living Substance,* 1913 (texto alemán, con ampliaciones: *Erregung und Lähmung; eine allgemeine Physiologie der Reizwirkungen,* 1914). *— Die biologischen Grundlagen der Kulturpolitik; eine Betrachtung zum Weltkriege,* 1915 *(Los fundamentos biológicos de la política cultural; consideración sobre la guerra mundial).* — R. Wichert, *Die philosophischen Grundlagen und Folgerungen der Psychologie von M. Verworn,* 1943.

VESTIGIA DEI. Véase VESTIGIOS.

VESTIGIOS. En el pensamiento de San Agustín, y de toda la tradición agustiniana, desempeñan un papel capital las nociones de "semejanza", "imagen", "vestigio" y otras similares. Ello se debe a dos motivos. Por un lado, a la concepción cristiana de Dios como creador de cuanto hay, y de la divinidad como Trinidad. Por otro lado, a los elementos platónicos del agustinismo, gracias a los cuales adquieren un sentido determinado las ideas de "imagen", "participación", "semejanza", etc. De estas nociones destacamos ahora la de las huellas, trazos o vestigios *(vestigia)* de Dios que se encuentran en el universo. Los vestigios de Dios *—vestigia Dei—* en el mundo testimonian la Trinidad. En algún sentido, pues, lo que hay participa de la Trinidad, siendo una imagen de ella. Gilson ha dado una lista de dichos "vestigios", es decir, de series triádicas que se hallan en la Naturaleza: *mensura, numerus, pondus —unitas, species, ordo— esse, forma, manentia — modus, species, ordo.* Una estructura "trinitaria" se halla asimismo en ciertas clasificaciones —por ejemplo, de las partes de la filosofía: *physica, lógica, ethica —naturalis, rationalis, moralis,* correspondiente a las tres excelencias de Dios como *causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi—*, o bien de las facultades: *memoria sensibilis, interna visio, voluntas quae utrumque copulat* (véase É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* 3a ed., 1949, pág. 282, nota 2).

Debe distinguirse entre "vestigio" e "imagen". Esta última es una semejanza próxima, mientras que el vestigio es una semejanza lejana. Por eso al decirse que hay en el mundo *vestigia Dei* no se dice que las cosas del mundo son imágenes de la Trinidad, ya que entonces habría que suponer que las cosas del mundo son emanaciones directas de Dios.

La idea de los *vestigia Dei* se halla en otros autores. Por ejemplo, en San Buenaventura, el cual distingue, además, "sombra", *umbra,* "vestigio", *vestigium,* e "imagen", *imago.* La imagen es la "huella" más próxima y distinta; el vestigio es la huella lejana, pero todavía distinta; la sombra, en cambio, es una imagen muy lejana y confusa.

Algunos filósofos renacentistas, como Marsilio Ficino, adoptaron la idea de los *vestigia Dei* como *vestigia Trinitatis.* Entre los filósofos modernos que han hecho uso de esta idea destaca Leibniz, para quien los *vestigia Dei* son el camino para alcanzar la noción de Naturaleza. Leibniz usó también el término 'vestigio' *(vestigium)* como nombre de "el lugar *(locus)* de una cosa movible que ocupa en algún momento".

Entre los textos pertinentes de San Agustín sobre el asunto considerado, figuran *De Trinitate,* VI, IX, XIV; *De vera religione,* VII; *De div. quaest.* LXXXIII, 18. — Entre los textos de San Buenaventura destacan *Itinerarium mentis ad Deum,* 1 y 2; *Breviloquium,* II, 12; I Sent. 3, 2, 1. (Para la distinción tomista entre *imago* y *vestigium,* véase *S. theol., I,* q. XLV, 7 c.). — Para Leibniz, véase *De ipsa natura,* 6.

VIA. El término latino *via* (= "vía", "camino", "ruta", "dirección", "marcha", "curso", etc.) se ha usado en varias expresiones. Las más comunes pueden distribuirse en los siguientes grupos.

Por un lado, se ha usado *via* para referirse a un método o modo de llevar a cabo algo. Así, por ejemplo, cuando se dice *via fidei* (= "mediante la fe"), *via rationis* (= "mediante la razón"), *via meriti* (= "por el mérito"), *via remotionis (*= "método de la eliminación"), *vio affirmationis (*= "método de la afirmación"). Pueden mencionarse otros ejemplos que no es menester traducir: *via definitionis, via demonstrations, via inquisitionis, via inventionis, via speculativa,* etc.

En cuanto método de prueba o demostración cada *via* puede ser considerada como un modo de probar. Importante en este respecto es el uso de *via* por Santo Tomás de Aquino en sus cinco pruebas de la existencia de Dios *(véase):* las *quinque viae.*

Por otro lado, se ha usado *via* para referirse a una cierta tendencia *o* dirección seguida por el pensamiento, y especialmente por el pensamiento filosófico. Así, por ejemplo, se habla de la *via nominalium (* véase NOMINALISMO) y, en general, de cualquiera de las grandes *viae* o tendencias filosóficas, en particular en la filosofía escolástica. Además, se ha usado *via* para referirse a una tendencia correspondiente a una época o a un cuerpo de tendencias pertenecientes a cierta época, como cuando se dice *via antiqua, via moderna* (o *via modernorum),* etc.

Finalmente, se ha usado *via* para referirse al modo como una cosa, o conjunto de cosas, procede según su propio ser. Así, por ejemplo, cuando se dice *via naturae* (el curso natural de las cosas), *via corporalis* (el curso que siguen las cosas del cuerpo), *via spiritualis* (el curso que siguen las cosas del espíritu), etc.

VIA ANTIQUA. Véase ESCOLÁSTICA, ESCOTISMO, TOMISMO, VIA.

VIA MODERNA. Véase ESCOLÁSTICA, NOMINALISMO, OCCAMISMO VIA.

VIAE (VIAS DE LA ESCOLÁSTICA) Véase ESCOLÁSTICA, FILOSOFÍA MEDIEVAL, VIA.

VICENTE DE BEAUVAIS [Vicentius Bellovacensis] *(ca.* 1190-ca. 1264), ingresó en la Orden de los Predicadores. Llamado por San Luis (Luis IX) a Royaumont, residió durante muchos años cerca de la familia real como predicador, consejero y confesor. Entre 1247 y 1249 compuso un tratado *De eruditione filiorum* a petición de

la Reina. Hacia 1260 terminó su vasto *Speculum maius* (la parte llamada *Speculum doctrinale* sola tiene 2374 capítulos). El *Speculum maius* se divide en un *Speculum historiale* (historia universal hasta 1244) y un *Speculum naturale.* De este último se ha desgajado una tercera sección llamada *Spéculum doctrínale.* Considerado como dividido en estas tres secciones el *Spéculum maius* ha recibido el nombre de *Spéculum triplex.* Con posterioridad a Vicente de Beauvais, posiblemente hacia comienzos del siglo XIV, se agregó otra sección al *Spéculum morale;* la obra entera fue llamada entonces *Speculum quadruplex.* Hacia 1260-1263, Vicente de Beauvais compuso un *De moralis principis instituio-ne,* para la formación y educación de príncipes.

Para la compilación de su inmenso *Speculum maius,* Vicente de Beauvais usó numerosas fuentes, tanto griegas (Aristóteles, Plinio, Hipócrates, etc.), como árabes (Avicena), judías (Avicebrón, Isaac Israeli) y, desde luego, cristianas (entre ellas, Alberto el grande). El *Speculum maius* no es, sin embargo, una mera colección de citas. Lo preside un orden enciclopédico-sistemático y pretende ser un "espejo del mundo". La influencia ejercida por el *Speculum* de Vicente de Beauvais fue considerable, alcanzando inclusive hasta comienzos del siglo XVII.

Edición del *Speculum naturale et doctrinale en Estrasburgo,* 1473. Edición del *Speculum triplex* en Nuremberg, 1486. Las cuatro partes (*Speculum quadruplex*) fueron publicadas en Venecia en 1484, luego en 1494 y 1591. La última edición hecha de la obra completa es la de 1624 en Douai. Edición del *De institutione,* etc. en 1476. En 1481 se publicó en Basilea un volumen conteniendo esta última citada obra de Vicente de Beauvais y algunos otros escritos suyos (*Tractatus de gratia Dei, Liber de laudibus virginis gloriosae, Consolatio pro morte amici,* etc.). — J. B. Bourgeat, *Étude sur V. de B., theólogien, philosophe, encyclopédiste,* 1856. — R. Friedrich, *V. von B. als Pädagog,* 1883 (Dis.). — L. Lieser, *V. von B. als Kompilator und Philosoph,* 1928 [Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik, III, 1]. — Astrik L. Gabriel, *The Educational Ideas of Vicent of B.,* 1956 [Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 4]. Referencias en Prantl, *Geschichte,* III, 77-85; Duhem, *Systhème,* III, 346-48; Thorndyke, *A History of Magic, II,* 457-76.

VICO (GIOVANNI BATTISTA) (1668-1744) nació en Nápoles. De 1686 a 1695 vivió en Vatolla como preceptor privado. En 1699 fue nombrado profesor de retórica en la Universidad de Ñapóles, y en 1723 ocupó una cátedra de Derecho en la misma Universidad. En 1734 fue nombrado historiador real.

Los datos anteriores dan una pálida idea de la actividad y de los estudios de Vico; ambos se caracterizan por la avidez unida al desorden y por el interés de encontrar un nuevo modo de conocimiento humano, una "nueva ciencia". Vico elaboró, por lo pronto, su doctrina al hilo de una oposición al cartesianismo y al modo de conocimiento de la razón física, frente a la cual subrayó que solamente puede entender el hombre las cosas que él mismo hace. La Naturaleza —al revés de la matemática o de la historia— puede ser así pensada, pero no entendida; sólo Dios puede comprenderlo todo porque lo ha hecho todo. La reducción de la verdad a lo hecho, la igualdad del *verum y* del *factum* hace, en cambio, que el hombre pueda conocer y entender la historia, que es su propia realidad. Pero si la historia puede entenderse es porque hay un punto de referencia al cual se reduce el acontecer histórico concreto, la historia eterna ideal de acuerdo con la cual transcurren las historias particulares. Estas historias particulares participan de la eterna e ideal historia en virtud de la intervención de la Providencia, que impide que haya un desorden en la historia, es decir, que impide que cada una de las historias se salga del cauce que la historia ideal le tiene marcado. Este cauce consiste en la invariable repetición de tres sucesivas edades: la edad divina (teocrática, sacerdotal), la edad heroica (arbitraria, violenta), la edad humana (razonable, moderada). Cada una de las tres etapas tiene una unidad de estilo, una perfecta correspondencia de todas sus manifestaciones, desde la forma de gobierno hasta la forma de expresión. Pero el hecho de que cada nación recorra el ciclo de las tres edades no significa para Vico que quede agotada una vez terminada la etapa humana; de las ruinas de la nación emerge, tras una inevitable crisis, una nueva edad divina. La historia es, por consiguiente, al entender de Vico, un continuo renacimiento de los pueblos, una serie interminable de cursos y recursos a través de los cuales se manifiesta siempre con la misma inexorable necesidad el ciclo de las, tres edades. Tal actitud, harto sorprendente en una época en que el cartesianismo fue algo más que una filosofía entre otras, hace del pensamiento de Vico una anticipación que sólo muy posteriormente fue reconocida. En rigor, Vico niega al cartesianismo, como capital representante del modo de filosofar de la razón física, que la mera claridad y distinción pueda llegar al fondo de lo real, pues lo. real parece ser justamente todo lo contrario de lo claro y distinto. Vico anticipa de este modo los temas esenciales del romanticismo y del descubrimiento de lo histórico, que él interpreta todavía como manifestación de una infinitamente compleja "naturaleza humana". Pero Vico no se detiene ante el reconocimiento de que la realidad y en particular la realidad histórica no es susceptible de una comprensión clara y distinta; lo que Vico pretende hacer es justamente la ordenación de ese aparente caos del acontecer histórico y humano. El platonismo se insinúa así en esta ordenación de una historia que transcurre en un tiempo, pero que participa de lo eterno. O, como Vico expresa más precisamente, el objetivo primordial de su nueva ciencia es la erección de "una historia ideal eterna, descrita según la idea de la Providencia, según la cual discurren en los tiempos todas las historias particulares de las naciones en sus apariciones, progresos, estados, decadencias y fines" (*Ciencia Nueva,* Libro V, Conclusión).

Obras principales: *De antiquissima Italiorum sapientia,* 1710 (trad. esp.: *Sabiduría primitiva de los italianos,* 1939). — *De universi iuris principio et fine uno,* 1720. — *Liber alter, qui est de constantia jurisprudentis,* 1721. — *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni,* 1725 (la 2ª edición, enteramente reelaborada, es de 1730, y la tercera de 1744; hay trad. española de la primera edición: *Ciencia nueva,* 2 vols., 1941, y de la 2ª ed.: *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones,* 4 vols., 1956-1960.

Ediciones de obras: *Opere di G. V.*, ed. Giuseppe Ferrari, 6 vols., 2ª ed., 1852-1854. — *Opere di G. V.*, ed. Fausto Nicolini, 8 vols., 1914-1944 [F. Nicolini ha preparado también una edición de *Opere* en 1 vol., 1953]. — *Tutte le opere*, ed. Francisco Flora, desde 1957.

F. Nicolini ha escrito un amplio *Commentario storico alla seconda Scienza Nuova*, 2 vols., 1949-1950.

Biografía: H. P. Adams, *The Life and Writings of G. V.*, 1935.

Sobre el pensamiento de V.: Carlo Cantoni, *Vico*, 1867. — K. Werner, *Ueber G. Vico als Geschichtsphilosoph und Begründer der neueren italienischen Philosophie*, 1877. — Íd., íd., *Giambatista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, 1879, reimp., 1963. — A. Piccolorusso, *G. Vico e la scienza nuova*, 1878. — R. Flint, *Vico*, 1884. — G. Rossi, *Il pensiero di G. B. Vico intorno alla natura della lingua e all'ufficio delle lettere*, 1901. — Francesco Cosentini, *La teoria gnoseologica e la cosmologica nel: De antiquissima Italiorum sapientia di G.B. Vico*, 1904. — Otto Klemm, *G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog*, 1906. — B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, 1911 (Croce es autor también de una *Bibliografia Vichiana*, 1911 —con varios suplementos; el último, VII de 1940—, y de varios otros escritos sobre el filósofo. Esta "bibliografia vichiana" ha sido reeditada, aumentada y reelaborada por Fausto Nicolini, en 2 vols., 1947-1948). — G. Gentile, *Studi Vichiani*, 1914. — M. Cochry, *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico*, 1923. — Richard Peters, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Giambattista Vico*, 1929 (trad. esp.: *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*, 1930). — Emilio Chiochetti, *La filosofia di G. B. Vico*, 1935. — Lorenzo Giusso, *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*, 1943 (trad. esp.: *Vico en la filosofía del Barroco*, 1955). — J. Chaix-Ruy, *Vie de J. B. Vico*, 1945. — Íd., íd., *La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico*, 1946. — Franco Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, 1947. — Varios autores, *Vico y Herder. Homenaje en el segundo centenario*, 1948 [Universidad de Buenos Aires]. — Enzo Paci, *Ingens Sylva, Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, 1949. — G. Villa, *La filosofia dell mito secondo G. B. Vico*, 1949. — F. Nicolini, *La religiosità di G. Vico*, 1949. — A. R. Caponigri, *Time and Idea; the Theory of History in G. Vico*, 1953. — R. Sabarini, *Il tempo in G. B. V.*, 1954. — G. Uscatescu, *V. y el mundo histórico*, 1956. — Alfonsina Albini Grimaldi, *The Universal Humanity of G. B. V.*, 1958. — Angela Maria Jacobelli Isoldi, *G. B. V. La vita e le opere*, 1960. — N. Badaloni, *Introduzione a G. B. V.*, 1961. — Luigi Bellofiore, *La dottrina della Provvidenza in G. B. V.*, 1962 [Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magisterio di Catania. Serie filosofica. Saggi e monografie, 34].

VICTORIANO (CAYO MARIO) [Caius Marius Victorinus] († *ca.* 380), llamado "el Africano", se manifestó primero hostil al cristianismo, contra el cual polenizó durante su estancia en Roma (aproximadamente 340). Hacia 355 se convirtió al cristianismo. Por el uso que hizo de textos neoplatónicos, especialmente de Porfirio y Plotino (a quienes tradujo; Cfr. *infra)*, Victorino es considerado a menudo como uno de los llamados "neoplatónicos cristianos". Se deben a Victorino traducciones del *Perihermeneias (De interpretatione)*, de Aristóteles; de la *Isagoge y* varias otras obras de Porfirio; de las *Enéadas*, de Plotino. Se le deben asimismo comentarios al *De inventione*, de Cicerón, y un número considerable de escritos lógicos, retóricos y teológicos. Entre las obras lógicas figuraba un tratado sobre las definiciones —*De definitionibus*— y uno sobre los silogismos hipotéticos — *De syllogismis hypotheticis*. Los escritos teológicos de Victorino son tres tratados contra Arriano, tres comentarios a las Epístolas de San Pablo y tres himnos sobre la Trinidad.

La importancia de Victorino reside en su transmisión a la Edad Media de partes considerables de la tradición clásica, así como de términos claves del vocabulario lógico y teológico. Junto con Boecio y Marciano Capella, Victorino es, pues, uno de los eslabones entre la filosofía antigua y la medieval. Victorino parece haber ejercido influencia sobre la doctrina agustiniana de la predestinación. El comentario de Victorino al *De inventione*, de Cicerón, es fundamental para la comprensión de la historia medieval de la retórica.

La traducción del *Perihermeneias* se ha perdido. También se ha perdido una traducción y comentario que Victorino hizo a las *Categorías*. El comentario a Cicerón *(Explanationum in Rhetoricam Ciceronis)* ha sido publicado por Halm en *Rhetores Latini Minores* (1863), págs. 155-304. Los fragmentos lógicos de la traducción del *Isagoge* de Porfirio (fragmentos conservados en Boecio) han sido publicados por P. Monceaux en *Mélanges Havet* (1909), págs. 290-310. — Véase también la edición de textos de Stangl en *Mario-Victoriniana* (1888), págs. 17-47, y la de Keil en *Gramm. latini*, págs. 1-184. — Escritos teológicos (incluyendo apócrifos) en Migne, *P. L.*, VIII, 999-1310. — Ed. crítica de estudios teológicos sobre la Trinidad. I. ed. Paul Henry, int. trad. y notas por Pierre Hadot. II. Comentario por P. Hadot, 1960 [Sources chrétiennes, 68-69]. [Contiene: *Candidi Arriani ad Marium Victorinum Rhetorem de generatione divina; Marii Victorini Rhetoris urbis Romae ad Candidum Arrianum*; *Candidi Arriani epistola ad Marium Victorinum Rhetorem*; *Arversus Arium*; *De Homoousio recipiendo*; *Hymni I, II, III*].

Véase G. Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*, 1880 (Dis.). — G. Geiger, *Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph*, 2 vols., 1887-1889. — R. Schmid, *M. V. und die Entwicklung der abendländischen Metaphysik*, 1932 [en 1931 se publicaron los tres primeros capítulos de la parte II de dicha obra por separado, con el título: *Die Entwicklung des abendländischen Millensmetaphysik von Plotin bis Augustin*]. — A. H. Travis, "M. V. A Biographical Note", *The Harvard Theological Review*, XXXVI (1934), 83-90. — Pierre Hadot, "M. V. et Alcuin", *Archives* (1954), págs. 5-12. — Íd., íd., "Cancellatus Respectus", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (1954), págs. 277-82. — Íd., íd., "Un vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer", *Studia Patristica*, vol. I, 1 (1957), págs. 194-208.

VICTORINOS. Los maestros del monasterio de Saint Victor (Sanct Victor), en las cercanías de París, durante el siglo XII principalmente, fueron llamados Victorinos. Ya Guillermo de Champeaux había vivido y enseñado en Saint Victor. Pero este foco de especulación mística y teológica, uno de los principales de la Edad Media, alcanzó un gran florecimiento sólo con la presencia de Hugo de San Victor, Ricardo de San Victor y también, aunque en menos proporción, Godofredo de San Victor, a todos los cuales hemos dedicado artículos.

Estos nombres no agotan la serie de los llamados "Victorinos". A los citados puede agregarse Gualterio de San Victor, el cual, por lo demás, se

opuso a la *Fons philosophiae* de Godofredo en su *Contra quatuor laberynthos Francie* (ed. en P. Glorieux, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XIX [1953], 187-335), lo que indica que no hay acuerdo entre todos los llamados "Victorinos". Ahora bien, so suele destacar entre los Victorinos a los dos primeros antes mencionados, es decir, a Hugo de San Victor y a Ricardo de San Victor, a quienes se llama por antonomasia "Victorinos". Su carácter común es la tendencia mística. Sin embargo, mientras antes se subrayaba casi únicamente esta tendencia y aun se suponía que los maestros de Saint Victor se oponían radicalmente a toda especulación teológica e inclusive a la dialéctica, hoy se reconoce que su orientación mística no excluía, sino que, por el contrario, implicaba el uso de los medios racionales y aun de las ciencias llamadas profanas siempre que se admitiera su subordinación de principio a la faena esencial del alma: el ascenso hacia la contemplación y el entrenamiento o "ascesis" correspondiente para llegar a ella. Como señala Gilson, que defiende esta interpretación, "sería inexacto resumir los teólogos de Saint-Victor mediante el simple epíteto de místicos: en sus vastas y amplias síntesis saben reservar un puesto a cada una de las actividades espirituales del hombre, de modo que tienen su correspondiente lugar tanto el filósofo como el teólogo y el místico" *(La philosophie au moyen âge,* 3a ed., 1947, pág. 307).

Véase Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de St. Victor de Paris,* 2 vols., s/f. — V. Cuento, Il *metodo e la dottrina del "Microcosmus" di Goffredo di San Vittore,* 1959.

VIDA. Desde antiguo viene distinguiéndose con mayor o menor precisión entre diversas especies de vida, especialmente entre la vida de las cosas vivientes —lo que podríamos llamar la vida biológica— y la vida propiamente humana. Una de las formas adoptadas en esta distinción es la que establece una separación entre la vida práctica, βίος, y el principio vital, la vitalidad, ζωή. La primera comprende asimismo la vida moral, y culmina en la existencia teórica, βιος θεωρετικος en que muchos filósofos de la época helenística vieron tanto la expresión de la verdadera naturaleza del hombre como la única posibilidad de su salvación. La segunda representa todo lo que en la Naturaleza y en el hombre es animación y movimiento, y por eso la "vida" es también en cierto modo lo que fue primitivamente el alma, ψυχή o, para ser más exactos, aquello que constituyó el soporte de la vida del alma, el ímpetu, θυμός. Ya con ello puede advertirse hasta qué punto es difícil trazar una historia relativamente completa de los significados de 'vida'. En primer lugar, porque, aun referido el término a la existencia biológica, ésta no tiene antiguamente el mismo sentido que caracteriza a tal realidad dentro de la actual ciencia de los procesos vivientes. En segundo término, porque caracteriza a la concepción "antigua" de la vida un rasgo que le es común con la concepción de otras realidades: el de no presentarse bajo el aspecto de una radical separación frente a otros seres o a otras maneras de ser, el de no reducir la vida a un reino particular, acotado por una ontología regional y estudiado por una ciencia especial, sino a algo que de alguna manera penetra todas las realidades. Cuando se habla de la "vida" en historia de la filosofía, hay que entenderse, pues, previamente acerca de la connotación del término. Observemos que ya en Aristóteles, inclusive cuando más parece reducir el concepto de vida a lo orgánico-viviente, el vivir no está enteramente alejado del pensar y, en general, de todos aquellos actos en los cuales el sujeto hace algo por sí mismo para revertir hacia sí mismo. "La vida —definía Aristóteles— es aquello por lo cual un ser se nutre, crece y perece por sí mismo" *(De anima,* II, 1, 412 a, 10-20). El estudio de la vida no pertenece, según ello, a la física ni a la historia natural, sino a la "psicología". Pero, a la vez, la psicología no era, como para nosotros, una ciencia de una cierta realidad o de unos ciertos comportamientos, sino el saber acerca de lo que es forma y principio de realidad en los seres vivientes. Por eso desde el primer instante la vida aparece bajo dos aspectos: es vida del cuerpo —de un cuerpo más "psíquico" que el puramente material— y es vida del alma — de un alma más "corporal" que el puro espíritu. Por eso el alma, diría también Aristóteles, es "el primer grado de actualidad de un cuerpo natural que posee en él, potencialmente, la vida". La vida es, en suma, algo que oscila entre un interior y un exterior, entre un "alma" y un "cuerpo" y, además, lo que hace posible crear el ámbito dentro del cual se da la unidad de ambos "extremos". Apenas es necesario decir que, de acuerdo con la marcha paralela seguida por los demás conceptos fundamentales filosóficos en la última filosofía griega, la noción de "vida" experimenta, especialmente en ciertas tendencias, un proceso de "interiorización": ya en Plotino la vida "asciende", por así decirlo, hacia lo espiritual. En los neoplatónicos sucesores de Plotino esto es todavía más evidente. Recogiendo algunas insinuaciones de Platón, según el cual la vida caracteriza ***también*** lo Uno, Plotino habla de una relación entre lo Uno, la vida y el nous. Y en Proclo la Vida es ya el segundo término (lo Uno, la Vida, el Nous) de una tríada correspondiente a la segunda hipóstasis. "Todas las cosas que participan de la Inteligencia —escribe Proclo— son precedidas por la Inteligencia no participada. Las que participan de la Vida, son precedidas por la Vida, y las que participan del Ser, son precedidas por el Ser. De estos tres principios no participados, el Ser es anterior a la Vida, y la Vida es anterior a la Inteligencia" *(Institutio Theologica,* prop. 101). Lo que participa de la Inteligencia, participa, pues, de la Vida, pero no a la inversa, ya que hay, dice Proclo, muchas cosas vivas, pero vacías de conocimiento. "Todo lo que vive —sigue diciendo Proclo— tiene movimiento propio a causa de la vida primaria" (prop. 102). Y "todas las cosas están en todas las cosas, pero en cada una según su propia naturaleza. Pues en el Ser hay Vida e Inteligencia; en la Vida, Ser e Inteligencia; en la Inteligencia, Ser y Vida. Pero cada uno de éstos existe sobre un nivel intelectualmente; sobre otro, vitalmente, sobre el tercero, existencialmente" (prop. 103). La Vida queda aquí decididamente hipostasiada de modo que puede hablarse inclusive de una "Vida primaria". Lo mismo, y a mayor abundamiento, ocurre con los últimos neoplatónicos. La Vida como *dynamis* fue en Por-

firio, en Jámblico, en Suriano, el segundo término de una tríada situada entre el Ser y la Inteligencia. En un sentido parejo se expresó el Pseudo-Dionisio. Y algo análogo habían enunciado los sistemas del gnosticismo, especialmente cuando hablaron de la Vida como algo engendrado, junto con el *Logos,* por la conjunción de la Verdad y de la Inteligencia. Desde el punto de vista terminológico, tenemos aquí la Vida como una ζωή diferencia del sentido antiguo y casi puramente orgánico-viviente de este vocablo. El uso del término en los escritos neotestamentarios se mueve dentro de un horizonte que, aunque inevitablemente distinto, se acerca más a los supuestos anteriormente enunciados que a los que corresponden a las primeras fases de la concepción griega de la vida. La vida es entendida muchas veces como vida eterna, como "vida del espíritu" y del "cuerpo espiritual". Pues cuando la Vida resucita finalmente, reaparece no sólo el espíritu, πνῦμα, sino también, previa purificación, la carne, σάρξ. El Camino, la Verdad y la Vida son las hipóstasis del Logos en el cual estaba la Vida "como la verdadera Luz que ilumina a todos los hombres" (S. *Juan,* I, ix). Y en un pasaje de San Pablo *(Heb.,* IV, 12) se dice explícitamente que el logos es viviente: ζῶν γαρ ὁ λόγος La Vida puede ser, así, no sólo el principio de todo lo viviente, sino lo que salva a lo viviente de la aniquilación y de la muerte.

En la medida en que penetró en la concepción filosófica medieval la significación más clásica del término 'vida', se abandonó, por lo pronto, este sentido hipostático. En Santo Tomás, por ejemplo, se "restablece" el "equilibrio" roto por la acentuación del intimismo del alma que había regido desde San Agustín, intimismo que había producido, con respecto a la vida, uno de estos resultados: o la consideración puramente corporal y orgánico-viviente de la vida, o su radicación, como hipóstasis, dentro de la existencia de lo Uno en tanto que elemento suyo. Así, Santo Tomás señala que llamamos propiamente vivir a aquello que posee por sí mismo un movimiento o sus correspondientes operaciones (*De vertíate,* IV, 8), de suerte que la vida es aquello que por sí mismo puede moverse, la substancia a la cual conviene, según su naturaleza, moverse *a* sí misma (S. *theol.,* I, q. XVIII, arts. 1, 2). Claro está que el concepto orgánico de la vida corresponde siempre a la vida entendida en acto segundo, a diferencia de su concepto anímico, que corresponde a la vida entendida en acto primero. Pero la intención de restablecer un equilibrio entre las opuestas tensiones de lo puramente viviente-corporal y lo puramente íntimo-espiritual parece ser aquí bien patente. Con lo cual la vida resulta a la vez espiritualizada y corporalizada, distinta tanto de la pura inteligencia como del puro mecanismo. Sobre bases muy distintas, esta fue también la idea de muchas de las concepciones panvitalistas y pampsiquistas del Renacimiento, especialmente en la medida en que se hizo intervenir su concepto para la teoría de las relaciones entre el *mundus major,* el macrocosmo, y el *mundus minor,* el microcosmo. En cambio, lo que se llama la filosofía específicamente moderna, en particular la que ha sido vigente a partir de Descartes, rechaza por completo esta significación psíquico-vitalista de la vida. Justamente porque desde Descartes, y aun antes, se ha intentado revalorizar el concepto intimista y puramente espiritual del alma y de las operaciones del pensamiento, se ha podido reducir la vida a un mecanismo. Si todo lo que no es pensante es extenso, lo que se llama vida será, en último término, un automatismo, es decir, una serie de operaciones reducibles en última instancia a posiciones ocupadas dentro de un espacio. Max Scheler ha expuesto en su obra sobre *El resentimiento en la moral,* y en diversos otros escritos, los caracteres fundamentales de la concepción moderna de la vida. Para la época moderna a partir de Descartes, dice Scheler, la vida no es ya un fenómeno primario, sino sólo un complejo de procesos mecánicos y psíquicos. "En la concepción mecanicista de la vida —escribe Scheler— el ser viviente es concebido bajo la imagen de una 'máquina'; su 'organización' es considerada como una suma de instrumentos útiles, que sólo se diferencian por su grado de los producidos artificialmente. Si esto fuera exacto, la vida ya no podría tener, naturalmente, ningún *valor* substantivo, distinto de los valores utilitarios, esto es, de la suma de los valores utilitarios que corresponden a estos 'órganos'; y la idea de una técnica vital substantiva, distinta en principio de la técnica mecánica, resultaría absurda, ya que exigiría el desarrollo de facultades opuestas a las que sirven para la técnica mecánica. Paralelamente a esto va el principio —triunfante en la biología moderna hasta el punto de parecer ya evidente— de que todas las exteriorizaciones, movimientos y acciones del ser vivo, así como los órganos y mecanismos inervadores, sólo se desarrollan y transmiten, en cuanto son 'útiles', esto es, en cuanto tienen cierto valor para la conservación de la máquina humana" *(op. cit.,* trad. Gaos, 1938, pág. 213). Por eso en la concepción mecánica de la vida tal como, con diversas variantes, ha imperado en el curso de la edad moderna y en el período cientificista post-romántico y actual, tal entidad es considerada bajo los siguientes aspectos: (1) El conjunto viviente es suma de partes; (2) el órgano es representado como un instrumento fabricado con lo muerto; (3) los procesos de crecimiento y desarrollo son reducidos a tendencias de conservación; (4) el organismo corporal no es sustentáculo de los fenómenos vitales, sino que la vida es una propiedad de las materias y fuerzas que componen el organismo. La vida sería, pues, a lo sumo, un epifenómeno, una eflorescencia de los procesos de la materia, en el mismo sentido en que, prolongada esta concepción, la conciencia resulta un epifenómeno de los procesos vitales. Por este motivo la vida resultará una especie de "compuesto de exterioridades"; la vida será, como la define Spencer, "la combinación definida de cambios heterogéneos, a la vez simultáneos y sucesivos, en correspondencia con coexistencias y secuencias exteriores" *(Principies of* Biology, 1888, P. I., cap. IV). No hace falta decir que en todas estas posiciones se trata no sólo de una concepción mecanicista de la vida, sino que, además, esta vida es considerada como la vida biológica, no subsistente por sí misma y distinta de cualquier psiquismo que no sea una eflorescencia. Claro está que no toda la época moderna ha sustentado semejantes tesis. Dentro de la filosofía moderna, ellas co-

rresponden, como hemos visto, a Descartes, a Hobbes o a Spencer, pero no se puede decir que respondan, por ejemplo, a la concepción de la vida en Leibniz, y menos aun a la defendida por el idealismo romántico y en particular por la filosofía natural de autores como Schelling, Oken y Steffens. Ahora bien, lo característico de la filosofía moderna y de buena parte de la contemporánea consiste en que casi todas las discusiones habidas se han movido dentro de un concepto sensiblemente análogo de la vida. Podría inclusive afirmarse que tanto los defensores del mecanicismo como los que han propugnado un vitalismo y un neo-vitalismo se han *referido* por lo menos al mismo concepto. Como luego veremos, hay otro concepto de la vida —desarrollado en las llamadas "filosofías de la vida"— que no puede reducirse a aquél. Pero antes de exponer brevemente tales filosofías es preciso decir algo más acerca del concepto de vida orgánica y de su interpretación filosófico-biológica.

Las comentes positivistas reducen los fenómenos vitales o a procesos físico-químicos, o bien a ciertos "comportamientos". Con ello se produce la siguiente situación: por un lado, se acentúa lo que Whitehead ha llamado "la bifurcación de la Naturaleza"; por el otro lado, se consideran todas las proposiciones relativas a los seres vivientes como simples "descripciones de comportamientos" traducibles a un lenguaje fisicalista. En tanto que se mantiene realmente la "bifurcación", se distingue entre la Naturaleza y el espíritu, de tal suerte que lo natural —incluyendo lo orgánico— es reducido a mecanismo. En tanto que la bifurcación es mantenida sólo verbalmente, se llega a reducir todo lo que es al ámbito de la Naturaleza — de la naturaleza material. De ahí que la reacción contra estas concepciones haya seguido diversas fases. En primer lugar, se ha intentado defender un neovitalismo que, en el fondo, no ha abandonado el lenguaje de la bifurcación, pues no ha hecho sino tomarlo tal como estaba dado por la tradición moderna e invertir los términos habituales: la vida, se ha dicho entonces, es algo *sui generis* que, además, representa el modelo por medio del cual pueden entenderse todos los procesos naturales. Un estructuralismo biologista radical ha venido entonces a sustituir a un radical mecanicismo. Ello ha implicado el olvido de que, como hemos puesto de relieve en otra ocasión, hay una diferencia de principio entre operar con la realidad orgánica y comprenderla. Desde el punto de vista de la operación, la reducción a lo físico-químico no es sólo posible, sino inevitable. Desde el punto de vista de la explicación, es preciso hacer algo más que señalar algunas notas peculiares que definan la substancia orgánica frente a la inorgánica. Pues "no puede haber notas peculiares que definan la substancia orgánica frente a la inorgánica si no se adopta una cierta actitud mental (un cierto 'punto de vista') que permita destacar determinadas notas" (*El sentido de la muerte,* 1947, pág. 115). Con lo cual resulta que la ¿aducción, desde luego posible, del lenguaje biologista al lenguaje fisicalista, representa un olvido del uso analógico del lenguaje. En un caso se parte del "fuera" para llegar al "dentro"; en otro caso se efectúa el proceso inverso. De ahí, una vez más, diversos intentos para entender la "vida" en sentido no mecanicista, pero tampoco neo-vitalista y espiritualista. Es lo que señala Whitehead cuando dice que la doctrina que defiende es que "ni la naturaleza física ni la vida pueden ser entendidas a menos que las fusionemos como factores esenciales en la composición de cosas 'realmente reales' cuyas interconexiones y caracteres individuales constituyen el universo" ("Philosophy of Life", en *Twenty Century Philosophy,* ed. D. D. Ruñes, 1943, pág. 132). La fusión de la vida con la Naturaleza sería, así, el único modo de "agregar un contenido a la noción de mera actividad" *(op. cit.,* pág. 142). Por un camino paralelo se mueve la filosofía de Bergson, según la cual la vida llega a ser coextensiva a la conciencia. Pues, como señala Bergson, aun cuando vida y materia se opongan en el mismo sentido en que la libertad y la conciencia se oponen a la necesidad, la vida encuentra un medio de reconciliarlas, ya que "la vida es precisamente la libertad que se inserta en la necesidad y la atrae a su provecho". La vida no sería, pues, tanto el efecto o la causa de la materia como el resultado, junto con la materia, de una fuente común, la cual, sin embargo, será siempre más orgánica que mecánica, más dinámica que estática, hasta el punto de que se reducirá, en el fondo, a un impulso, a una acción, a una creación incesante. Empleando el lenguaje de Erwin Schödinger se podría decir que la vida como objeto de la biología sigue leyes dinámicas que también pueden regir en la físico-química, en tanto que la físico-química sigue, en cuanto tal, leyes estadísticas. Schrôdinger encuentra que la imposibilidad de reducir a un determinismo mecanicista los fenómenos de la vida se debe principalmente a dos hechos: a que el gene contiene un número relativamente escaso de átomos para poder ser sometido a leyes estadísticas, y a que posee un alto grado de permanencia. De ahí que mientras el orden de la físico-química sea el "orden del desorden" (de naturaleza estadística), el orden de la biología sea el "orden del orden" (de naturaleza dinámica) (Cfr. *What is Life?,* 1946 [2a ed., 1956]; trad. esp.: *¿Qué es la vida?,* 1947).

Ahora bien, lo que se ha llamado más propiamente la "filosofía de la vida" (entendida casi siempre como la "vida humana") ha surgido solamente cuando la vida ha sido colocada en el centro de todos los juicios de valor y no sólo en el centro de toda realidad. Ello acontece ante todo con Nietzsche, quien concibe la vida a veces en sentido claramente biológico, pero con mayor frecuencia en un sentido axiológico que de la voluntad de vivir pasa, no como en Schopenhauer, por el dolor inherente a toda vida, al deseo de la aniquilación, sino a la voluntad de poder. La vida como valor supremo es para Nietzsche superior al bien y al mal, mas en la distinción entre la vida ascendente y la vida descendente se halla ya el fundamento de la distinción entre los valores positivos y los negativos. La trascendencia última de la vida arrastra consigo la trascendencia de todos los valores de la vida ascendente y permite realizar la transmutación de todos los valores, que quedan de este modo justificados o rechazados en virtud de su relación con la vida misma. En cambio, para Bergson, la vida es la verdadera realidad, esto es, lo irreductible a la cantidad, al esquema, a la medida. La evolución creadora no es más que el

desenvolvimiento de la vida en sus infinitas posibilidades, desbordando todo lo que no es sino el residuo de la libertad pura y de la creación, pues la misma inteligencia mecanizadora es un resultado de la vida, que tiende, por medio del esquema de los conceptos, al dominio pragmático de la realidad. Mas el imperio de la vida como realidad es aquí también su primacía como valor y fundamenta tanto una metafísica como una moral. Según Eucken, la vida espiritual es la vida suprema, la cual participa de la actividad de lo vital y abarca la razón. Esta vida espiritual es el fundamento del mundo y a la vez el eje en tomo al cual giran todas las concepciones sobre el mundo y la vida. Para Scheler, la vida coincide con el límite de lo psíquico, pero es distinta tanto de lo psíquico como de lo espiritual, que forman con lo vital tres órdenes, subordinados entre sí, de la existencia humana. Lo vital es algo esencialmente ascendente, es un valor peculiar e irreductible superior a la utilidad, a los valores de lo agradable y desagradable, pero inferior a los valores espirituales y religiosos. En una dirección distinta, aunque íntimamente relacionada con las precedentes, Dilthey intenta superar mediante una filosofía de la vida el relativismo a que parece conducir la investigación de las concepciones del mundo, propia de la filosofía de la filosofía. Según Dilthey, lo que permanece tras todas las concepciones del mundo, en su variedad y multiplicidad, es la vida misma, la actitud que adopta la vida ante el mundo y ante sí misma. Por eso la vida es, en última instancia, el objeto fundamental de la filosofía, lo que permitirá convertir la filosofía en un saber desligado de su condicionabilidad histórica. En un sentido análogo concibe Simmel la investigación de la vida como el paso necesario a la interpretación del ser, pero, según Heidegger, la interpretación de la vida dada por ese pensador no tiene en cuenta, como se bosqueja ya en Dilthey, la diferencia existente entre el aspecto biológico-óntico y el aspecto ontológico-existencial. La delimitación entre lo naturalista y lo existencial en la investigación acerca de la vida es, por lo demás, uno de los temas que la más reciente filosofía de la vida ha intentado precisar.

Así se ha llegado, por un lado, a encuadrar la filosofía de la vida en una analítica de la Existencia, tal como es realizada por Heidegger, quien la distingue claramente de toda antropología, de toda psicología y de toda biología. La investigación de la vida es así algo subordinado a la interpretación del ser de la existencia humana como prolegómeno a la dilucidación de la cuestión metafísica acerca del ser en cuanto tal. Por otro lado, como acontece en Ortega y Gasset, la vida entendida como vida humana, como "mi vida", aspira también a superar el nivel en que se movían las anteriores concepciones acerca de la vida y tiende a hacer de ésta el objeto metafísico por excelencia. Según Ortega y Gasset, vivir es encontrarse en el mundo, hallarse envuelto y aprisionado por las cosas en cuanto circunstancias, pero la vida humana no es sólo este hallarse entre las cosas como una de ellas, sino saberse viviendo. De ahí que siendo el vivir un verse vivir, la vida humana sea ya un filosofar, esto es, algo que la vida hace en el camino emprendido para llegar a ser sí misma. La inserción de la filosofía y del pensamiento en la vida no es, pues, algo que acontece en virtud de una supuesta consubstancialidad de la vida con la razón, sino el resultado de una experiencia de la vida. Ésta es algo anterior y previo a lo biológico y aun a lo psíquico, que son circunstancias que se hallan en la vida humana. La vida no es ninguna substancia; es actividad pura. No tiene una naturaleza como las cosas que están ya hechas, sino que tiene que hacerse constantemente a sí misma. Por tal motivo, la vida es elección. En esta elección inevitable se halla el fundamento de la preocupación, del ser de la vida como quehacer, de su proyección al futuro. La vida es también, en el fondo, como la Existencia de Heidegger, tiempo, mas es un tiempo que sólo analógicamente tiene que ver con el tiempo del mundo, de las cosas, de las circunstancias. Por eso la vida no es nunca algo determinado y fijo en un momento del tiempo, sino que consiste en este continuo hacerse, en esta marcha hacia lo que ella misma es, hacia la realización de su programa, es decir, de su mismidad.

Según algunos autores (por ejemplo, Georg Misch, en *op. cit.* en bibliografía), la llamada "filosofía de la vida" *(Lebensphilosophie),* tal como ha sido elaborada por Dilthey, pero también por otros autores —como Simmel, Ortega y Gasset, Scheler, etc.—, es una corriente distinta tanto de la fenomenología (que, por otro lado, puede haberle prestado valioso auxilio, como sucedió con Scheler) como, y sobre todo, del existencialismo y de toda filosofía de la existencia. Puede inclusive concluirse que en ciertos respectos la filosofía de la vida alcanza a estratos más básicos que la filosofía de la existencia (lo último es lo que opina Julián Marías en relación con el "racio-vitalismo" de Ortega y Gasset). Según otros autores (por ejemplo, Otto Friedrich Bollnow), la filosofía de la vida puede ser considerada como una preparación para la filosofía de la existencia y para el existencialismo. "La problemática analítico-existenciaria desarrollada por Heidegger y su escuela —escribe Bollnow en *Die Lcbensphilosophie,* 1958, pág. 1 [Verständliche Wissenschaft, 16]—, con la clara elaboración de los conceptos parece más propia [para alcanzar los fines propuestos] y aprehender con mayor agudeza lo que la filosofía de la vida había dejado sumido en una cierta falta de claridad conceptual."

Resumiendo ahora los diversos aspectos con que se ha presentado el tema de la vida a la consideración filosófica, podemos mencionar los siguientes: (I) La vida como entidad biológica, tratada por la ciencia y por la metafísica de lo orgánico; (II) La vida como vida práctica o como existencia moral, tema de la ética; (III) La vida como el valor supremo, objeto de la concepción del mundo; (IV) La vida como el objeto metafísico por excelencia; como aquella realidad que propiamente no es ni vale, pues constituye el dato primario y radical en cuyo ámbito se encuentran el valer y todas las especies del ser.

Concepto y naturaleza de la vida (especialmente en sentido biológico): Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort,* 4a ed., 1822. — Claude Bernard, *Phénomènes physiques et métaphysiques de la vie,* 1875. — Id. id., *Histoires des théories de la vie,* 1876. — Alfons Bilharz, *Die Lehre vom Leben,* 1902. — F. Bonatelli, *1l concetto della vita,*

1904. — A. Stöhr, *Der Begriff des Lebens*, 1910. — W. Roux, *Das Wesen des Lebens*, 1915 [Kurtur der Gegenwart, III, 1]. — Ludwig von Bertalanffy, *Das Gefüge des Lebens*, 1937. — Id. íd., *Das biologische Weltbild* (I. *Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft*, 1949). — J. Boyer, *Esquisse d'une définition de la vie*, 1939. — Erwin Schrödinger, *op. cit. supra*. — Maurice Vernet, *Le problème de la vie*, 1947. — L. Bounore, *L'autonomie de l'être vivant. Essai sur les formes organiques et psychologiques de l'activité vitale*, 1949. — Armin Müller, *Die Grundkategorien des Lebendingen*, 1954. — Paul Häberlin, *Leben und Lebensform. Prolegomena zu einer universalen Biologie*, 1957. — Filosofía de la vida (tanto en sentido biologista como culturalista, espiritualista o inclusive existencial): G. M. Bertini, *Idea di una filosofia della vita*, 2 vols., 1850 (I, 2ª ed., 1932). — E. von Hartmann, *Das Problem des Lebens. Biologische Studien*, 1906. — Georg Simmel, *Lebensanschauung*, 1918 (trad. esp.: *Intuición de la vida*, 1950). — Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 1920 (crítica de las "filosofías de la vida" contemporáneas). — Von Bonsart, *Die Lebenslehren der Gegenwart*, 1924. — R. Collin, *Physique et métaphysique de la vie: esquisse d'une interprétation synthétique des phénomènes vitaux*, 1925. — Bruno Bauch, *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte*, 1927. — Edgar Dacqué, *Das Leben als Symbol*, 1928. — Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1930. — G. Wolff, *Leben und Erkennen: Vorarbeiten zu einer biologischen Philophie*, 1933. — José Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *Revista de Occidente*, CXXV (1933), 197-214; 241-72; CXXVII (1934), 87-116 (reed. en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, 1942). — J. Henning. *Lebensbegriff und Lebenskategorie Studien zur Geschichte und Theorie der geiteswissenschaftlichen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung W. Diltheys*, 1934. — Ugo Redano, *Prime linee di una filosofia della vita*, 1936. — R. Junge, *System der Lebensphilosophie*, 2 vols., 1937. — A. D. Cardone, *Il divenire e l'uomo*, 1944. — Jules Carles, *Unité et Vie. Esquisse d'une biosophie*, 1946. — J. Zaragüeta, *Filosofía y vida*, I (*La vida mental*), 1950, 2ª ed., 1957; II (*Problemas y métodos*), 1952; III, 1954. — J. M. Terán, *La idea de la vida en el pensamiento español: la metafísica de la razón vital como arte de vida y salvación*, 1953. Véanse asimismo las obras de Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel, Whitehead, Ortega, *passim*. — Otto Friedrich Bollnow, *op. cit. supra*. — Filosofía y vida: José María Roig Gironella, *Filosofía y vida*, 1946. — O. N. Derisi, *Filosofía y vida*, 1955. — Ontología de la vida: K. E. Range, *Die Kategorien des Lebendigen*, 1928. — H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928. R. Woltereck, *Ontologie des Lebendigen*, 1940. — Nicolai Hartmann, *Philosophie der Natur*, 1950 y *Teleologisches Denken*, 1951 (trad. esp. de las últimas secciones del primer libro y de todo el segundo en el volumen titulado: *Ontología. V. Categorías organológicas*, 1963. — Sentido de la vida: Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, 1908 (trad. esp.: *La vida, su valor y su significación*, 1912). — F. Müller-Lyer, *Der Sinn des Lebens und die Wissenschaft*, 1910. — Johannes Hessen, *Der Sinn des Lebens*, 1933. — David Baumgardt, *Der Kampf um den Lebenssin unter den Vorläufern der modernen Ethik*, 1933. — Robert Reininger, *Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*, 1939. — V. Fazio Allmayer, *Il significato della vita*, 1955. — José M. Robert y Candau, *El sentido último de la vida*, 1958. — Hans Reiner, *Der Sinn unseres Daseins*, 1960. — Experiencia de la vida: J. Marías, P. Laín Entralgo, J. L. L. Aranguren *et al.*, *Experiencia de la vida*, 1960. — Formas de vida en sentido psicológico comprensivo: E. Spranger, *Lebensformen*, 1914 (trad. esp.: *Formas de vida*, 1935). — Vida y totalidad: Friedrich Alverdes, *Die Totalität des Lebendigen*, 1935. — Lógica de las ciencias de la vida: Fritz Michael Lehmann, *Logik und System der Lebenswissenschaften*, 1935. — Concepto de la vida en diferentes épocas, autores y corrientes: Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Platon bis zur Gegenwart*, 1890 (trad. esp.: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*, 1912). — Giuseppe Modugno, *Il concetto della vita nella filosofia greca*, 1907. — C. Fleury, *L'idée johannique de la vie*, 1905 (tesis). — M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas*, 1922. — Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, 1936. — Ph. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, 1932 (y las obras antes citadas sobre algunos autores contemporáneos: obras de H. Rickert, G. Misch, J. Henning, etc.).

VIENA (CÍRCULO DE). Nos referiremos luego a los orígenes del llamado "Círculo de Viena" *(Wiener Kreis)* y a sus relaciones con otros grupos. Indicaremos ahora, por lo pronto, algunas de las características de dicho "Círculo". Ante todo, la oposición a toda "especulación", tal como la que, según los fundadores del Círculo, predominaba en Alemania. Dentro de esta "especulación" se incluía no solamente el idealismo, sino también diversas corrientes filosóficas atentas a distinguir entre ciencias naturales y ciencias culturales o ciencias naturales y ciencias del espíritu. Frente a todos los "descarríos filosóficos" los fundadores del Círculo aspiraron a constituir una "filosofía científica" y especialmente, como indicó Otto Neurath *(Le développement du Cercle de Vienne*, etc., pág. 11), la constitución de "un lenguaje científico que, evitando todo pseudo-problenia, permitirá enunciar prognosis y formular las condiciones de su control por medio de enunciados de observación". El trabajo filosófico tenía que ser, pues, un trabajo en colaboración, análogo al que tenía lugar en las ciencias positivas. Los que se adhirieron al Circulo de Viena aspiraron a desarrollar un positivismo (VÉASE), pero no un positivismo como el ya tradicional en el siglo XIX, sino uno en el cual desempeñara un papel importante la lógica, en la línea de Frege-Peano-Russell-Whitehead, y en particular de acuerdo con las bases sentadas en los *Principia Mathematica*, de Whitehead-Russell. Por consiguiente, junto al empirismo se desarrolló en el Círculo de Viena lo que puede llamarse "logicismo" (en un sentido no técnico de esta última expresión); por eso los "vieneses" fueron "positivistas lógicos" y oportunamente "empiristas lógicos". Aunque los componentes del Círculo diferían entre sí en ciertos puntos, todos ellos coincidían en la necesidad de edificar la mencionada filosofía científica y la "concepción científica del mundo" *(wissenschaftliche Weltanschauung)*. Estos, y otros, ideales del Círculo de Viena estaban enlazados con algunos esfuerzos anteriores. De un modo general, los miembros del Círculo consideraron como sus antecesores a los filósofos de una larga tradición empirista y nominalista, que va de Occam a Russell.

Dentro de esta tradición desempeña un papel capital Hume, por lo menos en tanto que Hume trató de eliminar todos los razonamientos (todas las "proposiciones") que no fuesen o "razonamientos abstractos relativos a cantidad y número" o "razonamientos experimentales relativos a hechos o a la experiencia". En suma, Hume representó un ideal para los miembros del Círculo por su eliminación de todas las proposiciones que no pertenecieran o a la lógica o a las ciencias experimentales (y, en general, a las ciencias basadas en observaciones y descripciones de hechos). Importante en el desarrollo histórico del Círculo de Viena fue la conciencia que tenían sus miembros de pertenecer a un "círculo cultural" distinto del círculo cultural propiamente alemán; era el círculo cultural que abarcaba los países que componían el antiguo reino de Austria-Hungría y posiblemente partes de Polonia. Dentro de este "círculo cultural" se habían desarrollado corrientes filosóficas anti-idealistas y anti-especulativas del tipo de las representadas por Bolzano, Brentano, Marty, Meinong, Höfler y otros autores. Pero sobre todo se había desarrollado una filosofía como la de Ernst Mach (VÉASE), el cual se convirtió en el mentor del Círculo y a cuyo recuerdo se dedicó la llamada *Ernst Mach Verein.* Deben incluirse también como precedentes bastante inmediatos del Círculo de Viena ciertas corrientes pragmatistas y convencionalistas como las representadas por Poincaré, Duhem y otros autores. A todo ello hay que añadir la influencia ejercida por los nuevos conceptos físicos, especialmente a partir de Einstein. En todas estas corrientes hallamos, en proporciones diversas, el empirismo, el "logicismo", el convencionalismo y la tendencia antimetafísica y antiespeculativa — todos ellos rasgos del Círculo de Viena.

El origen más inmediato del Círculo fue el siguiente. Según Philipp Frank (VÉASE), hacia 1910 comenzó a surgir en Viena un movimiento que consideraba la filosofía positivista de Mach como muy importante para la vida intelectual, pero que a la vez no ignoraba los defectos básicos de esta filosofía (especialmente la escasa atención prestada a la lógica y a las matemáticas y la atención excesiva prestada al análisis de las sensaciones). A dicho grupo pertenecían, además de Frank, Otto Neurath (VÉASE) y Hans Hahn (1880-1934). Intentaron, dice Frank, completar primero a Mach con Poincaré y Duhem, así como relacionar el pensamiento de Mach con las investigaciones lógicas de Couturat, Schröder, Hubert, etc. Influyó en ellos luego el pensamiento físico de Boltzmann y, sobre todo, el de Einstein. Todavía no se había descubierto la importancia del pragmatismo norteamericano y "todavía" se veían con favor algunas ideas de Hans Driesch (y, en parte, de Hugo Dingler). Pero el grupo comenzó a presentar una figura reconocible sólo cuando Hahn llamó la atención (hacia 1920) sobre la importancia de la obra de Wittgenstein y proclamó que la reconstrucción positivista debía realizarse mediante el estudio de Wittgenstein y de los ***Principia Mathematica*** de Whitehead-Russell. Al ocupar Moritz Schlick la cátedra de filosofía de la ciencia en Viena y al llegar también a Viena Carnap, se formó definitivamente el Círculo, cuyas tesis fueron elaboradas principalmente por Carnap, Neurath y Hahn. Pronto se incorporaron otros pensadores y científicos; R. von Mises, K. Menger, Kurt Gödel, E. Schrödinger —consagrados principalmente a la física y a la matemática— alternaron con economistas como J. Schumpeter, con juristas como Hans Kelsen —cuyo formalismo desembocó en el puro "neutralismo jurídico" de Gustav Radbruch— y con sociólogos como E. Silzel. El Círculo comenzó a funcionar como tal en 1929 (con ocasión del Congreso para la Epistemología de las Ciencias exactas, que incluía el grupo de Viena y el de Berlín, junto con el Congreso de matemáticos y físicos alemanes, en Praga) bajo la presidencia de Moritz Schlick. Otros grupos se habían incorporado ya a sus trabajos o comenzaron a mantener estrechas relaciones con el Círculo. Es el caso sobre todo del llamado grupo de Berlín, formado por Hans Reichenbach —quien, sin embargo, se separó muy pronto de las tesis más radicales de Viena—, Kurt Grelling, Richard von Mises, Walther Dubislav —agrupados en la "Asociación de filosofía empírica"— y luego C. G. Hempel (VÉASE). Es también el caso de algunos filósofos norteamericanos, que fueron a Viena para ponerse en contacto con Schlick y Carnap, tales como W. van Quine, Ernest Nagel y Charles W. Morris, el cual se interesó por la relación del Círculo con el pragmatismo. También Herbert Feigl se incorporó al grupo y difundió la expresión "positivísmo lógico" para sus tesis capitales. Finalmente, iniciaron relaciones estrechas con el Círculo de Viena tanto el llamado Círculo de Varsovia (VÉASE) —que comprende varios de los que han impulsado más la nueva lógica y han iniciado inclusive, como Lesniewski, el estudio semántico: Tarski, Twardowski, Lukasiewicz, Kotarbiñski, etc.—, como el movimiento analítico británico (A. J. Ayer, R. B. Braithwaite, J. T. Wisdom, F. P. Ramsey, etc.) y pensadores francesas tales como Louis Rougier, Marcel Boll, el General Voüillemin; el lógico escandinavo J. J0rgensen, los grupos de Uppsala y Oslo, etc. En vista del crecimiento del Círculo se decidió convocar un Congreso especial, el Congreso para la Ciencia Unificada, según la designación de Neurath. La conferencia preliminar para este Congreso, celebrada en Praga (1934), reveló la aproximación del Círculo de Viena y del positivismo lógico a lo que Morris llamó el positivismo biológico de los pragmatistas; se intentaron unir las dos corrientes proponiéndose la fórmula "empirismo lógico", que fue adoptada sobre todo en EE. UU., donde las ideas del Círculo se encontraron con tradiciones análogas y ya muy desarrolladas: trabajos lógicos de Peirce, elaboración del pragmatismo conceptualista (C. I. Lewis), de la semiótica (Morris), de la lógica formal, del operacionalismo (VÉASE). A los EE. ÜU. se trasladaron varios de los "antiguos miembros del Círculo o de grupos afines. Así, Hans Reichenbach (Los Angeles), Rudolf Carnap (Chicago; luego California), Kurt Gödel (Princeton), Alfred Tarski (Berkeley, California) y otros han influido sobre el pensamiento contemporáneo norteamericano a la vez que han recibido de él múltiples incitaciones para la prosecución de un trabajo tanto lógico como semántico, de tal modo que puede hablarse de un entrecruzamiento de influencias que hace difícil precisar ya las orientaciones estrictas del Círculo de Viena. Por eso puede decirse que éste ha quedado

fundido con orientaciones de tipo más amplio; el llamado empirismo científico intentó, en efecto, ser la reunión de todas las tesis centrales y más importantes de los antiguos grupos. Con lo cual el Círculo llegó a quedar disuelto *como grupo,* de modo que el folleto programático *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis,* publicado en 1929, ya no representó sino una primera serie de posiciones. Éstas siguieron elaborándose sobre todo en la revista *Erkenntnis* (1930-1939); en el *Journal of Unified Science* (iniciado en 1939), con la *Encyclopaedia of Unified Science,* especialmente desde el momento en que muchos de los miembros del movimiento se refugiaron en EE. UU. Por lo demás, desde casi los comienzos el Círculo había revelado intereses diversos que, aunque no estrictamente contradictorios, eran por lo menos divergentes. Así, mientras algunos, como Hahn y en parte Schlick, trabajaban sobre todo en los temas desarrollados por la lógica nueva, y se ocupaban de cuestiones sobre la teoría del conocimiento, la significación y la verificación, otros, como Carnap, Neurath, Gödel y en parte Frank, se orientaban hacia ese trabajo en lógica y en semiótica que ha parecido luego alcanzar el primado. Para estos últimos, en efecto, se trataba sobre todo de los problemas de unificación de ciencias y de campos científicos, del simbolismo lógico-matemático, del análisis semántico de las proposiciones, de la teoría de la "constitución", de la formación de una sintaxis lógica del lenguaje. de la solución de antinomias, del desarrollo de la semántica, etc., etc. En todo caso, la tendencia general de los miembros del grupo ha sido el abandono gradual de las tendencias más radicalmente empiristas. En varios artículos de la presente obra nos hemos referido a diversas cuestiones tratadas por los miembros del Círculo de Viena o filósofos de tendencias afines (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO; PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS], VERIFICACIÓN); en ellos pueden verse algunas de las corrientes que se han abierto paso dentro del Círculo. Más información al respecto se hallará en los artículos EMPIRISMO, NEOPOSITIVISMO y POSITIVISMO.

Durante algunos años se ha considerado que el Círculo de Viena había pasado definitivamente a la historia y que había sido desplazado en gran parte por otros modos de Análisis (v.), especialmente por el análisis del lenguaje corriente practicado por los filósofos del grupo de Oxford (v.). Sin embargo, se ha hablado también de una "reaparición del Círculo de Viena" en varias publicaciones, especialmente la *Erkenntnislehre* (1961) de Viktor Kraft (nac. Viena, 1880, profesor en Viena desde 1924; otras obras: *Weltbegriff und Erkenntnistheorie,* 1912; *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre,* 1937 [Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, 11]; *Mathematik, Logik und Erfahrung,* 1947; *Der Wiener Kreis,* 1950; *Einführung in die Philosophie,* 1950) y el *Festschrift. Problème der Wissenschaftstheorie* (1961) en honor de Kraft y con colaboraciones de H. Schleichert, W. Stegmüller, R. Freundlich, B. Juhos, E. Topitsch y otros autores. En varios de los artículos contenidos en el último volumen citado se determina la posición de los "neopositivistas vieneses" respecto a los desarrollos de los últimos años, especialmente con respecto a las varias corrientes del "análisis lingüístico". Los "neo-neopositivistas" estiman que en tales corrientes ha habido "desviaciones" hacia la metafísica, la cual es enérgicamente rechazada por considerarse sus proposiciones como "fórmulas vacías" *(Leerformeln)* (Topitsch).

La ideología del Círculo de Viena ha influido sobre otros grupos, tales como un grupo de filósofos finlandeses (véase HELSINKI [GRUPO DE]).

La ideología del Círculo ha tenido escasa influencia en los países de lengua española, cuando menos en lo que toca a la formación de un grupo suficientemente definido. Como excepción pueden mencionarse varios pensadores argentinos, tales como Raymundo Pardo, Luciano Allende Lezama y Armando Asti Vera. Los dos últimos publican la revista *Episteme,* órgano de la *Asociación argentina de Epistemología,* en la cual aparecen trabajos inspirados por algunas ideas propugnadas por el Círculo de Viena, con las modificaciones impuestas por el subsiguiente desarrollo del positivismo lógico y con alguna atención hacia la semántica de Korzybsky. También se ha interesado por las ideas del Círculo de Viena (y por sus derivaciones) Miguel Sánchez Mazas (antes en Madrid), y algunos de los redactores de la revista por él dirigida, *Theoria.*

Otto Neurath, R. Carnap, Hans Hahn, *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis,* 1929. — Eino Kaila, *Der logistische Neupositivismus. Eine kritische Studie,* 1930. — Otto Neurath, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique,* 1935. — Vouillemin, *La logique de la science et l'école de Vienne,* 1935. — Julius Rudolph Weinberg, *An Examination of Logical Positivism,* 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico,* 1959). — C. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism,* 1937. — Delfim Santos, *Situação valorativa do positivismo,* 1938. — Rudolf von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung,* 1939 (trad. inglesa revisada: *Positivism,* 1951). — Philipp Frank, *Between Physics and Philosophy,* 1941 (hay trad. esp.: *Entre la física y la filosofía):* Introducción. — Íd., íd., *Modern Science and Its Philosophy,* 1949. — Antonio Caso, *Positivismo, neopositivismo y fenomenología,* 1941. — Warner Arms Wick, *Metaphysics and the New Logic,* 1942 (tesis) [especialmente sobre Carnap, Neurath, Morris]. — Herbert Feigl, "Logical Empiricism" (en *Twenty Century Philosophy,* ed. Dagobert D. Runes, 1943). — Hans A. Lindemann, "El 'Círculo de Viena' y la filosofía científica", *Minerva* [Buenos Aires], I, 2 (1944), 123-51. — W. F. Zuurdeeg, *A Research for the Consequences of the Vienna Circle Philosophy for Ethics,* 1946 (Dis.). — E.E. Beth, "Eenheid der wetenschap", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte psychologie,* XLI (1949), 249-56. — V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neupositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte,* 1950. — W. Brüning, *Der Gesetzbegriff im Positivismus der Wiener Schule,* 1954 (trad. esp.: *El concepto de ley en el positivismo de la escuela de Viena,* 1954). — J. A. L. Taljaard, F. *Brentano as wysgeer, 'n Bydrae tot die kennis van die neo-positivisme,* 1955 (tesis). — Véase, además, la bibliografía en los artículos ANÁLISIS, EMPIRISMO, POSITIVISMO, VARSOVIA (CÍRCULO DE) y otros relacionados con conceptos desarrollados en el Círculo de Viena (FISICALISMO, PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS], SINTAXIS, VERIFICA-

CIÓN, etc.), referentes a autores pertenecientes al Círculo (CARNAP, SCHLICK), afines a él (REICHENBACH) o que le sirvieron de inspiración (RUSSELL, WITTGENSTEIN). Véase asimismo la colección de la revista *Erkenntnis* (desde 1930) continuada por el *Journal of Unified Science*, y las monografías de la *International Encyclopaedia of Unified Science* (ed. O. Neurath, R. Carnap, C. W. Morris), cuyo programa no ha sido aún enteramente realizado (han aparecido 20 monografías; ed. de las mismas en 2 volúmenes, 1955). — Véase asimismo la colección *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, ed. P. Frank y M. Schlick, donde se publicaron varias de las obras más significadas del Círculo (de Schlik, Carnap, Neurath, Frank, Popper, von Mises, etc.) y las Actas del *Congrès International de philosophie scientifique* (1936) publicadas por Hermann, París, 8 vols.

VÍNCULO. Este término es conocido en filosofía sobre todo por la teoría leibniziana del vínculo substancial *(vinculum substantialle)*. El jesuita Des Bosses había planteado a Leibniz en una carta fechada el mes de setiembre de 1709 el problema de cómo podría mantenerse el dogma de la presencia real de Cristo en la Eucaristía dentro de una concepción puramente fenomenalista de la materia. Una serie de cartas se cruzaron al respecto entre Des Bosses y el filósofo (1709-1716; Cfr. Gerhardt, II, 388 y sigs.; también VI, 595). En una de estas cartas (5 de febrero de 1712; Gerhardt, II, 438), Leibniz perfiló sus opiniones al respecto, pero bajo una formulación generalizada del problema de la relación entre substancias simples para la formación de un compuesto substancial. Según Leibniz, hay varias formas de relación (tales corno la coexistencia y la acción recíproca), pero hay, además, una "relación real más perfecta" entre las substancias por la cual de varias substancias surge una substancia nueva. Esta relación más perfecta —que no es una simple derivación de las relaciones reales primarias, sino algo que agrega una nueva substancialidad al compuesto— se llama *vínculo substancial,* y su fuente última es el entendimiento y la voluntad divinas.

Se han dado varias interpretaciones de esta teoría. Algunos autores (como K. M. Kahle) consideran que es accidental dentro del sistema de Leibniz. Otros (como K. Fischer) no encuentran explicación para ella. Otros (como J. E. Erdmann) dudan que tenga una significación precisa. Otros (como Herbart) señalan que fue forjada principalmente para resolver cuestiones relativas al continuo (una opinión que retomaremos al final del presente artículo como expresando una parte de las intenciones de Leibniz). Otros (como E. Rosier) mantienen que se trata únicamente de una hipótesis suscitada por varias dificultades teológicas y útil para conseguir una visión más clara de la naturaleza de los organismos dentro de una concepción realista del mundo. Algunos autores, en cambio, sostienen que la teoría leibniziana del vínculo substancial es una piedra angular en el edificio intelectual del filósofo. Entre quienes tales piensan se han destacado Maurice Blondel y A. Boehm. Reseñaremos con algún detalle sus comentarios al respecto.

M. Blondel estimó que la tesis del *vinculum substantiale* no era solamente un compromiso gratuito para solucionar las dificultades planteadas por el dogma de la transubstanciación, sino que sin ella no se entendería el "realismo superior" al cual, según Blondel, tendió Leibniz con el fin de soslayar los problemas planteados por el idealismo. A. Boehm coincide con Blondel en la importancia de la tesis, pero niega que la interpretación de Blondel se ajuste a la verdad histórica. En primer lugar, Leibniz recogió esta doctrina de otros filósofos: los metafísicos escolásticos de los siglos XVI y XVII, especialmente los pensadores jesuitas españoles (Suárez, Pereira) y los redactores del Curso conimbricense (V. CONIMBRICENSES). El propio Leibniz lo reconoció al indicar (Carta a Des Bosses del 13 de enero de 1716; Cfr. Gerhardt, II, 511) que su doctrina de la substancia compuesta era la misma mantenida por la escuela peripatética. Mas esta influencia no significa un abandono del idealismo. Más bien muestra (como lo hemos indicado en el artículo citado en la bibliografía) que había en la escolástica de los *neoterici* rasgos fundamentalmente "modernos" envueltos en un vocabulario tradicional. En cuanto a los motivos que tenía Leibniz para adoptarla, se parecen sensiblemente a los que habían impulsado a los escolásticos. Según indica Boehm, la doctrina escolástica del *vinculum* tiene su punto de partida en la cuestión que se plantea cuando se quiere saber si además de la materia, la forma y el compuesto o elemento concreto (los ingredientes que había mencionado Aristóteles en el famoso pasaje de *Met.*, Λ 3, 1070 a 9 sigs.), hay una realidad distinta que otorgue al todo una unidad substancial. El problema había sido estudiado bajo el título *De unione* y, según manifiesta Galitius (un capuchino, autor de una *Summa totius Philosophiae Aristotelicae ad mentem sancti Bonaventurae* [Roma, 1635]), había sido completamente dilucidado por San Buenaventura bajo el título *De* compositione. El Doctor Seráfico había afirmado la existencia de una *dispositio* distinta de los elementos componentes. A semejante tesis se habían opuesto los filósofos que, como los cayetanistas, consideraban la causa formal como elemento unificador del compuesto, así como los filósofos nominalistas, que concebían el compuesto por simple yuxtaposición de los *componibilia.* Ahora bien, la mayoría de los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII siguieron en este punto una doctrina más parecida a la de San Buenaventura, por cuanto explicaron la unión substancial mediante la acción de un *vinculum* de naturaleza autónoma. De acuerdo con Boehm, el problema del papel desempeñado por el *vinculum* fue tratado bajo los dos aspectos del *totum* esencial (o composición esencial del cuerpo) y del *totum* integral (o composición dimensiva del cuerpo). El primer problema implicaba la discusión de cuestiones relativas a la naturaleza del todo (VÉASE) y de la relación entre éste y las partes o, para usar el vocabulario escolástico, el problema del tipo de *distinctio* que debía establecerse entre ellos. La mayor parte de los escolásticos de finales del siglo XVI y comienzos del siglo xvn admitieron al respecto que la *unio* era un *tercer elemento intrínseco* de la substancia compuesta, aunque diferían en lo que toca a la naturaleza de la misma. El segundo problema implicaba la cuestión de los *vincula* en el continuo y de la "unión

continuativa", que tan decisiva importancia adquirió en la especulación de Leibniz. Éste intentó acordar con su monadología algunas de las tesis acerca de la indivisibilidad sustentadas por varios escolásticos. Ello representaba admitir un vínculo de naturaleza a la vez substancial y dinámica en oposición a las concepciones más tradicionales (que lo concebían estáticamente) o a las concepciones mecanicistas modernas (que lo suprimían enteramente o lo reducían a una yuxtaposición de los elementos integrantes). Así, las mónadas que intervenían en el compuesto substancial no eran para Leibniz simples partes, pero tampoco ingredientes, sino, siguiendo el vocabulario escolástico, *re-*

K. M. Kahle, *Leibnizens Vinculum substantiale*, 1839. — E. Rösler, "Leibniz und das Vinculum substantiale", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXVII Band, N. F. XX Band (1914), 449-56. — M. Blondel, *Une énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, 1930 (ampliación de la tesis de doctorado latina del autor: *De Vinculo substantiale et de substantia composita apud Leibnitium*, 1893). — A. Boehm, *Le "Vinculum substantiale" chez Leibniz. Ses origines historiques*, 1938. — Nuestro artículo es: "Suárez y la filosofía moderna", *Notas y Estudios de filosofía*, II (1951), 269-94, reproducido en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 151-77. (Original inglés: "Suárez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, XIV [1953], 528-43). — Los textos principales de Leibniz al respecto se hallan en los volúmenes y páginas de la edición de Gerhardt referidos en el texto y en varios mms. de la Biblioteca real de Hannover. Para la escolástica del XVII véase principalmente: Suárez, *disp.*, XI, XV y XXXVI. — Benedictus Pererius, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri XV* (Colonia, 1609), lib. vii. — P. Fonseca, *In Met. Arist., lib. IV*, cap. ii, 5. — Conimbricenses, *In Phys. Arist. lib.*, I, c. ix. — Murcia, *Selecta circa octo libros Physicorum Aristotelis* (Ingolstadt, 1621) super primum librum, disp. ii, q. 3. — Las referencias de K. Fischer en *Leibniz*, 1902; de J. E. Erdmann en *Ges. der neueren Philosophie*, III; la opinión de Herbart en *Allegemeine Metaphysik*, I (estas y otras interpretaciones reseñadas en Rösler, *art. cit.*, 448-9).

quisita.

VIRASORO (MIGUEL ÁNGEL) nac. (1900) en Santa Fe, Argentina, profesor en la Universidad de Buenos Aires, ha desarrollado una filosofía que aspira a ser una síntesis de la dialéctica hegeliana y del existencialismo. Virasoro "dialectiza" la fenomenología y el existencialismo partiendo de la intuición de la existencia como realidad finita. "Pero en la misma experiencia radical en que la existencia se aprehende y define como *finitud, se* reconoce también, en modo igualmente inmediato y absoluto, como ansiedad *infinita" (La libertad,* etc. [Cfr. bibliografía], pág. 211). Este contraste lleva a la existencia a un desenvolvimiento dialéctico de carácter existencial; la existencia se trasciende en su reconocimiento de lo objetivo y, en general, de toda trascendencia, pero no puede llevar a cabo este movimiento de auto-trascendencia sin negarse y reafirmarse dialécticamente. Virasoro descubre en su análisis de la dialéctica de la existencia de un cierto número de categorías existenciales concretas; la primera de ellas es "la ansiedad", que, a diferencia de la angustia, que expresa sólo el momento negativo, "incluye su momento positivo o de tensión al ser, como hambre y sed de existencia, impulso inmanente y proceso invariable de auto-creación" *(op. cit.*, pág. 224). La existencia es ansiedad, a diferencia del Ser, que es "saciedad"; la existencia emerge de la nada "optando" por el ser. Esta "opción al ser" de la existencia es lo que caracteriza la libertad como impulso de autocreación; en rigor, "el ser y la nada son los dos momentos interiores de la libertad entre los cuales [la existencia] debe realizar su decisión, que es decisión autocreadora de sí misma, o renuncia autoaniquiladora *(op. cit.*, pág. 231).

Obras: *Una teoría del yo como cultura*, 1928. — *La lógica de Hegel*, 1932. — *La libertad, la existencia y el ser*, 1942. — *Existencia y mundo*, 1954. — Entre los artículos de V. destacamos: "Existencia y dialéctica", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, 1950), págs. 607-10. — "El problema originario", *Cuadernos de Filosofía*, V (1951), 40-62. — "Mi filosofía", *Philosophia* [Mendoza], IX (1952), 5-21. — "Existencialismo dialéctico", *Humanitas* [Tucumán], IV (1958), 13-47. — "El ser como impulso y autocreación", *Philosophia*, XXIV (1961), 44-58. — "Advenimiento del superhombre", *Humanitas*, IX (1961), 29-46.

VIRASORO (RAFAEL), nac. en 1906, ha desarrollado, en la Argentina, un pensamiento de tipo personalista, influido, entre otros autores, por Scheler y por algunos existencialistas. Según Rafael Virasoro, el fundamento de los valores es lo que llama "vocación", la cual, aunque individual, es también personal y determina el propio ser como "lo que debo ser". Ahora bien, las preferencias expresadas en la vocación no son simplemente subjetivas; para que haya preferencia (o rechazo) es menester que se apliquen a valores que trascienden el sujeto. Esta trascendencia se efectúa, por lo pronto, a través de amor — amor al prójimo y amor a Dios, como raíz de toda comunidad personal. La comunión, por otro lado, no elimina la soledad radical de la persona, la cual es esencialmente una realidad finita que se siente libre y, por tanto, fundamentalmente insatisfecha. En la experiencia de esta insatisfacción, de carácter ontológico, la persona va más allá de sí misma y trata de afirmarse en la eternidad por medio de la supervivencia de la persona entera, la cual incluye asimismo el cuerpo "como apariencia del alma".

Obras: *Envejecimiento y muerte*, 1939. — *La ética de Scheler*, 1941 [monog.]. — *Vocación y moralidad*, 1949. — *Ensayos sobre el hombre y sus problemas*, 1955. — *Existencialismo y moral*, 1957. — Además: "Soledad y comunicación", *Humanitas* [Tucumán], III (1957), 43-53. — "Dios, hombre y mundo en la filosofía de Martin Buber", *Universidad* [Santa Fe], 38 (1958) [sobretiro, 1959].

VIRTUALITER. Véase FORMALITER.

VIRTUD significa propiamente fuerza *(virtus,* ἀρετή*)*, poder, de donde poder de una cosa, eficacia. En este sentido ciertos autores llegan a decir que una cosa hace dormir por poseer una *virtus dormitiva.* Ya desde muy pronto la virtud fue entendida en el sentido del hábito o manera de ser de una cosa, hábito que se hace posible por haber previamente en ella una potencialidad o capacidad de ser de un modo determinado. Así en Aristóteles, quien señala, empero, "que no basta contentarse con decir que la virtud es hábito o modo de ser, sino que hay que de-

cir asimismo en forma específica cuál es esta manera de ser *(Eth, Nic.,* II, 6, 1106 a, 14-5). Ahora bien, definida del modo más general, la virtud es respecto a una cosa lo que completa la buena disposición de la misma, lo que la perfecciona; en otros términos, la virtud de una cosa es, propiamente hablando, su bien, pero no un bien general y supremo, sino el bien propio e intransferible. Virtud, podría decirse, es aquello que hace que cada cosa sea lo que es. Tal noción de virtud es prontamente trasladada al hombre; virtud es entonces, por lo pronto, el poder propiamente humano en cuanto se confunde con el valor, el coraje, el ánimo. La virtud es lo que caracteriza al hombre, y las definiciones de la virtud atienden en tal caso a lo que consideran el carácter específico del ser humano. Este carácter está expresado, según Aristóteles, por el justo medio; se es virtuoso cuando se permanece entre el más y el menos, en la debida proporción o en la moderación prudente: "La virtud —escribe el Estagirita— es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros y que está regulado por la razón en la forma en que lo regularía el verdadero sabio. La virtud es un medio entre dos vicios". La virtud se refiere por ello a todas las actividades humanas y no sólo a las morales. Por eso ya en Platón las virtludes cardinales son la sabiduría práctica o prudencia (φρόνησις), el valor o coraje (ἀνδρεία), la templanza (σωφρσούνη). Y Aristóteles clasifica las virtudes en prácticas y teóricas, o éticas y dianoéticas (véase ÉTICA). La clasificación (y ordenación jerárquica) de las virtudes es propugnada también por el neoplatonismo, especialmente por Plotino. Éste distingue entre las virtudes llamadas civiles (que serían, en el lenguaje aristotélico, sensiblemente parecidas a las éticas), como la templanza y la justicia, y las virtudes purificadoras o catárticas, es decir, aquellas que, guiándonos en nuestro comportamiento racional, nos permiten hacernos semejantes a los dioses *(Enn.,* III, vi, 2). Además, las virtudes pueden ser consideradas o como intelectuales o como no intelectuales: las primeras proceden del alma misma como realidad separada; las segundas, en cambio, derivan del hábito *(ibid., I,* ii). Porfirio distingue entre cuatro clases de virtudes: políticas o civiles; catárticas; orientadas hacia el *nous, y* virtudes del nous o paradigmáticas. Jámblico admite una quinta clase, aun más elevada que la de las virtudes paradigmáticas: las virtudes hieráticas. Lo usual en la Antigüedad, por lo demás, no es sólo forjar un concepto de la virtud, sino también, y muy especialmente, manifestar concretamente las virtudes y los actos necesarios para que se realicen. Este fue uno de los temas fundamentales de las diversas escuelas socráticas (y una de las preocupaciones centrales de los estoicos). La racionalidad de la virtud, su posibilidad de ser enseñada, condujeron a una continua clasificación y reclasificación de las virtudes, así como a una incesante equiparación de la virtud con el acto de seguir un determinado cauce: el que marcaba la naturaleza, el que era determinado por la facultad esforzada *(ex viro virtus,* decía Cicerón) que conducía, a su vez, a una naturaleza perfecta. La virtud era definida asimismo por los estoicos como la perfección o fin de cada cosa, pudiendo ser algo teórico o no teórico. Diógenes Laercio (VII, 90 sigs.) se refiere con detalle a las clasificaciones estoicas de las virtudes. Panecio dividía las virtudes primariamente en dos clases: teóricas y prácticas. Otros estoicos las dividían en lógicas, físicas y éticas. En la escuela de Posidonio se hablaba de cuatro virtudes fundamentales (coincidentes con las platónicas). Cleantes, Crisipo, Antipater y sus seguidores admitían más de cuatro virtudes. Apolofanes (Cfr. von Arnim, I, 90) consideraba que hay sólo una virtud: la φρόνησις o sabiduría práctica. Según Diógenes Laercio, parece haber siempre entre las virtudes dentro de la concepción estoica algunas virtudes primarias y otras secundarias o subordinadas. Las primeras son casi siempre las cuatro virtudes platónicas. A ellas hay que agregar ciertas virtudes particulares, tales como la magnanimidad, μεγαλοψυχία, la continencia, ἐγκράτεια, la paciencia, καρτερία, la presencia de ánimo, ἀγχίνοια, el buen consejo, εὐβουλία. Los pensadores cristianos desarrollaron muchas de estas ideas. Pero las definiciones formalmente semejantes de la virtud y de las virtudes que muchos de ellos dieron no deben hacer olvidar que sus contenidos son a veces distintos. Las definiciones de San Agustín lo muestran con claridad. No sólo en su definición célebre de la virtud como *ordo amoris (De civ. Dei,* XV, 22), sino también en su idea de que la virtud es una "buena cualidad de la mente mediante la cual vivimos derechamente, cualidad de la que nadie puede abusar y que Dios produce a veces en nosotros sin intervención nuestra" *(De lib, arb.,* II, 18). Aquí no es ya la naturaleza, ni la vía media ni la semejanza con un mundo inteligible lo que fundamenta la virtud, sino la posibilidad de un recto vivir con ayuda de Dios y con vistas a Dios. Mas no por ello deja de seguir siendo la virtud un *animi habitus,* un hábito del alma que sigue los cauces de la moderación y de la rectitud. La virtud es, como dirán los escolásticos, y especialmente Santo Tomás, un hábito del bien, a diferencia del hábito para el mal o vicio. La virtud es, en suma, una buena cualidad del alma, una disposición firme y sólida de la parte racional del hombre. Ello es, por lo demás, común a todas las virtudes, a las morales y a las intelectuales, a las infusas y a las adquiridas. Claro está que el vocablo 'virtud' sigue arrastrando su significado etimológico de capacidad, y que ésta puede manifestarse, a su vez, de varios modos: como una capacidad activa o pasiva, universal o particular, cognoscitiva u operativa. Pero lo que haya en ella de capacidad va siendo cada vez más sumergido o incluido en el hábito. Sin apartarse esencialmente de la definición agustiniana, Santo Tomás defendía, en efecto, de un modo explícito y formal, el carácter "habitual" (y no sólo el ser una "cualidad") de la virtud. Como género próximo se indica que la virtud es un hábito; como diferencia específica, que es un buen hábito; como sujeto, que lo es de nuestras almas; como lo que la distingue del vicio, que es algo mediante lo cual vivimos derechamente; como diferencia de otros hábitos (que, al modo de la opinión, pueden conducir tanto al bien como al mal), que nadie puede abusar de ella; y como expresiones que designan el carácter a veces infuso de la virtud, que Dios la produce a veces en nosotros

sin nuestra intervención. Suprimido este último miembro de la definición, dice Santo Tomás, el resto es común a las virtudes infusas —o virtudes sobrenaturales que sólo la gracia produce en nosotros— y a las virtudes adquiridas — o virtudes que proceden de la razón humana (Cfr. *S. theol, I-II* [a], q. LIV, a 3 y II-II[a], q. XXIII a 1). Sólo a partir de estas bases pueden efectuarse las distinciones pertinentes e incluir también dentro de las posibles clases de virtud aquellas que la Antigüedad había destacado. En efecto, junto a las virtudes activas o contemplativas, morales e intelectuales, completas e incóatas, infusas y adquiridas, puede hablarse asimismo de virtudes políticas o civiles, *de* virtudes purificadoras y de virtudes purgatorias y catárticas.

Puesto que, en último término, la concepción moderna de la virtud no se aparta esencialmente de las bases establecidas por la Antigüedad y la Edad Media y acentúa de continuo —inclusive en el caso de la *virtu* maquiavélica— el aspecto de la prudencia sagaz, de la consciente *fortitudo,* las discusiones habidas sobre tal concepto han seguido manteniéndose en tomo al carácter exclusivamente subjetivo-individual, social u objetivo de los actos virtuosos. En su significación más generalmente aceptada, la virtud sigue siendo definida como la disposición o hábito de obrar conforme a la intención moral, disposición que no se mantiene sin lucha contra los obstáculos que se oponen a tal obrar, y por eso la virtud es concebida también, uniendo ambos sentidos, como el ánimo y coraje de obrar bien o, según Kant decía, como la fortaleza moral en el cumplimiento del deber. La relación entre la virtud y la felicidad sigue siendo discutida; como ya ocurrió con las escuelas antiguas se pregunta si la virtud puede conducir a la felicidad o si es independiente en principio de ella, de si se es feliz porque se es virtuoso o si se puede ser virtuoso sin ser feliz. La solución del problema depende en gran parte del sentido que se dé a 'felicidad'. Si se define 'feliz' como 'consciente de que se practica la virtud', claro está que la virtud y la felicidad pueden identificarse; si se define 'feliz' de otro modo, puede haber o puede no haber coincidencia entre virtud y felicidad. También se sigue discutiendo si la virtud es un bien por sí misma o si es un camino para alcanzar el bien — sea éste lo que fuere. Es característico de los pensadores (no muy numerosos) que se ocupan hoy con detalle del problema de la virtud y de las virtudes el poner a contribución descripciones psicológicas, fenomenológicas y caracterológicas; así sucede, por ejemplo, con la obra de V. Jankélévitch a que nos referimos en la bibliografía.

Véase Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, 1949. — Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, 1957. — Otto Friedrich Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, 1958 (trad. esp.: *Esencia y cambios de las virtudes*, 1960).

Sobre el concepto de virtud en varios autores y corrientes: R. Simiterre, *La théorie socratique de la vertu-science selon les "Mémorables" de Xénophon*, 1938. — H. van Lieshout, *La théorie platonicienne de la vertu*, 1926. — H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, 1959 [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 6 Abh.] [se refiere también al pensamiento de Platón y Aristóteles en general]. — J. L. Gárfer, "La esencia de la felicidad y el concepto de virtud en Cicerón", *Humanidades* [Santander], LI (1958), 97-115. — O. Zockler, *Die Tugendlehre des Christentums*, 1904. — Sister Rose Emmanuella Brennan, *Intellectual Virtues according to the Philosophy of St. Thomas*, 1957. — G. Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin*, 1958.

VISCHER (FRIEDRICH THEODOR) (1807-1887) nació en Ludwgisburg. Vischer tuvo una activa vida intelectual, relacionándose con muchas personalidades de su época, interviniendo en numerosas polémicas filosóficas y literarias, y consagrándose a actividades políticas. En 1844 fue nombrado profesor en Tübinga, pero un año después tuvo que dimitir por considerársele "irreligioso" y "antipatriota". De 1855 a 1866 profesó en Zurich y de 1866 a 1877 en Tübinga.

Vischer partió del hegelianismo ortodoxo, que intentó aplicar a la ciencia de la estética. La doctrina estética de Vischer se presentó ante todo como un grandioso y completo sistema en el rígido marco del cual eran resueltos todos los problemas; el supuesto fundamental de la misma era la concepción de lo bello como una de las formas de la Idea. Sin embargo, ya en las explicaciones que Vischer daba de sus principios se anticipó su tendencia a separarse de Hegel y a sustituir la orientación metafísica por una orientación psicológica. La insistencia de Vischer en la lucha de la Idea contra el imperio del azar y su proposición de que en el reino estético el azar es organizado en formas bellas contribuyó asimismo a la evolución de su pensamiento hacia el examen de los problemas estéticos desde un punto de vista empírico-psicológico. Importantes fueron en la posterior reflexión estética de Vischer los conceptos de expresión y de lo que luego fue la doctrina de la endopatia.

Obras principales: *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 6 vols., 1847-1858, 2ª ed., ed. por R. Vischer, 1922-1923 (*Estética o ciencia de lo bello*). — *Ueber das Verhältnis von Inhalt und Form in der Kunst*, 1858 (*Sobre la relación entre contenido y forma en el arte*). — *Antwort auf Entgegnungen ästhetischer Formalisten*, 1858 (*Respuesta a réplicas de formalistas estéticos*). — *Der Krieg und die Künste*, 1872 (*La guerra y las artes*). — *Vorträge für das deutsche Volk*, ed. R. Vischer (Serie 1: *Das Schöne und die Kunst, zur Einführung in die Aesthetik*, 1898. Serie 2: *Shakespeare-Vorträge*, 6 vols., 1899-1905). (*Conferencias para el pueblo alemán. 1. Lo bello y el arte, para la introducción a la estética. 2. S.*). — Véase F. Glöckner, *F. Th. V. und das 19. Jahrh.*, 1932. — Willi Oelmüller, *F. Th. V. und das Problem der nachhegelschen Ästhetik*, 1959 [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. N. F. 8].

VISCIENCIA. Luis Abad Carretero (véase INSTANTE y ORTEGA Y GASSET [JOSÉ]) ha introducido el término Visciencia' como compuesto de *vis (*= "poder", "fuerza", etc.) y *scientia* (= "conocimiento"). "Visciencia' equivale, pues, a "fuerza y conocimiento'., es decir, "vigor para captar, para apoderarse de las situaciones vitales por medio del sentido". "De este modo la palabra 'visciencia' participaría de impulso y al propio tiempo de sentido. Es una expresión correlativa al *concepto volitivo" (Vida y sentido,* 1960, pág. 270). Según dicho autor, "no hay que confundir 'visciencia' con subconsciencia, pues ésta se opone a 'consciencia', mientras que 'visciencia'

no se opone a nada, acaso a inactual, siendo por si creadora de realidad y sentido en connivencia con fenómenos que están ligados íntimamente con el vivir 'actual' del sujeto; en cambio, la subconsciencia tiene una estrechísima relación con el pasado" (*loc. cit.*).

Luis Abad Carretero pone de relieve que la visciencia, como saber acumulado por el sujeto en el curso de su vida, constituye el fondo del que surge el sentido como elemento básico y omnipresente en todos los actos humanos. La visciencia no es un elemento simple, sino un conjunto o amalgama de elementos dispares y aun heterogéneos. Estos elementos se hallan unificados por ser los depositarios de "las funciones básicas del querer en sus relaciones con la vida" (Aparición de la *visciencia,* 1963, pág. 56). La visciencia es el foco de toda iniciativa; en términos del "yo", el "yo" de la visciencia es un "yo sentidológico" o yo activo, a diferencia del "yo cognoscente", que es pasivo y que se limita a preparar la acción. "Es el yo de la visciencia quien da sentido del acto que hacemos en relación con los demás" (op. *cit.,* pág. 81).

VITALISMO. Toda admisión de un "principio vital", de una "fuerza vital" irreductible a los procesos físico-químicos de los organismos es llamada *vitalismo.* Pero este término ha adquirido a veces un significado más amplio. En cierto modo, puede calificarse de vitalismo la concepción organológica típica de la mayor parte de las doctrinas filosóficas griegas. En tal caso 'vitalismo' designa una concepción del mundo según la cual todo ser puede ser concebido por analogía con los seres vivientes: mientras lo material se acercaría a lo espiritual en el sentido de ser considerado como algo "animado", lo espiritual se aproximaría a lo material en el sentido de ser estimado como algo "corpóreo". En algunas filosofías del Renacimiento —especialmente en la de los van Helmont o Paracelso— esta tendencia vitalista parece asimismo evidente. Tal vitalismo es, por consiguiente, un vitalismo animista. En la época contemporánea, en cambio, 'vitalismo' —o, mejor dicho, 'neovitalismo'— designa más bien una particular tendencia de la biología v de la filosofía biológica. De acuerdo con la misma, se reconoce en lo orgánico algo "entelequial", "irreductible", "dominante", de naturaleza "psicoide". Este "principio vital" posee, según algunos, la fuerza suficiente para determinar la forma y comportamiento de los organismos. Según otros, en cambio, se trata simplemente de un principio capaz de dirigir, determinar o suspender los movimientos orgánicos. El neo-vitalismo contemporáneo ha sido defendido por autores como Johannes Reinke (1849-1931), Jacob von Uexküll (1864-1944), y especialmente Hans Driesch, considerado como el adalid de la escuela neo-vitalista. Ha sido defendido también, con menos radicalismo que los autores antes mencionados, por biólogos como J. B. S. Haldane (nac. 1892), E. S. Russell (nac. 1887) y Ludwig von Bertalanffy (nac. 1901). Algunos de estos autores han rechazado ser llamados "vitalistas" y han preferido términos como "biologismo", "biología organísmica", "organicismo" para caracterizar sus doctrinas.

Los autores plenamente vitalistas rechazan toda posibilidad de "reducción" (VÉASE) de lo orgánico a lo inorgánico. No niegan que haya relaciones, a veces muy estrechas, entre lo orgánico y lo inorgánico, pero manifiestan que el primero manifiesta "principios", "modos de ser", "propiedades" distintos por su naturaleza de los últimos. Los autores "biologistas" u "organicistas" admiten que gran parte de los procesos orgánicos pueden explicarse por medio de procesos inorgánicos, pero ello sólo porque previamente se ha rechazado toda identificación de lo inorgánico con lo "mecánico". De esta última opinión par-, ticipan algunos físicos, como Schrödinger, cuyas ideas al respecto hemos reseñado en el artículo VIDA. También participa de ella P. Jordán. Según este autor, la concepción mecanicista-materialista del universo ha sido arruinada por la física actual; la biología al uso debe ser sustituida por una "biología cuántica". Los seres vivos son, según Jordán, sistemas microfísicos y no macrofísicos, y por eso no pueden regirse por el tipo de causalidad predominante en la física "clásica". Pero como los seres vivos son macroscópicos en sus dimensiones, hay que admitir la existencia de un mecanismo que incluya la "acausalidad microfísica". Según resume Octavio R. Foz Cazulla ("La física en vísperas de mitad de siglo", Arbor, Nros. 45-46 [1949], pág. 18), Jordán postula la acción amplificadora de ciertos centros biológicos que recojan los estímulos microfísicos y los traduzcan a una escala macrofísica.

Un neovitalismo que recuerda en parte el vitalismo espiritualista leibniziano ha sido propuesto por Paul Haberlin en su obra *Leben und Lebensform. Prolegomeno zu einer universalen Biologie* (1957). Häberlin proclama que lo orgánico no puede reducirse a lo inorgánico, antes bien propone que lo inorgánico debe comprenderse en función del concepto de "vida". Puede hablarse, así, a su entender, de "formas de vida" inorgánica, orgánica y humana, cada una de ellas caracterizada por una propiedad dominante: la experiencia del yo (y la intencionalidad) en la forma de vida humana; la idea de organización en los organismos biológicos; la ausencia de esta idea en las entidades inorgánicas. Haberlin parece considerar estos "grados de vida" como "grados de positividad" y, últimamente, de "realidad", desde la "ínfima realidad" de lo inorgánico hasta la máxima realidad de lo humano.

A las diversas formas de vitalismo, neovitalismo, biologismo, organicismo, etc., se han opuesto las tendencias mecanicistas, pero también otras que denuncian la falta de fundamento —sea en los hechos, sea en los conceptos— de toda concepción "vitalista". Así, Henry Margenau *(The Nature of Physical Reality* [1950], pág. 92) indica que aunque el vitalismo pueda proporcionar un conocimiento muy adecuado de los fenómenos biológicos, tiene el grave inconveniente de que "afirma la autonomía y no extensibilidad de las construcciones explicativas biológicas". Quiere decir que la construcción explicativa proporcionada por el vitalismo queda confinada a un campo muy estrecho y no se "extiende" —ni, en principio, puede "extenderse"— a otras zonas de la realidad.

En un análisis de los problemas implicados en la disputa entre partidarios de la explicación mecanicista y los que defienden la biología organísmica u organicista, Ernest Nagel ha puesto de relieve ciertos puntos, de los cuales destacamos los siguiente:

(1) Si consideramos el emergentismo (véase EMERGENTE) de los

biólogos organísmicos como una teoría aplicable a la estructura de las ciencias, observaremos que puede entenderse de dos modos: (i) indicación de las condiciones de definibilidad de términos del lenguaje de una ciencia mediante los términos del lenguaje de otra ciencia; (ii) indicación de las condiciones de derivabilidad de los enunciados de una ciencia a partir de los enunciados de otra ciencia. Aunque la biología no ha llevado a cabo ni dicha definibilidad ni dicha derivabilidad, ello no garantiza que la biología sea en principio irreductible a la físico-química.

(II) La tesis organísmica subraya que los organismos vivos están organizados jerárquicamente. Pero (i) la organización es propia asimismo de ciertas entidades llamadas inorgánicas sin por ello tener que asumir respecto a éstas tesis organísmicas, y (ii) pueden llevarse a cabo condiciones de definibilidad sin cumplirse las condiciones de derivabilidad.

(III) La tesis organísmica indica que el "todo" biológico no es "suma" de sus partes. Pero el vocablo 'suma' es ambiguo. Cuando se aclara su sentido se advierte que (i) en el comportamiento de ciertas entidades no biológicas el todo no es tampoco explicable mediante la suma de sus partes, y que (ii) aunque un todo dado pueda no ser una suma de sus partes relativamente a una teoría, puede serlo relativamente a otra teoría.

Nagel concluye que los biólogos organísmicos no logran mostrar por qué en principio hay que rechazar las explicaciones mecanicistas, pero advierte que su posición es heurísticamente valiosa en tanto que subraya que "la explicación de los procesos biológicos en términos físico-químicos no es una condición necesaria para el estudio fecundo de tales procesos".

En su protesta contra quienes calificaban unilateralmente de "vitalista" a su filosofía, olvidando que en ella se rechazaba por igual el "vitalismo" —por lo menos el entendido por tal— y el "racionalismo" —en cuanto abuso de la razón—, Ortega y Gasset proporcionó varias definiciones del término 'vitalismo' que permiten comprender la ambigüedad del citado término. En primer lugar, el vitalismo puede aplicarse a la ciencia biológica y significar "toda teoría biológica que considera a los fenómenos orgánicos irreductibles a los principios físico-químicos". Este vitalismo biológico puede ser: (a) la afirmación de un principio o fuerza vital especial (Driesch), o (b) el propósito de estudiar los fenómenos biológicos ateniéndose a sus peculiaridades y usando los métodos pertinentes a ellas ("biologismo" de Hertwig). En segundo lugar, el vitalismo puede ser aplicado a la filosofía y significar: (1) una teoría del conocimiento que concibe a éste como proceso biológico (empiriocriticismo de Avenarius, filosofía de Mach, pragmatismo); (2) una filosofía que rechaza la razón como modo superior de conocimiento y afirma la posibilidad de un conocimiento directo de la realidad última, la cual es "vivida" inmediatamente (Bergson); (3) una filosofía "que no acepta más modo de conocimiento teorético que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensante de este sistema". Esta tercera acepción del "vitalismo" filosófico sería la única que Ortega y Gasset aceptaría en el caso de que se decidiera a adoptar un término que rechaza como de dudosa capacidad para "denominar toda una tendencia filosófica".

Buetschli, *Mechanismus und Vitalismus*, 1901. — Gustav Wolff, *Mechanismus und Vitalismus*, 1902. — K. C. Schneider, *Vitalismus*, 1903. — Hans Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905. — íd., íd., *Geschichte des Vitalismus*, 1922 (Cfr. las otras obras de Driesch en la bibliografía del artículo consagrado a este filósofo). — K. Braeuning, *Mechanismus und Vitalismus in der Biologie des 19. Jahrhunderts*, 1907. — Victor Weizsäcker, "Neovitalismus", *Logos*, II (1911-1912), 113-24. — E. S. Russell, *Form and Function; a Contribution to the Theory of Animal Morphology*, 1916. — íd., íd., *The Directiveness of Organic Activities*, 1945. — S. Tietze, *Vitalismus oder Mechanismus?*, 1922. — José Ortega Gasset, "Ni vitalismo ni racionalismo", *Revista de Occidente*, VI (1924), 1-16. — L. van Bertalanffy, "Eine mnemonische Lebenstheorie als Mittelung zwischen Mechanismus und Vitalismus", en *Biologia generalis*, III (1927). — íd., íd., *Kritische Theorie der Formbildung*, 1928 [Abhandlungen zur theoretischen Biologie, 28]. — íd., íd., *Theoretische Biologie*, 1932. — íd., íd., *Das Gefüge des Lebens*, 1937. — íd., íd., *Das biologische Weltbild (I. Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft)*, 1949. — íd., íd., *Problems of Life; and Evaluation of Modern Biological Thought*, 1952. — Heinrich Maier, *Die mechanistiche Naturbetrachtung und die "vitalistische" Kausalität*, 1928. — C. E. M. Joad, *The Future of Life: a Theory of Vitalism*, 1928. — J. B. S. Haldane, *The Philosophical Basis of Biology*, 1930. — íd., íd., *The Philosophy of a Biologist*, 1936. — íd., íd., *What is Life?*, 1947. — Eugen Bleuler, *Mechanismus, Vitalismus, Mnemnismus*, 1931. — Varios autores, *Das Lebensproblem*, 1931, ed. Driesch y Woltereck. — F. Alverdes, *Leben als Sinnverwirklichung*, 1936. — L. R. Wheeler, *Vitalism: Its History and Validity*, 1939. — Ernest Nagel, "Mechanistic Explanation and Organismic Biology", *Philosophy and Phenomenological Research*, XI (1950-1951), 327-38, reel. en el libro del autor: *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961. — G. Cusimano Caleca, *Vitalismo e Spiritualismo*, 1956.

VITORIA (FRANCISCO DE) [Francisco de Arcaya y Compludo] (*ca.* 1492-1546), nac. según algunos en Vitoria y según otros en Burgos. Después de estudiar en Burgos y de ingresar en la Orden de los Predicadores, Vitoria se trasladó a París, en cuya Universidad continuó sus estudios. En 1526 obtuvo la cátedra de *prima* de teología en Salamanca. Francisco de Vitoria se distinguió por sus conferencias *(relectiones)* de teología y de Derecho; en lo que toca al último, es considerado como uno de los fundadores —si no el fundador— del Derecho internacional. Sus conferencias teológicas abarcaron, por lo demás, no sólo temas teológicos, sino muchos otros de interés filosófico —o, mejor dicho, teológico-filosófico—, por cuanto no había en la mente de Vitoria separación estricta entre ambas disciplinas. Especialmente importantes son los análisis llevados a cabo por Vitoria acerca de los problemas que suscita el confrontamiento de la tesis de la omnipotencia de Dios con la opinión de que las cosas poseen ciertas esencias naturales e invariables. La solución dada por Vitoria a la cuestión está dentro del espíritu del tomismo, pero

se manifiesta en el teólogo español especial preocupación por las cuestiones de "derecho" inclusive en problemas en principio no jurídicos. Tal preocupación se revela más ampliamente en sus conferencias propiamente jurídicas sobre el poder civil, eclesiástico, papal y conciliar, sobre el matrimonio y en particular sobre la licitud o ilicitud de las guerras y sobre el tratamiento a los indios — principal fundamento de la celebridad del autor. Vitoria establece cuáles son los derechos de los españoles en Indias y cuáles son los derechos de los indios en sus propios territorios. Ello obliga a un estudio paralelo acerca de las causas que pueden justificar las guerras. Característico del pensamiento de Vitoria al respecto es una constante moderación y una incesante preocupación por convencer a los gobernantes de que solamente son permisibles las acciones fundadas en ley — una ley que debe conciliar lo divino y lo natural y no debe jamás anegarse en la mera arbitrariedad.

Las *Relectiones theologicae* fueron impresas en Lyon en 1557 y, después de haber sido cuidadosamente corregidas, en Salamanca, el año 1565 [3ª ed., Ingolstadt, 1580, basada en las dos anteriores; última ed. antigua, Madrid, 1765]. Títulos de las *Relectiones*: *De potestate civili* (dadas en 1528), *De homicidio* (en 1530), *De potestate Ecclesiae* (en 1532), *De potestate papae et concilii* (en 1534), *De augmento et diminutione charitatis* (en 1535), *De eo quod tenetur homo cum primum veniet ad usum rationis* (en 1535), *De simonia* (en 1536), *De temperantia* (en 1537 y 1538), *De matrimonio* (en 1539), *De indiis et de jure belli* (en 1539), *De arte magica* (en 1540). — Edición crítica: *Relecciones teológicas. Edición crítica, con facsímil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción*, por el P. Luis G. Alonso Getino, Madrid, 3 vols., I, 1933; II, 1934; III, 1936 [Biblioteca de tomistas españoles, 9-11]. — Edición crítica de las *Reelecciones* por Teófilo Urdanoz, O. P., con trad. esp. e int., 1960 [Biblioteca de Autores Cristianos, 198]. — Publicación de las lecciones de F. de Vitoria consistentes en comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás por V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 5 vols., 1932-1935 [Biblioteca de teólogos españoles, 2-6]. — Selección de textos de filosofía jurídica por A. Truyol Serra: *Los principios de Derecho público* en F. *de Vitoria*, 1946. — Véase A. Barcia Trelles, F. *de Vitoria, fundador del Derecho internacional moderno,* 1928. — L. G. Alonso Getino, *El Maestro Fray F. de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia,* 2a ed., 1930. — V. Beltrán de Heredia, F. *de Vitoria,* 1939. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1941, págs. 43-89. — R. C. González, F. *de Vitoria. Estudio bibliográfico,* 1946. — Stephen Reidy, O. P., *Civil Authority according to Francis de Vitoria,* 1959 [monografía].

VIVENCIA se llama en la psicología actual al hecho de experimentar, de vivir algo, a diferencia de la aprehensión, del tomar posesión de algo que está fuera de la conciencia. En la vivencia no hay aprehensión propiamente dicha, porque lo aprehendido y lo vivido son una y la misma cosa, y por eso las vivencias son consideradas habitualmente como experiencias afectivas. Sólo mediante el análisis puede una vivencia ser desprendida de lo experimentado en ella, en tanto que la aprehensión se presenta desde el primer momento como un movimiento de la conciencia hacia algo heterogéneo, tanto si ello está constituido por un objeto sensible como por uno inteligible. Si se admite la intencionalidad de la vivencia habrá que distinguirla, cuando menos, de la intencionalidad de la aprehensión.

El término español 'vivencia' fue propuesto por Ortega y Gasset en 1913 (O. *C.*, I, 257 nota) como traducción del vocablo alemán *Erlebnis*. El primero que investigó con amplitud la naturaleza y formas de las *Erlebnisse* o vivencias fue Dilthey. La vivencia es para este autor algo revelado en "el complexo anímico dado en la experiencia interna"; es un modo de existir la realidad *para* un cierto sujeto. La vivencia no es, pues, algo dado; somos nosotros quienes penetramos en el interior de ella, quienes la poseemos de una manera tan inmediata que hasta podemos decir que ella y nosotros somos la misma cosa *(Ges. Schriften, V,* 237-240. También G. S., VI, 97, 99 y, sobre todo, VI, 314. Véase asimismo *Das Erlebnis und die Dichtung* [1907], 1924, 300 y sigs.). Por eso la vivencia es una realidad que no puede ser definida simplemente por medio de un *Innewerden.* "La vivencia —escribe Dilthey— es un ser cualitativo: una realidad que no puede ser definida por la captación interior, sino que alcanza también a lo que no se posee indiscriminadamente ... La vivencia de algo exterior o de un mundo exterior se halla ante mí en una forma análoga a aquello que no es captado y que sólo puede ser inferido" (G. S., VII, 230).

En la fenomenología, definida precisamente por Husserl como una descripción de las esencias que se presentan en las vivencias puras, o, mejor dicho, como una ideología descriptiva de las vivencias puras, el flujo de lo vivido o corriente pura de lo vivido es anterior a la esfera psicológica, anterior a lo físico y a lo psíquico, que se encuentra dentro del flujo vivencial. Las vivencias, entendidas como "unidades de vivencia y de sentido", deben ser descritas y comprendidas, pero no explicadas mediante procesos-analíticos o sintéticos, pues son verdaderamente unidades y no sólo agregados de elementos simples. La vivencia es efectivamente "vivida", esto es, experimentada como una unidad dentro de la cual se insertan los elementos que el análisis descompone, pero la vida psíquica no está constituida únicamente por vivencias sucesivas, sino que éstas y los elementos simples, junto con las aprehensiones, se entrecruzan continuamente. Por otro lado, las vivencias se "descomponen", por así decirlo, en vivencias particulares y subordinadas, que pueden interrumpirse en el curso temporal sin dejar de pertenecer a una misma vivencia más amplia y fundamental. Así, por ejemplo, puede darse inclusive una vivencia que se repite a lo largo de toda una vidai y a la cual se incorporan múltiples elementos, agrandándola y enriqueciéndola, junto con otras vivencias que penetran en la anterior, pero que pertenecen a unidades distintas. Por vivencias en el más amplio sentido del vocablo, dice Husserl, entendemos "todo lo que encontramos en el flujo de lo vivido y, por lo tanto, no sólo las vivencias intencionales, las cogitaciones actuales y potenciales, tomadas en su entera concreción, sino también las que se presentan como momentos reales en este flujo y sus partes concretas" *(Ideen,* § 36).

Además de los textos de Dilthey

y Husserl citados, véase: Arthur Liebert, *Das Problem der Geltung*, 1914 (especialmente págs. 24-95).—H. Ruin, *Erlebnis und Wissen*, 1921. — Von Mutius, *Gedanke und Erlebnis*, 1922. — M. von der Groeben, *Konstruktive Psychologie und Erlebnis. Studien zur Logik der diltheyschen Kritik an der erklärenden Psychologie*, 1934. — Ernest Mally, *Erlebnis und Wirklichkeit. Einleitung zur Philosophie der natürlichen Weltauffassung*, 1935. — W. Erxleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von W. Diltheys Grundlegung der Geistewissenschaften*, 1937. — Véase también la bibliografía del artículo COMPRENSIÓN.

VIVES (JUAN LUIS) (1492-1540) nac. en Valencia, pasó gran parte de su vida fuera de España, en Inglaterra, en Francia y en los Países Bajos. Ya en un comienzo se manifestó radicalmente contrario a la sofística en que había degenerado en algunos casos la dialéctica. Tal sofística, que Vives encontró sobre todo en algunos lógicos españoles que profesaban en París —en Luis Núñez Coronel, en Gaspar Lax, en Fernando de Encinas—, no era para él más que la inadmisible confusión de la lógica con la metafísica. Para evitarla precisa establecer una separación entre la metafísica como saber de lo verdaderamente real, y la lógica como saber de lo formal, pues de lo formal no puede derivarse, por lo pronto, ninguna de las realidades tradicionales admitidas. El llamado antiaristotelismo de Vives no tenía otro fundamento que esta necesidad de reforma de las artes, la cual se aplicaba asimismo y muy especialmente al estudio de la Naturaleza; en realidad, Vives combatía no la fidelidad al pensamiento de Aristóteles, a quien seguía particularmente en las cuestiones metafísicas, sino el abuso de Aristóteles, el recurrir al filósofo para el apoyo de cualesquiera afirmaciones. Por eso oponía al aristotelismo habitual en su tiempo el aristotelismo verdadero, el del propio Aristóteles, que se dedicó a la observación y al experimento apoyados por la razón. Según Vives, lo que debe hacerse ante todo para evitar los errores a que conduce el predominio de la dialéctica y el abandono de la observación directa de la naturaleza es una crítica del saber, esto es, una crítica del alcance y límites de todas las disciplinas, que establezca su legitimidad y el campo de su aplicación. Influido además por el platonismo y el estoicismo, especialmente en la ética, se manifestaba así también en Vives el típico eclecticismo que correspondía a una cierta parte del pensamiento español, y, por otra, a la actitud renacentista. La exigencia de observación directa o inmediata se manifiesta, sobre todo, en la obra de Vives sobre el alma; sin negar la decisiva importancia de un tratamiento metafísico del alma, proponía la investigación de sus propiedades, de sus manifestaciones y reacciones, como base de un saber real de los procesos anímicos, que atendiera no solamente a las partes superiores espirituales, sino también a su necesaria vinculación al cuerpo. La filosofía de Vives es así, como ha señalado Menéndez y Pelayo, una filosofía crítica, pero también una filosofía ecléctica: antiaristotelismo en la dialéctica, aristotelismo en la metafísica, estoicismo y platonismo en la ética, naturalismo en la física, experimentalismo y racionalismo en la ciencia del alma, todo ello presidido por la más sincera creencia cristiana, se unen en un conjunto donde la armonía de la "actitud vital" predomina de continuo sobre la coherencia formal.

Obras principales: *Sapiens* (1512). — *Christi triumphus* (1514). — *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* (1518). — *Liber in Pseudo Dialecticos* (1519). — *Satellitium animi* (1524). — *De disciplinis, libri XX*, 1531 (comprendiendo, en su primera parte, los siete libros *De causis corruptarum artium*; en la segunda, los cinco libros *De tradendis disciplinis*, y siendo usual incluir en la tercera parte, en las antiguas ediciones, cierto número de escritos varios: *De prima philosophia, De censura veri, De instrumento probabilitatis*, etc.). — A las citadas obras hay que agregar: *De anima et vita* (*ca*. 1538); *De veritate fidei christianae; Introductio ad sapientiam* (1528); *De concordia et discordia in humano genere; De ratione dicendi* (1533); *Exercitatio linguae latinae* (1539); *De institutione feminae christianae* (1524). — Hay trads. esps. de varias obras: *Diálogos, Introducción a la sabiduría, Tratado del alma, Tratado del socorro de los pobres, Instrucción de la mujer cristiana, Concordia y discordia*, etc. Traducción completa al español de toda la obra de Vives por Lorenzo Riber: *Obras completas* (Madrid, 2 vols., 1947-1948). — Ediciones de obras: Basilea, 1545, 1560; Brujas, 1553; Leyden, 1555; Valencia, 1782-1790 (con la *Vita Vivis* de Gregorio Mayáns); Madrid, 1948 y sigs.; reimp., 1953. — Véase F. A. Lange, artículo VIVES en la *Enzyklopädie des gesamten Erziehung- und Unterrichtswesens*, ed. K. A. Schmid, t. IX, 776-851 (trad. esp. rev. por Menéndez y Pelayo, 1894, reimp., 1944). — B. Pade, *Die Affektenlehre des Johannes Ludwig Vives*, 1894 (Dis.). — G. Hoppe, *Die Psychologie des J. L. Vives*, 1902. — A. Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 3 vols., 1903.—Th. Kater, *J. L. Vives und seine Stellung zu Aristoteles*, 1908. — F. Watson, "J. L. Vives. A Scholar of the Renaissance", en *Trans. Royal Society Lit.* N. S. (1921) (en esp.: *Luis Vives, el gran valenciano*, 1922). — J. Parmentier, *Vives*, 1923. — W. A. Daly, *The Educational Psychology of J. L. Vives*, 1924. — Mariano Puigdollers Oliver, *La filosofía española de Luis Vives*, 1940. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española (Siglo XVI)*; vol. I, 1941, págs. 33-208. — Gregorio Marañón, *Luis Vives (Un español fuera de España)*, 1942. — Juan B. Gomis, *Criterio social de Luis Vives*, 1946. — F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de J. L. Vives*, 1949. — Bernardo G. Monsegú, C. P., *Filosofía del humanismo de J. L. Vives*, 1961.

VOCACIÓN. En el artículo Conciencia moral (VÉASE) hemos indicado que Heidegger ha analizado tal conciencia por medio de la noción de vocación *(Ruf)*. En el análisis de esta noción el citado filósofo hace uso del sentido etimológico de *Ruf;* se trata, en efecto, a su entender, de un *llamado,* resultado del llamar *(rufen)* en el curso del cual la Existencia (v.) se dirige la "palabra" a sí misma. Igual o análogo sentido se halla patente en el término de origen latino ´vocación'. La vocación es el resultado de una *vox,* y ésta es la acción y el efecto de un *vocare* o llamar. Prescindiremos aquí de la explicación de otros términos utilizados por Heidegger y agrupados en tomo a la noción de *Ruf* o vocación —por ejemplo, *Anruf, Aufruf, Rückruf,* para traducir los cuales José Gaos ha tomado como eje el verbo 'vocar', dando por resultado 'invocación' para *Anruf,* 'avocación' para *Aufruf,* 're-

trovocación' para *Rückruf.* Lo único que nos interesa ahora es destacar que la noción heideggeriana de vocación es fundamental en la filosofía expresada en *Ser y Tiempo,* por cuanto la vocación es identificada con el llamado del Cuidado. Y como éste es el ser de la Existencia, la vocación del cuidado o Existencia puede ser considerada como la vocación o llamado de la Existencia.

El problema que plantea el concepto heideggeriano de vocación es el de la función que ésta desempeña en el acto de la decisión existencial. Es plausible suponer que se trata de un llamado a la Existencia perdida entre las cosas con el fin de que vuelva sobre sí misma. Pero lo que tal Existencia encuentra en sí misma al seguir la invocación de la vocación es asunto muy debatido. Dos posibilidades se ofrecen: una es la nada (v.) en la cual la Existencia está suspendida; otra es la plenitud de ser de esta misma Existencia. Las dos posibilidades no son siempre incompatibles, especialmente cuando se supone que "el puro ser y la pura nada son lo mismo". Sin embargo, parece indudable que hay una cierta *orientación* hacia una u otra posibilidad, correspondiendo a una distinta interpretación de la idea de Existencia (por lo menos en tanto que existencia humana). Para comprobarlo, podemos comparar la concepción antes bosquejada de Heidegger con la que ha ofrecido Ortega sobre la vocación. Ortega presenta, en efecto, a la vida humana como un vivir con sus circunstancias, las cuales pueden impedir o pueden contribuir a que la vida se realice a sí misma, es decir, sea fiel al "yo insobornable". Este "yo" es justamente la vocación, la cual es estrictamente individual e intransferible. Por eso Ortega analiza la vida humana no en términos de "carácter", sino en términos de vocación o de destino personal. Esto imprime a las acciones humanas un sello que las hace siempre decisivas y, por lo tanto, impide que puedan ser consideradas como meramente simbólicas. La vocación es, así, el fondo de la vida humana y puede ser identificada con el *quehacer* estrictamente personal de la misma. Al ser fieles a la vocación somos, según Ortega, fieles a nuestra propia vida, y por eso la vocación designa la mismidad y autenticidad de cada ser humano. Por el mismo motivo la vocación, el llamado o el destino equivalen al designio o programa vital en el curso del cual la vida llega a ser lo que "auténticamente es".

VOLKELT (JOHANNES) (1848-1930) nació en Lipnik (Galizia). Estudió en Viena, Jena y Leipzig y se "habilitó" en Jena en 1879. Fue "profesor extraordinario" en Jena (1879-1883), profesor titular en Basilea (1883-1889), en Würzburgo (1889-1894) y en Leipzig (desde 1894).

Volkelt se orientó al principio en la filosofía hegeliana, pero el estudio de Kant le condujo luego a lo que llama un "transubjetivismo subjetivista", como orientación metafísica fundada en un riguroso análisis gnoseológico. Este análisis, desarrollado a lo largo de líneas criticistas, ocupó desde entonces su interés filosófico. El examen de la relación entre la experiencia y el pensamiento, y sobre todo sus trabajo acerca de la certidumbre, pertenecen a este período. La solución del problema parecía consistir al principio en admitir todas las consecuencias de un inmanentismo radical. Pero este inmanentismo y positivismo de la conciencia individual conducían a tales dificultades y, en particular, a un tal nihilismo en la cuestión de la certidumbre del conocimiento, que Volkelt se vio obligado a introducir la noción de lo "transubjetivo mínimo" y, sobre todo, a admitir un dualismo en el pensamiento en la medida en que sus enunciados pretenden ser válidos. Ahora bien, esta validez no es la simple validez lógica. Menos puede serlo si se tiene presente, según Volkelt, que la misma validez lógica requiere para ser entendida un fundamento de certidumbre que solamente pueden dar los supuestos desde los cuales es pensada. De ahí la ampliación de las ideas de Volkelt, primero a cuestiones psicológicas, luego a problemas estéticos y, finalmente, a un análisis fenomenológico y metafísico de la conciencia y de su constitución trascendental, análisis que incluyó, finalmente, un examen del problema del tiempo y otro de la cuestión de la individualidad. El examen de las estructuras de la certidumbre y de las estructuras de su validez —incluyendo la llamada certidumbre intuitiva o supralógica— desembocó, así, en una construcción metafísica, en la cual el problema del tiempo y del principio de individuación representaban los principales cimientos. Volkelt llegó a sostener que "la realidad es la autorrealización del valor absoluto", el cual tiene que ser comprendido como algo afín al amor o, mejor dicho, análogo al amor. Esto era ya anticipado por la afirmación de que, al lado de las evidencias o certidumbres subjetivas inmediatas, hay la certidumbre de una verdad transsubjetiva constituida por los "yoes" ajenos y por el "mundo externo". Esta realidad, que es objeto a la vez de evidencia y de creencia, constituye también el conjunto de las objetividades que dan forma y sentido al mundo. La gnoseología contiene, pues, una "metafísica necesaria". Pues la metafísica no es en este caso un "sueño deseado", sino que es el fundamento último de la forma constitutiva de lo real y de la objetividad.

Obras principales: *Pantheismus und Individualismus im System Spinozas* 1871 (Dis.). — *Das Unbewusste und der Pessimismus*, 1873 (*Lo Inconsciente y el pesimismo*). — *Die Traumphantasie*, 1875 (*La fantasía del sueño*). — *I. Kants Erkenntnistheorie in ihren Grundprinzipien analysiert*, 1879 (*La teoría del conocimiento de I. Kant analizada en sus principios fundamentales*). — *Erfahrung und Denken, kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1886 (*Experiencia y pensamiento, fundamentación crítica de la teoría del conocimiento*). — *Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1892 (*Conferencias para la introducción a la filosofía actual*). — *Aesthetische Zeitfragen*, 1895 (*Cuestiones estéticas de la época*). — *Aesthetik des Tragischen*, 1897, 2ª ed., 1906; 3ª ed., 1917 (*Estética de lo trágico*). — *A. Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, 1900. — *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*, 1906 (*Las fuentes de la certidumbre humana*). — *System der Aesthetik*, 3 vols (I, 1905; II, 1910; III, 1914), 2ª ed., 1925-1927. — *Zwischen Dichtung und Philosophie. Gesammelte Aufsätze*, 1909 (*Entre la poesía y la filosofía. Ensayos reunidos*). — *Kunst und Volkserziehung*, 1912 (*Arte y educación popular*). — *Gewissheit und Wahrheit, Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlage der Erkenntnistheorie*, 1918 (*Certidumbre y verdad. Investigación de las cuestiones relativas a la validez*

como fundamento de la teoría del conocimiento). — *Die Gefühlsgewissheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, 1922 *(La certidumbre afectiva. Investigación gnoseológica)*. — *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, 1925 *(Fenomenología y metafísica del tiempo)*. — *Das Problem der Individualität*, 1928. — Autoexposición en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I, 1921, y en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, I, 1931. — G. Cesca, *Il transsoggetivismo del Volkelt*, 1887. — O. Hallesby, *Johannes Volkelts Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik*, 1909. — W. Wirth, *Grundfragen der Aesthetik im Anschluss an die Theorie J. Volkelts*, 1926.

VOLTAIRE (FRANÇOIS MARIE AROUET LE JEUNE, llamado en anagrama) (1694-1778), nació en Paris, estudió en el colegio de jesuitas Louis le Grand, fue encarcelado en la Bastilla en 1717 a causa de una sátira contra el Regente. Desde 1726 a 1729 permaneció exilado en Inglaterra, en donde conoció las doctrinas de Locke y Newton, que influyeron decisivamente en su pensamiento. En el curso de su larga y agitada vida, durante la cual se mezclaron las censuras, condenaciones y polémicas con los más elevados honores en la Corte y las mayores alabanzas y homenajes de pleitesía a su talento, residió algún tiempo en Berlín, como huésped de Federico II, y en Ginebra. Relacionado con las figuras más representativas de la ciencia, la filosofía, la literatura y la política europeas, su existencia y su obra son características de las tendencias de la Ilustración (v.) francesa y del enciclopedismo (v. ENCICLOPEDIA). Pero la vida y el pensamiento de Voltaire ofrecen, acaso más que cualesquiera de su tiempo, dos caras: por un lado, hay confianza optimista, lucha contra el mal y contra el oscurantismo, contra el prejuicio y la inútil frondosidad de la historia. Por el otro, hay desesperación ante la estupidez humana y, al lado de ello, efectiva comprensión histórica de esta estupidez. Las diferencias entre Voltaire y Rousseau no logran borrar el hecho de una más fundamental coincidencia: mientras gran parte de los iluministas bogan en una nave optimista y dentro de un materialismo más o menos disimulado, Voltaire y Rousseau rechazan todo superficial materialismo y quieren efectivamente creencias que sean ideas claras. Ahora bien, en tanto que Rousseau suponía que, siendo natural, el hombre era naturalmente bueno, Voltaire advertía que la estupidez humana solamente podía curarse con la ilustración y el saber, esto es, con la supresión del prejuicio, con la adscripción de fuerza a la ilustración o, lo que es lo mismo, con la adquisición por la fuerza y el despotismo de un carácter ilustrado. La lectura de la historia "en filósofo" no significa, en última instancia, sino la necesidad de buscar tras la historia aquellos escasos momentos en que se ha producido la unión de la debilidad del espíritu con la fortaleza del déspota. Momentos escasos, porque la historia en conjunto no parece ser sino la manifestación del mal que hay en la tierra. El continuo combate de Voltaire contra todo fácil optimismo y en particular contra la teodicea (v.) de Leibniz, es el combate de un hombre que quiere reconocer la existencia del mal (v.), porque advierte que la razón no solamente es impotente para explicarlo mas también para suprimirlo. De ahí que Voltaire no sea tampoco un racionalista al uso y de ahí, tras lo que lo separa de Rousseau, lo que con él lo une. El singular maniqueísmo de Voltaire no es, empero, el maniqueísmo de quien concibe al hombre como espectador desinteresado en una cósmica lucha de los buenos contra los malos; lo que caracteriza a Voltaire es el llamado continuo a la "sana razón humana" para que intervenga en la querella y apoye a los primeros en su propósito de aniquilación de los últimos. Dentro de este marco debe comprenderse la contribución de Voltaire a la comprensión de una historia que aparentemente despreciaba, porque quería podarla de la fábula y de la leyenda no obstante aprovecharse de toda fábula y de toda leyenda para poder efectivamente escribirla, es decir, comprenderla. Mas la lucha del bien contra el mal no es simplemente la lucha del saber contra la ignorancia, de la prudencia contra el fanatismo. Llega un momento, en efecto, en que saber y prudencia no son suficientes para aniquilar lo que se muestra cada vez con mayor vigor en la historia humana y por ello la realidad parece escindirse en dos grandes sectores, en cada uno de los cuales puede haber prudencia y fanatismo, saber e ignorancia. Lo que hace falta ya entonces no es tanto el saber como el empleo de este saber, no es tanto la ignorancia como el hecho de conocerla y utilizarla. Y por eso en el secreto fondo de Voltaire alienta la visión de una lucha universal —de la que se siente principal representante— entre el fanatismo de la verdad y el fanatismo de la mentira, entre la razón reveladora de luz y la razón justificadora de tinieblas, entre la naturaleza auténtica y la naturaleza oscura, entre el bien eminente y el mal.

No obstante la claridad y acuidad con que Voltaire expresa su pensamiento filosófico, es más difícil presentar un resumen de éste que de otros pensamientos más complicados y completos. Ello obedece, por un lado, a que no hay en Voltaire —ni el autor tiene la pretensión de poseerlo— un sistema filosófico y, por otro lado, a que con gran frecuencia sus ideas se reducen a "actitudes". Ello no significa, empero, que Voltaire no haya contribuido de un modo efectivo al trabajo filosófico de la época. Esto acontece cuando menos en un respecto: en la filosofía de la historia. Además de elaborar las nociones antes aludidas y más o menos difusas entre los pensadores de la Ilustración —progreso, despotismo ilustrado, etc.— Voltaire propuso con su idea del "espíritu de las naciones" un instrumento de comprensión histórica que alcanzó gran fortuna en períodos posteriores y que de un modo o de otro encontramos en el pensamiento historiográfico y filosófico-histórico romántico. El intento de reducción de la complejidad de los fenómenos históricos a la invariante de un espíritu en torno al cual se organizan los más diversos hechos puede, pues, considerarse como la más importante contribución filosófica de nuestro autor.

Obras filosóficas principales: *Lettres sur les Anglais* (Londres, 1728; París, 1784). — *Éléments de la philosophie de Newton* (Amsterdam, 1738; París, 1741). — *La métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz*, 1740. — *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756. — *Traité de la tolérance*, 1763. — *Dictionnaire philosophique*, 1764. — *Le philoso-*

phe ignorant, 1767. — *Réponse au système de la nature*, 1772. — Desarrolló temas filosóficos en estilo polémico en sus novelas (*Zadig*, 1748; *Micromégas*, 1752; *Candide*, 1759; *L'Ingénu*, 1767, etc.) y en algunas poesías (*Sept discours sur l'homme*, 1738). Sobresalió asimismo en el teatro (*Oedipe*, 1718; *Brutus*, 1730; *Mérope*, 1743, etc.) y en la historia (*Histoire de Charles XII*, 1731; *Le siècle de Louis XIV*, 1751; *Histoire de la Russie sous Pierre le Grand*, 1763, etc.).

Ediciones de obras completas: Kehl (Paris), 70 vols., 1784-1789; Beuchot (Paris), 72 vols., 1834-1840; Moland (Paris), 52 vols., 1883-1885. — Correspondencia: *Correspondance générale*, ed. Th. Besterman, 1953 y sigs.

Entre ediciones críticas de varias obras, citamos: *Lettres philosophiques*, ed. G. Lanson, 1909-1918. — *Candide*, ed. A. Morize, 1913, y René Pomeau, 1959. — *Micromégas*, ed. I. O. Wade, 1946.

Bibliografía: G. Bengesco, *V. Bibliographie de ses oeuvres*, 4 vols., 1882-1892 y obras de Desnoiresterres, Torrey, Wade, *cit. infra*.

Hay un Institut Voltaire, cerca de Ginebra, dirigido por Théodore Besterman. Publican *Correspondance* y la revista *Studies on V. and the Eighteenth Century*.

Sobre V. véase: E. Bersot, *La philosophie de V.*, 1848. — L. J. Bungener, *V. et son temps*, 2 vols., 1850. — G. Desnoiresterres, *V. et la société de son temps*, 8 vols., 1867-1876. — D. F. Strauss, *V. Sechs Vorträge*, 1870. — E. Saigey, *La physique de V.*, 1873. — Henri Beaune, *V. au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits*, 1873. — K. Schirmacher, *V. Eine Biographie*, 1898. — G. Merten, *Das Problem der Willensfreiheit bei V. im Zusammengang seiner Philosophie historisch-genetisch betrachtet*, 1901 (Dis.). — J. Hahn, *Voltaires Stellung zur Frage der menschlichen Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu Locke und Collins*, 1905 (Dis.). — Gustave Lanson, *V.*, 1906. — G. Pellissier, *V., philosophe*, 1908. — G. Brandes, *V. in seinem Verhältnis zu Friedrich der Grossen und J. J. Rousseau*, 1909. — P. Sakmann, *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt*, 1910. — E. Poudroie, *V. und seine Zeit*, 1910. — N. L. Torrey, *V. and the French Deists*, 1930. — Id., íd., *The Spirit of V.*, 1938. — Ira O. Wade, *Studies on V.*, 1947. — W. Girnus, *V.*, 1947. — André Cresson, *V. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1948. — C. Rowe, *V. and the State*, 1955. — René Pomeau, *La religion de V.*, 1956. — W. S. Ljublinskij, *Voltaire-Studien* (trad. del ruso), 1961 [Deutsche Akademie der Wiss. Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung, 14]. — John N. Pappas, *V. and d'Alembert*, 1962.

VOLUNTAD se entiende principalmente en tres sentidos: (1) Psicológicamente como un conjunto de fenómenos psíquicos o también como una "facultad" cuyo carácter principal se halla en la tendencia. (2) Éticamente, como una actitud o disposición moral para querer algo. (3) Metafísicamente, como una entidad a la que se atribuye absoluta subsistencia y se convierte por ello en substrato de todos los fenómenos. Estas tres significaciones de la voluntad caracterizan las diferentes acepciones del voluntarismo, pero junto con la distinción, necesaria en toda investigación filosófica, debe reconocerse que en casi todas las doctrinas voluntaristas se proclama el dominio de la voluntad en las tres esferas y se pasa insensiblemente de la psicología a la metafísica o, cuando menos, a la ética. Psicológicamente, 'voluntad' no es tampoco voz unívoca y ha sido definida de muchas maneras, unas veces intentando considerarla como algo irreductible y otras procurando reducirla a otros fenómenos psíquicos. En el primer caso se ha estimado que la voluntad es una forma de actividad que tiene que ser simplemente experimentada. En el segundo caso, se ha intentado explicarla por su equiparación con el deseo puro y simple, con el juicio producido por una representación que, a su vez, es causa de un sentimiento, o identificarla con el esfuerzo y la actividad. Muy corriente ha sido en el pasado confundir la voluntad con ciertos tipos de sentimiento a los cuales se califica de activos en oposición a los sentimientos pasivos. Sin embargo, el resultado de todas las investigaciones parece conducir al reconocimiento del carácter originario de la voluntad, sin que ello signifique que la voluntad haya de considerarse como algo inefable, pues es susceptible, cuando menos, de una descripción. Esta descripción permite no sólo averiguar la naturaleza de la voluntad, sino también sus grados y formas, así como los actos psíquicos que se hallan íntimamente vinculados con ella. Al examinar la voluntad descriptivamente y desde un punto de vista psicológico, se advierte que puede concurrir en todos los actos volitivos una mayor o menor conciencia, una mayor o menor intensidad o, si se quiere también, una mayor o menor profundidad. De acuerdo con ella, la voluntad es concebida, *por lo pronto*, como impulso, es decir, como aquella tendencia sin finalidad previamente establecida o comprendida. La vinculación de los impulsos con la vida orgánica hace de ellos la parte menos psíquica de los fenómenos volitivos, pero no pueden eliminarse en ninguna fenomenología de la voluntad que pretenda ser completa. Junto con los impulsos se encuentran los instintos, que son como impulsos que han experimentado un proceso de mecanización o que se originan directamente de la vida psicofísica sin haber pasado por el plano de la conciencia. Cuando al impulso se agrega la conciencia del fin aparece la tendencia o la inclinación, que puede tener diversos grados según el conocimiento de la finalidad. Por último, la plena conciencia aparece en lo que se llama voluntad propiamente dicha, esto es, en aquel fenómeno en el cual tiene lugar una previa representación o, mejor dicho, la aprehensión de un pensamiento, a la cual sigue una acción de acuerdo con el fin propuesto. En el fenómeno volitivo concurren, por lo tanto, numerosos fenómenos psíquicos de varios tipos. Entre ellos se ha destacado siempre el elemento intelectual. Por eso se ha intentado con frecuencia entender las diferentes teorías psicológicas acerca de la voluntad de acuerdo con el predominio mayor o menor del citado elemento, desde quienes lo hacen depender de la conciencia plena de lo representado y del juicio de la conveniencia o inconveniencia de atender al fin que la representación propone, hasta quienes reducen a un mínimo esos elementos. Por lo general, se considera que en todo fenómeno de la voluntad hay una previa representación o, mejor dicho, un conocimiento, una finalidad, una decisión, una resolución y una acción (el proceso aprehensión-valoración-deliberación-resolución y ejecución). Entrelazados con estos elementos se hallan los llamados motivos de la voluntad, que son concebidos a veces como lo que hace que la voluntad se

ponga en marcha y que en ocasiones son considerados como el mero incentivo del momento de la resolución o de la acción.

La historia del concepto de voluntad se desarrolla al hilo de la discusión en torno al predominio de la voluntad sobre el conjunto de los fenómenos psíquicos y en torno a su relación con el intelecto. La relación entre voluntad y deseo fue ya tratada a fondo dentro de la filosofía antigua, especialmente en Platón y Aristóteles. El primero advertía ya que mientras el deseo, ὄρεξις pertenece al orden de lo sensible, la voluntad, βούλημα, pertenece, en cambio, al orden del intelecto. En cuanto a Aristóteles, señalaba explícitamente que si bien deseo y voluntad son, por igual, motores, la voluntad es de índole racional. Desde entonces la racionalidad de la voluntad no fue casi nunca desmentida. Ahora bien, ello no significaba que dejara de acentuarse el carácter motor de los actos volitivos y aun el hecho de que, como precisó San Agustín, la voluntad fuese capaz de intervenir en todas las funciones anímicas. Con lo cual la voluntad pudo convertirse en una especie de motor o movimiento de potencias y, por lo tanto, en un principio que podía inclusive aplicarse a todas las especies de apetitos, los naturales tanto como los racionales. Así, del mismo modo que del concepto de voluntad sustentado puede derivarse la forma admitida de voluntarismo (VÉASE), éste determina a su vez la noción correspondiente de voluntad. En el caso de Avicebrón, esto es evidente. Pero no lo es menos en el caso de Santo Tomás y de Duns Escoto. Santo Tomás precisa, en primer lugar, que la voluntad no está sometida en ninguno de sus actos a la necesidad (y ello hasta el punto de que voluntad y libre albedrío no son dos potencias distintas, sino una sola potencia). En segundo lugar, la voluntad no quiere *necesariamente* todo lo que quiere. En tercer lugar, aunque parece que, siendo el Bien objeto formal de la voluntad, ésta habrá de ser la más elevada de las potencias, el objeto del intelecto es más noble que el de la voluntad, por lo que el intelecto será la potencia más elevada. En cuarto término, el intelecto mueve a la voluntad, pero como fin. Finalmente, no puede establecerse una distinción entre la voluntad irascible y la concupiscible, por cuanto se trata de un apetito superior (Cfr. *S. theol, I,* q. LXXXII). La tesis de la voluntad como *appetitus intellectualis,* así como el principio según el cual *nihil volitum quin praecognitum,* dominan, pues, el citado concepto de la voluntad y el intelectualismo dentro del cual se mueve dicha interpretación del acto volitivo. Lo cual no significa, ciertamente, que la voluntad esté en su mismo actuar enteramente subordinada al intelecto; en verdad, si el intelecto mueve a la voluntad en cuanto a la especificación, la voluntad mueve al intelecto en cuanto al acto de su ejercicio. Para Duns Escoto, en cambio, la voluntad es un verdadero motor, es decir, impulsa y dirige el movimiento en todo el reino de las facultades. Y cuando esta voluntad es divina, puede considerarse como la primera causa del ser, a diferencia de la causa parcial que define el intelecto. El concepto de Dios, tal como fue desarrollado por Duns Escoto, por Occam y por Descartes subraya, por lo demás, hasta lo máximo este carácter director y no sólo motor de la voluntad. La determinación del intelecto por la voluntad, el primado de esta última parecen, pues, cumplirse, según Duns Escoto, en todas las esferas del ente. Es usual llamar a esta última posición voluntárista y a la de Santo Tomás intelectualista. Hay que advertir, sin embargo, que estas calificaciones deben ser tomadas casi siempre *cum grano salis.* Pues si consideramos la posición de Santo Tomás resulta claro que no se suprime la voluntad en aras del intelecto; ambos son motores que actúan de distinto modo: la inteligencia mueve a la voluntad por medio de los objetos, y la voluntad se mueve a sí misma en razón del fin propuesto.

El problema de la relación entre voluntad e inteligencia no ha sido solamente una cuestión teológica o psicológica; ha sido también, y a veces de un modo muy eminente, una cuestión ética. Esta cuestión se ha presentado con toda claridad desde tiempos muy remotos, pero se ha acentuado desde el instante en que se ha preguntado de qué modo está fundado el Bien en Dios. También aquí se contrapusieron las opiniones de Santo Tomás y Duns Escoto. Pues aunque ambos mantenían que el fundamento del Bien se halla en Dios, resultaba que mientras para Santo Tomás Dios quiere según lo que es bueno, no existiendo incompatibilidad entre la volición de la bondad y la idea de la bondad, para Duns Escoto no puede admitirse lo que él considera excesiva "reducción" de las "prerrogativas" que corresponden a un ente infinito y omnipotente. En otros términos, y para expresarlo en las conocidas (y simplificadas) fórmulas, mientras para Santo Tomás Dios quiere lo bueno, para Duns Escoto lo bueno es bueno porque Dios lo quiere. La omnipotencia de Dios hace, según Duns Escoto, que no haya para el Ser Supremo ningún obstáculo a su voluntad infinita, ni siquiera el "obstáculo" de la idea, que no es más que causa ocasional para la voluntad humana y que no puede representar ninguna limitación para la divina, pues ésta es, por así decirlo, el absoluto ser que se mueve y decide absolutamente por sí mismo. Es, pues, el problema mismo de Dios (VÉASE) el que hace destacar hasta lo máximo todas las implicaciones del problema de la voluntad y del voluntarismo. Cuando Secretan ha definido a Dios como aquel ser que puede decir: "Yo soy lo que quiero ser" ha precisado, en efecto, con toda nitidez el problema del ser último de la voluntad. Por lo demás, éste ha sido uno de los temas capitales de la época moderna, por lo menos en la medida en que algunos de los representantes capitales de su filosofía —como Descartes, Kant o Fichte— han sostenido, explícita o implícitamente, un voluntarismo. En la filosofía cartesiana, este voluntarismo es, como ha dicho Zubiri, un voluntarismo paradójico: el voluntarismo de la razón. En efecto, no sólo hay en Descartes la afirmación de la absoluta arbitrariedad divina o, mejor dicho, la afirmación del carácter arbitrario de la creación, sino que el primado de la voluntad que ello supone funciona asimismo con pleno vigor dentro de la lógica. Pues la voluntad es la facultad de asentir o negar el juicio, con lo cual adquiere un carácter infinito en contraposición con la esencial finitud del intelecto. Con ello se suprimían lo que podrían llamarse "zo-

nas intermediarias" entre Dios y la creación. Tal idea de la voluntad, y el consiguiente "primado de la voluntad", fueron rechazados por algunos autores, entre ellos principalmente Leibniz. Este autor no fue, ciertamente, "voluntarista". Si bien en su filosofía la idea de *conatus* es sobremanera importante, considera (ya en un escrito de 1667 sobre "un nuevo método para aprender y enseñar la jurisprudencia") la voluntad como un *conatus* "que se origina en el pensamiento o que tiende hacia algo reconocido por el pensamiento como bueno". En sus *Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum*, de 1962 (Parte I, ad art. 31, 35 [Gerhardt, IV, 361]), Leibniz indica, contra Descartes, que "no admite que los errores dependan más de la voluntad que del intelecto. Dar crédito a lo que es verdadero o a lo que es falso —siendo lo primero conocer, y lo segundo errar— no es sino la conciencia o memoria de ciertas percepciones o razones, y, por tanto, no depende de la voluntad excepto en cuanto podamos ser llevados, por algún esquema oblicuo, al punto en que nos parece ver lo que deseamos ver, aun cuando seamos efectivamente ignorantes de ello". En suma: "sólo queremos lo que aparece al intelecto".

Pero en otros filósofos modernos menos "intelectualistas" que Leibniz la voluntad siguió ocupando un puesto central — fuera entendida como una facultad, como una potencia o como un esfuerzo. Y ello no sólo cuando se entendió la voluntad en un sentido metafísico, sino también cuando se entendió primariamente dentro de la esfera moral. Así sucede en Kant, con su idea del valor absoluto de ciertos actos de voluntad. Cuando la voluntad, opina Kant, es autónoma y no heterónoma, es decir, cuando da origen a la ley (v.) y no es una subordinación a las prescripciones dependientes de fines ajenos a ella, se llama buena voluntad (v.) y posee un valor absoluto, con independencia de los resultados de su acción. Y así puede decir Kant que "ni en el mundo ni fuera del mundo cabe pensar nada que pueda ser considerado como bueno sin restricción, excepto una buena voluntad".

No repetiremos aquí las tesis centrales descritas en el artículo VOLUNTARISMO. Señalemos sólo que el carácter metafísico de la voluntad se acentúa sobre todo en Fichte, quien reduce el ser al deber ser, y en Maine de Biran, quien, alterando el principio cartesiano, sostiene el *volo ergo sum,* fundamentando así —bien que con una base preponderantemente psicológica— ese realismo volitivo de orden gnoseológico que ha sido defendido también por Dilthey, Peirce, Frischeisen-Köhler y Max Scheler. La voluntad desempeña asimismo un papel fundamental en las doctrinas de Schopenhauer y Nietzsche. Para Schopenhaeur la Voluntad representa —o, mejor dicho, es— el fondo último de lo real. La Voluntad no se halla limitada por las categorías del espacio, del tiempo y de la causalidad, las cuales se aplican al mundo de los fenómenos. La Voluntad no es un objeto del entendimiento. Aunque esta Voluntad es accesible, o representable, mediante la experiencia que tiene el hombre de su propia actividad volitiva, no es la mera transposición, o proyección, de ésta a aquélla. La Voluntad no es una causa; es un principio absoluto que se objetiva produciendo las Ideas. El mundo metafísico puede ser, pues, entendido como una serie de objetivaciones de la Voluntad — la cual se objetiva máximamente en el hombre. Para Nietzsche, la voluntad es primariamente "voluntad de poder" (voluntad de dominio"), y constituye la base de la nueva tabla de valores en la cual alcanza la vida el rango supremo. Apoyándose en Maine de Biran y en Royer-Collard, defendió asimismo Galluppi una filosofía explícita de la subsistencia de la voluntad. Esta subsistencia vuelve a aparecer en diversos autores, ya sea como un fondo último de las potencias, ya sea como algo sin lo cual ninguna potencia puede moverse y, en cierto modo, existir. Así ocurre con Wundt (VÉASE). Así sucede también, por motivos distintos y con muy distintos supuestos, en Lachelier o en William James. En el primero de éstos, la voluntad llega a ser "el principio y el fondo oculto de cuanto existe". Pero este ser último y radical de la voluntad aparece sólo en uno de los estadios de ascenso hacia la originalidad de la conciencia. La voluntad no es una voluntad en sí, sino una voluntad concreta. Por eso un cierto primado de la voluntad no es incompatible con un cierto primado de la idea siempre que esta última sea entendida como objeto más bien que como sujeto del pensamiento. En cuanto al segundo de los pensadores citados, William James, utiliza el carácter motriz de la voluntad sobre todo en la relación entre ella y la creencia dentro de la unidad de la voluntad de creer. Ésta es, según James, el hecho de admitir creencias en las cuales la razón, pudiendo aclarar, no puede decidir, y que se determinan por las consecuencias —prácticas y teóricas— de la propia creencia. En la voluntad de creer, lo mismo que en la voluntad de idear, adquiere, pues, la voluntad un primado sobre la inteligencia.

Concepto de la voluntad principalmente en sentido psicológico: F. Paulhan, *La volonté,* **1903. — J. Payot,** *L'éducation de la volonté,* **1894** (trad. esp.: *La educación de la voluntad,* 2ª ed., rev., 1947). — G. E. Schneider, *Der menschliche Wille*, 1882. — Th. Ribot, *Les maladies de la volonté,* 1883 (hay trad. esp.). — R. Hamerling, *Atomistik des Willens,* 1891. — G. Tarantino, *Saggio sulla volontà,* 1897. — Türckheim, *Zur Psychologie des Willens,* 1900. — A. Pfänder, *Phänomenologie des Willens,* 1900 (trad. esp.: *Fenomenología de la voluntad,* 1931). — Juan Zaragüeta, *Teoría psicogenética de la voluntad,* 1914. — J. Bessmer, *Das menschliche Wollen,* 1915. — E. Rohracher, *Theorie des Willens auf experimenteller Grundlage,* 1931. — N. Ach, *Analyse des Willens,* 1935. — Paul Foulquié, *La volonté,* 1949 (trad. esp.: *La voluntad,* 1956). — W. Keller, *Psychologie und Philosophie des Wollens,* 1954. — Luis Beirnaert, S. J., G. Marcel, J. Ladrière, *et al., Qu'est ce que vouloir?*, 1958, ed. Luis Beirnaert. — Filosofías de la voluntad: P. Galluppi, *Filosofia della volontà,* 1841. — C. Peters, *Willenswelt und Weltwille,* 1883.—E. Myr, *Der Weltwille,* 1908. — Dietrich Heinrich Kerler, *Weltwille und Wertwille,* 1925. — M. F. Sciacca, *Teoria e pratica della volontà,* 1928. — Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté,* 2 vols., 1950-1960 [para detalles, véase bibliografía de RICOEUR (PAUL)]. — A. Darbon, *Philosophie de la volonté,* 1951, ed. R. Lacroze. — Aldo Testa, *Il primato della Volontà,* 1954. — Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will,* 1963.—La voluntad pura como fundamento de la ética: Hermann Schwarz, *Psychologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik,* 1900. — Hermann

Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 1904. — Lógica de la voluntad: Paul Lapie, *Logique de la volonté*, 1903. — Ernst Mally, *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens*, 1926. — Voluntad y bien: G. Amendola, *La volontà e il bene*. — Voluntad y temperamento: N. Ach, *Ueber den Willensakt und das Temperament*, 1910. — Voluntad y conciencia: P. Frutiger, *Volonté et conscience*, 1920. — Voluntad, pensamiento, inteligencia y sentimiento: N. Ach, *Die Willensfreiheit und das Denken*, 1905. — Theodor Lipps, *Vom Fühlen, Denken, Wollen*, 1902, 3ª ed., 1926. — R. Neumann, *Intelligenz und Wille*, 1908. — J. Payot, *Le travail intellectuel et la volonté*, 1919 (trad. esp.: *El trabajo intelectual y la voluntad*, 2ª ed., rev., 1947). — Autonomía de la voluntad: Pedro Cocamora y Valls, *El dogma de la autonomía de la voluntad*, 1949. — La voluntad en diferentes épocas, corrientes y autores: A. Alexander, *Theory of the Will in the History of Philosophy*, 1898. — Alfred Kastil, *Zur Lehre von der Willensfreiheit in der nikomakischen Ethik*, 1901.—Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphisik*, 1932 (en 1931 se publicaron separadamente, como tesis de habilitación del autor, los tres primeros capítulos de la Parte III de la citada obra, con el título: *Die Entwicklung des abendländischen Willensbegriffs von Plotin bis Augustin*). — Carolina Willemina Zeeman, *De Plaats van de Will in de Philosophie van Plotinus*, s/f. (1946). — W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, 1886. — E. Lehmeyer, *Die Lehre vom Willen bei Ansem von Canterbury*, 1914. — A. Grünfeld *Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, 1909 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VII, 6]. — C. Michalski, "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", *Studia Philosophica*, II (Lemberg, 1936), 233-365. — Antonio San Cristóbal-Sebastián, C. M. F., *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300 (Estudio histórico-doctrinal)*, 1958 [Santo Tomás, Enrique de Gante, Ricardo de Mediavilla *et. al.*]. — Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, 1962 [Salzburger Studien zur Philosophie, 1]. — H. Kayserling, *Die Willenstheorie bei John Locke und David Hume*, 1910 (Dis.). — G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, 1958. — G. M. Bugarsky, *Die Natur und der Determinismus des Willens bei Leibniz*, 1897 (Dis.). — E. Tegner, *Moderne Willenstheorien*, I, 1924. — Para el problema de la libertad de la voluntad, véase la bibliografía del artículo LIBERTAD.

VOLUNTARISMO. Como señalan Eucken y Eisler, el término Voluntarismo" fue empleado primeramente por Tônnies en su estudio "Studie zur Entwicklungsgeschichte Spinozas" *(Vierteljahrshchrift für wissenschaftliche Philosophie,* VII [1883], 158-83, 334-64), adoptado por Friedrich Paulsen y difundido sobre todo por Wundt, quien más de una vez calificó de este modo su propia filosofía. La tesis misma, en cambio, es muy antigua y remonta a las discusiones en torno a la relación entre la razón práctica y la razón teórica, entre el νοῦς πρακτικός y el νοῦς θεωρητικός, cuyo predominio daría por resultado una doctrina intelectualista. Una historia del voluntarismo debe seguir, pues, la misma vía que una historia del concepto de razón práctica y especialmente que una historia del concepto de voluntad (VÉASE). Como esta última, por lo demás, el voluntarismo puede entenderse en tres sentidos. Psicológicamente, como el primado de la voluntad sobre todas las demás facultades psíquicas. Éticamente, como el reconocimiento del carácter absoluto o predominante de la voluntad en la determinación de la ley moral, así como del primado de la razón práctica sobre la teórica. Metafísicamente, como la conversión de la Voluntad en un absoluto, en una cosa en sí. El carácter preponderantemente "pasivista" de la filosofía griega hace difícil rastrear en ella actitudes explícitamente voluntaristas y hace más fácil considerar la mayor parte de sus posiciones desde el punto de vista intelectualista. En cambio, dentro del cristianismo se acentúan diversas formas de voluntarismo, aunque ciertamente en un sentido distinto del que ha tenido el término moderna y sobre todo contemporáneamente. En un cierto sentido, podría considerarse el agustinismo desde un ángulo voluntarista, siempre que la importancia concedida dentro de él a la voluntad no suprima ni la unidad radical del alma ni tampoco, y con mayor razón, el trascender de ésta hacia su fuente. Con mayor justificación puede hablarse de un voluntarismo en la doctrina de Avicebrón, el cual hace de la voluntad el principio o la "fuente" de la vida. Esta Voluntad parece ser a veces el propio Dios, y a veces una hipóstasis, la primera, de Dios; en todo caso, es una fuente que engendra y regula los seres y que produce las formas, las cuales penetran todos los entes incluyendo los espirituales, así como la materia, de la cual sólo Dios está desprovisto. Esta Voluntad introduce en la procesión del mundo lo que en el intelectualismo neoplatónico había quedado excluido: la acción querida por el propio Dios, la explicación diríamos "causal" y no sólo "formal" del mundo. Se habla también de voluntarismo para caracterizar la doctrina de Duns Ecoto — usualmente en contraposición con el "intelectualismo" que algunos autores estiman como característico de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Esta caracterización del escotismo es adecuada siempre que no se simplifique en demasía — como no debe tampoco simplificarse en demasía el llamado "intelectualismo" tomista. En efecto, es cierto que para Duns Escoto la voluntad divina es idéntica a la naturaleza divina, pero ello no quiere decir que Dios no sea *intelligens* además de ser *volens.* Es cierto asimismo que para Duns Escoto la voluntad es una perfección absoluta y que hay entre la voluntad divina y la inteligencia divina una cierta *distinctio ex parte rei secundum quid* (véase DISTINCIÓN). Pero el intelecto divino es también una perfección absoluta. Lo que, de todos modos, resulta verdad es que hay en Duns Escoto un cierto "voluntarismo" —en la esfera humana no menos que en la divina— por cuanto estima con frecuencia que la voluntad es una causa total de su propio acto, y por cuanto esta voluntad —cuando menos en el plano humano— tiene como razón formal la libertad. El voluntarismo transpare-ce asimismo, y con mayor fuerza, en un autor como Jacob Böhme, el cual escribe en el "primer punto" de sus *Sex Puncta Theosophica* que "vemos y sentimos que todo vivir es esencialista *[essentialisch],* y hallamos también que consiste en la voluntad, pues la voluntad es la actividad de las esencias *[das Treiben der Essentien]".* En casi todos los casos mencionados hasta aquí el voluntarismo tiene

un sentido más o menos explícitamente metafísico. En cambio, el sentido moral del voluntarismo predomina en Kant. Según algunos comentaristas (por ejemplo, Richard Kroner), la doctrina kantiana entera, incluyendo su teoría del conocimiento, puede resumirse bajo el nombre de "voluntarismo ético", a diferencia, por ejemplo del voluntarismo de Schopenhaeur (Cfr. *infra),* que puede ser resumido bajo el nombre de "voluntarismo metafísico". Un sentido moral traducible al metafísico impera en Fichte, para quien la voluntad es algo así como "la raíz del Yo". Hasta aquí, sin embargo, el voluntarismo no necesita ser irracionalista. En cambio, un voluntarismo metafísico y, además, irracionalista aparece en el pensamiento de Schopenhaeur. En la filosofía de este autor no solamente aparece la Voluntad, frente al carácter fenoménico del intelecto, como una "cosa en sí", sino que, además, tal "cosa en sí" es enteramente irracional. Un predominio del voluntarismo psicológico se halla, en cambio, en filósofos como Maine de Biran, pero es obvio que pasan bien pronto al plano metafísico, por no decir que éste es el único que permite entender plenamente un pensamiento orientado hacia el examen de la sensación del esfuerzo y de la resistencia (v.) al esfuerzo. Algo análogo puede decirse de la filosofía de Paulen y de Wundt, así como de la de Ward o Bain; en ellos se inicia el voluntarismo como una actitud psicológica que, como tal, tiene raíces empíricas, pero el plano metafísico no sólo no está excluido, sino que, al final, aparece como el plano realmente fundamentante. Al manifestarse lo psicológico como ontológicamente primario o, si se quiere, como lo único que posee un rasgo creador y sintético, Wundt va inclinándose cada vez más a lo que llama un monismo voluntarista, en el cual el querer, que forja su propia representación, y no la representación misma, es la realidad directamente "dada". La distinción entre lo psicológico y lo metafísico en el voluntarismo queda de este modo, en Wundt y en los demás pensadores citados, prácticamente desdibujada. Ahora bien, la oposición hoy día ya clásica entre voluntarismo e intelectualismo no significa (cuando se tienen en cuenta los tres citados planos en que puede desenvolverse el primero), que no pueda admitirse en uno de los sentidos y rechazarse, en otros. Varios psicólogos voluntaristas modernos admiten, por ejemplo, el primado de la voluntad en el plano anímico, pero rechazan concebir la voluntad como la realidad. Los voluntaristas plenamente meta-físicos, como Schopenhauer, admiten la Voluntad como un absoluto y aun como elemento predominante de la vida psíquica, pero niegan su primado en el reconocimiento de los valores éticos. Los voluntaristas éticos pueden negar al mismo tiempo el voluntarismo psicológico y el metafísico. Lo cual no significa que la teoría voluntarista no acarree una cierta tendencia a extender por así decirlo el ámbito de la voluntad; esto ya ocurre en el escotismo cuando entiende la citada posición como algo que expresa la dependencia en que se halla el intelecto respecto a la voluntad, como algo que determina la ley moral y como lo que constituye la esencia de Dios en cuanto ser que no puede verse limitado por nada más que por su propia voluntad infinita. Véase la bibliografía del artículo VOLUNTAD, especialmente la parte que se refiere a la concepción de la voluntad en diversos autores y corrientes; además: Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus,* Duns *Scotus und Descartes,* 1888 (Dis.). — R. Knauer, *Der Voluntarismus,* 1907.

VUILLEMIN (JULES) nació (1920) en Pierrefontaine-lès-Varans, y fue profesor en Clermont-Ferrand. Desde 1962 es profesor en el "Collège de France", donde sucedió en la cátedra a M. Merleau-Ponty. Vuillemin se ha destacado por sus estudios de filosofía de la ciencia moderna y por el examen de los supuestos y métodos de la física y matemática modernas. En sus trabajos sobre los problemas de la muerte y del trabajo ha aprovechado elementos del pensamiento "existencial" para incorporarlos a un tratamiento científico de los correspondientes temas. Las orientaciones principales del pensamiento de Vuillemin pueden rastrearse en la reseña que hemos dado de sus ideas en el artículo TRABAJO.

Obras: *Essai sur la signification de la mort,* 1948. — *L'Être et le Travail,* 1949. — *L'héritage kantien et la révolution copemicienne,* 1954. — *Physique et métaphysique kantiennes,* 1955. — *La philosophie de l'algèbre. Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'algèbre moderne,* 2 vols., 1962.

W

W. Véase X.

WADHAM (GRUPO DE). Véase COMTE (AUGUSTE).

WAELHENS (ALPHONSE DE) nac. (1911) en Amberes (Bélgica), es profesor en el "Instituto Superior de Filosofía", de la Universidad católica de Lovaina. De Waelhens ha contribuido al conocimiento de la fenomenología, de Heidegger, de Merleau-Ponty; además de su análisis y crítica de dicha tendencia y de los mencionados autores, se le deben estudios sobre temas de carácter fenomenológico y fenomenológico-existencial tales como el cuerpo, el mundo, "el otro", la temporalidad, la trascendencia, el ser, etc. Entre sus contribuciones originales destacan las consagradas a examinar lo que puede llamarse "la experiencia filosófica", á diferencia de otro tipo de experiencias. Según De Waelhens, hay una experiencia no filosófica que la filosofía es capaz de transformar en experiencia filosófica, pero ello es posible solamente porque la experiencia no filosófica está penetrada previamente de filosofía. Esta transformación tiene lugar mediante un proceso que puede llamarse "dialéctico" —del que Hegel y Marx han descubierto algunos rasgos muy fundamentales—; al final del proceso, lo que De Waelhens llama "la no-filosofía" queda "informada" por la filosofía. Así, pues, hay una "experiencia filosófica", pero no dada directamente a la filosofía, sino, por decirlo así, "hecha" y "constituida" por el pensamiento filosófico en su transformación de las demás experiencias y, por tanto, de la "no filosofía".

Obras: *La philosophie de Martin Heidegger*, 1942, 4a ed., 1955 (trad. esp.: *La filosofía de M. H.*, 1945). — *Moderne Wijsbegeerte*. I. *XVI en XVII eeuw*, 1946 *(La filosofía moderna*. I. *Los siglos XVI y XVII)*. — *Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, 1951. — *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, 1953. — *Phénoménologie et verité*, 1953. — *Existence et signification*, 1958.—*La philosophie et les expériences naturelles*, 1961 [Phaenomenologica, 9]. — Hay asimismo, en esp. un brève libro de A. De W. sobre Heidegger en la colección "Filósofos" (N° 2), que dirigía Vicente Fatone, 1956, y el prefacio a la trad. esp. de *La estructura del comportamiento* (1957), titulado, como su libro antes mencionado: "Una filosofía de la ambigüedad".

WAGNER DE REYNA (ALBERTO) nació (1915) en Lima (Perú) y estudió en Berlín (von Nicolai Hartman y Eduard Spranger) y en Friburgo (con Heidegger). Wagner de Reyna se ha distinguido por sus esfuerzos de destacar lo que hay en el existencialismo de interés para el pensamiento católico. Después de haber sido uno de los primeros en dar a conocer la filosofía de Heidegger en Hispano-América, Wagner de Reyna ha trabajado en diversos temas de carácter "existencial" (la muerte, el "cuidado" (etc.).

Obras: *La ontología fundamental de Heidegger*, 1939. — *La filosofía en Iberoamérica*, 1949. — *La teoría de la verdad en Aristóteles*, 1952. — *Hacia más allá de los linderos (Ensayos)*, 1959 [Universidad Nacional de Tucumán. Cuadernos de *Humanitas*, 2].

WAHL (JEAN) nac. (1888) en Marsella. Estudió en la "École Normale Supérieure" de París y en la Soborna, siguiendo también cursos de Bergson en el "Collège de France". Wahl ha sido durante muchos años profesor en la Sorbona y ha dado cursos como profesor visitante en varios países, incluyendo una más larga estancia de 4 años en Estados Unidos. Wahl ha tomado como base ciertos grupos de pensamiento filosóficos —Hegel, Kierkegaard, el neo-realismo, el existencialismo, etc.— con el propósito de hacer problemáticas y, con ello, más vivas las posiciones presentadas. Los contrastes entre lo mediato y lo inmediato, el ser y la nada, lo irracional y lo inteligible, lo inmanente y lo trascendente, entre otros, son subrayados por Wahl en el marco de una dialéctica realista por medio de la cual se hace patente que si bien el filósofo fracasa en su intención de llegar hasta la realidad, se trata de un fracaso necesario. De hecho, se trata en la mayor parte de los casos de una dialéctica del filósofo más bien que del propio pensamiento filosófico. De ahí que la filosofía no pueda ser para Wahl una ciencia, por lo menos si entendemos ésta como un conjunto de problemas que poseen ciertos métodos y que son susceptibles de recibir ciertas soluciones. La filosofía es más bien un arte: el arte de poner en cuestión la realidad y el sujeto mismo que se pregunta por ella. La filosofía como actitud perpetuamente interrogante se plantea preguntas sobre las cuales es necesario, a su vez, preguntar incesantemente. Por este motivo la dialéctica de Wahl no es un método que oscile entre términos opuestos y menos todavía que busque una síntesis entre ellos; "la dialéctica", ha escrito Wahl en una frase que resume toda su actitud, "no será plenamente dialéctica a menos que ella misma sea dialectizada, es decir, a menos que la dialéctica, que coloca a cada cosa en el lugar que le corresponde, ocupe su propio lugar: un lugar intermedio entre dos términos no dialécticos".

Obras principales: *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920. — *Le rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 1920, 2a ed., 1953. — *Étude sur le "Parmenide" de Platon*, 1926, 2a ed.. 1951 (trad. esp.: *Ensayo sobre el "Parménides" de Platón'*, 1930). — *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1930, 2a ed., 1951. — *Vers le concret*, 1932. — *Études kierkegaardiennes*, 1938, 2a ed., 1949. — *Existence humaine et transcendance*, 1944. — *Poèmes*, 1945. — *Tableau de la philosophie française*, 1946, nueva ed., 1962. — *The*

Philosopher's Way, 1948 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* 1950). — *Poésie, pensée, perception,* 1948. — *Petite histoire de l'"existentialisme",* 1947 (trad. esp.: *Breve historia del existencialismo,* 1950). — *La pensée de l'existence,* 1951. — *Traité de métaphysique,* 1952 (trad. esp.: *Tratado de metafísica,* 1960). — *Les philosophies de l'existence,* 1954 (trad. esp.: *Las filosofías de la existencia,* 1956). — *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'Introduction dans la Métaphysique par Heidegger,* 1956. — Además, numerosos cursos ("Cours de Sorbonne") fotolitografiados; mencionamos: *Husserl,* 2 vols., 1959; L'ouvrage posthume de Husserl: *La Krisis,* 1959; *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin,* 1959; *La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888,* 1960. WA'IDIES. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

WAHLE (RICHARD) (1857-1935) nac. en Viena, profesor desde 1894 en Czemowitz y desde 1914 en Viena, defendió el positivismo, sensacionismo y empiriocriticismo de Mach y Avenarius, especialmente su negación de la distinción entre lo físico y lo psíquico, lo objetivo y lo subjetivo, y su intento de someter la realidad a una consideración puramente descriptiva y analítica, desprovista de todo prejuicio respecto a la naturaleza de lo dado. Tal como se presenta, lo dado es para Wahle únicamente un complexo de acontecimientos que sólo una descomposición posterior presenta como subjetivos u objetivos, pero que, en último término, son factores primarios últimos. Pues no sólo resulta injustificada la suposición de que hay substancias, sino que inclusive parece problemático resolver lo dado en series de funciones y de actos. Por eso la concepción última de Wahle es más radical que la de Mach y Avenarius y consiste fundamentalmente en hacer de la sensación, unida a un definido proceso nervioso, lo único real de que puede hablarse con sentido y ser sometido a una descripción.

Obras principales: *Gehirn und Bewusstsein,* 1884 *(Cerebro y conciencia).* — *Die Verteidigung der Willensfreiheit,* 1887 *(Defensa de la libertad de la voluntad).* — Das *Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermachtnisse an die Théologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspada'gogik,* 1894 *(El todo de la filosofía y su finalidad. Sus legados a ¡a teología, fisiología, estética y pedagogía del Estado).* — *Geschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung der Philosophie,* 1895 *(Ojeada histórica sobre la evolución de la filosofía).* — *Ueber den Mechanismus des geistigen Lebens,* 1906 *(Sobre el mecanismo de la vida espiritual).* — *Die Tragikomodie der Weisheit,* 1915 *(La tragicomedia de la sabiduría).* — *Entstehung der Charaktere,* 1928 *(Los orígenes de los caracteres).* — *Grundlagen einer neuen Psychiatrie; ein Lesebuch für* Laten, *Studenten und Forscher,* 1931 *(Fundamentos de una nueva psiquiatría; manual para legos, estudiantes e investigadores).*

Sophus Hochfeld, *Die Philosophie Wahles und Johannes Rehmkes Grundwissenschaft,* 1926. — Friedrich Flinker, *Die Zerstorung des Ich. Eine kritische Darstellung der Lehre R. Wahles,* 1927.

WAISMANN (FRIEDRICH) (1896-1959) nació en Viena. Ayudante de Moritz Schlick (VÉASE) en la Universidad de Viena (1929-1936), se trasladó a Inglaterra, siendo "Lecturer" en Cambridge (1937-1939) y "University Reader" en Oxford (1939-1959).

Originariamente uno de los miembros del Circulo de Viena (v.), Waismann siguió luego, en parte por influencia, en parte por propio desarrollo, las orientaciones del que se ha llamado "último Wittgenstein". Ante todo, manifestó una fuerte tendencia convencionalista que le llevó a considerar que la matemática está "fundada" en convenciones — lo que quiere decir que no está fundada en nada, sino en previos usos verbales. Las propias "entidades matemáticas", como los números, son concebibles, bien que no estrictamente definibles, como familias de conceptos. En oposición al fenomenismo, Waismann puso de relieve que los términos usados para nombrar un haz de datos sensibles carecen de contornos definidos, por lo que la verificación (VÉASE) en términos fenomenistas es en principio imposible. Waismann llama "carácter abierto" al rasgo básico de todo término que se trata de verificar empíricamente. Por este motivo, Waismann rechaza que ningún enunciado empírico sea nunca completamente verificable.

Aunque practicó lo que se ha llamado "análisis del lenguaje corriente", Waismann se opuso a todo intento o de clasificar definitivamente los usos lingüísticos o a toda pretensión de eliminar demasiado fácilmente las "cuestiones filosóficas". El lenguaje es, para Waismann, el punto de partida filosófico, pero la filosofía no tiene por qué confiar ciegamente en el lenguaje. La filosofía es fundamentalmente una actitud "interrogante"; no hay problemas filosóficos que puedan solucionarse con mayor o menor dificultad, sino sólo cuestiones (preguntas) filosóficas cuya "solución" consiste en poner en claro lo que se pregunta. Pero la actitud filosófica no consiste simplemente para Waismann en despejar las nieblas. Justamente por haber llevado a extremos el convencionalismo lingüístico, por una parte, y el "problematicismo" filosófico, por el otro, Waismann pudo decir que la filosofía es fundamentalmente una "visión". "Lo esencial a la filosofía es el irrumpir en una visión *más profunda"* — la cual, por lo demás, no puede ser demostrada. La filosofía se distingue de la lógica, porque ésta nos "constriñe", en tanto que aquella "nos libera", haciéndonos pasar de una visión a otra visión.

Escritos principales: "Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs", *Erkenntnis,* I (1930-1931), 228-48 ("Análisis lógico del concepto de probabilidad"). — "Über den Begriff der Identitat", *ibid.,* VI (1936), 56-64 ("Sobre el concepto de identidad"). — *Einführung in das mathematische Denken,* 1936 *(Introducción al pensamiento matemático).* — "Ist die Logik eine deduktive Theorie?", *Erkenntnis,* VII (1937-1938), 274-81 ("¿Es la lógica una teoría deductiva?"). — "The Relevance of Psychology to Logic", *Proceedings of the Aristotelian Society.* Suppl. Vol. XVII (1938), 54-68, reimp. en H. Feigl y W. Sellars, eds. *Readings in Philosophical Analysis,* 1949. _ "Verifiability", *ibid.,* XIX (1945), 119-50, reimp. en A. Flew, ed., *Logic and Language.* First series, 1952. — "Are There Alternative Logics?", *Proceedings Arist. Soc.* N. S. XLVI (1945-1946), 77-104. — "The Many-Level Structure of Language", *Synthèse* I (1946). — "Analytic-Synthetic", I-VI, *Analysis,* 10 (1949-1950), 25-40; 11 (1950-1951), 25-48, 49-113, 115-24; 13 (1952-1953), 1-14, 73-89). — "Language Strata", en A. Flew, ed., *Logic and Language.* Second Series, 1953. — "How I see Philosophy", en H. D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy.* Third Series, 1956, reimp. en A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism,* 1959, págs. 345-80.

Véase Stuart Hampshire, F. *W. 1896-1959,* 1961 [Dawes Hicks British Academy Lecture, 1960].

WALLACE (WILLIAM) (1844-1897) nació en Cupar (Fife). "Fellow" de Merton Collège, en Oxford, sucedió a Green (v.) en su cátedra de filosofía moral en Oxford. Wallace se distinguió por sus trabajos de interpretación de Hegel, del cual tradujo partes de la *Enciclopedia.* Según Wallace la "filosofía trascendental" es la única que puede llevar a la comprensión del fundamento de toda experiencia. En efecto, todas las experiencias radican en una experiencia básica trascendental cuyos dos caracteres fundamentales son el ser absoluta y el ser incondicionada, de modo que todas las demás experiencias, que son relativas y condicionadas, dependen de la experiencia básica. Wallace trabajó asimismo en cuestiones éticas y teológicas dentro del marco de su "filosofía trascendental".

Obras: *The Logic of Hegel,* 1874, 2a ed., 2 vols., 1892-1893. — *Epicureanism,* 1880. — *The Life of Schopenhauer,* 1890. — *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics,* 1898 [postuma, con introducción de Edward Caird].

Véase Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianísm,* 1927, págs. 166-87.

WARD (JAMES) (1843-1925) nació en Hull (Yorkshire, Norte de Inglaterra). Profesor desde 1897 en la Universidad de Cambridge, Ward pertenece a la corriente del idealismo inglés de fines del siglo pasado y comienzos del presente, pero su idealismo no fue —como lo era a la sazón el de algunos filósofos oxonienses— de carácter "absolutista". Ward aspiró a integrar la ciencia en la metafísica en una dirección muy semejante a la de Lotze (VÉASE), de quien se consideró fiel seguidor.

Los primeros trabajos de Ward fueron una crítica de la psicología asociacionista, a la cual acusó de tratar los procesos mentales por analogía con los físicos, olvidando que dichos procesos se parecen más a los biológicos. En efecto, la vida psíquica consiste fundamentalmente, según Ward, en procesos como los designados por los verbos 'tender a', 'ensayar', 'experimentar', 'aprender', etc., que no son reducibles a mecanismo asociativo.

A base de sus trabajos psicológicos, Ward desarrolló una teoría del conocimiento en la cual trataba de mostrar que la imagen de la realidad proporcionada por la física es a la postre una serie de abstracciones. Tomar estas abstracciones como modelo de la realidad, como hacen los naturalistas, es para Ward un olvido de que tales abstracciones han sido producidas por un espíritu. Más propio es tomar como modelos la biología y especialmente la historia, las cuales tienden a una comprensión de la realidad en su carácter concreto. Las abstracciones funcionan dentro de los modelos concretos y no a la inversa.

A la luz de consideraciones como las antes reseñadas, Ward rechazó el materialismo y el naturalismo y desarrolló una metafísica que, según indicamos, no era "absolutista", pero que era de todos modos definitivamente idealista. Se trata, como a veces ha sido llamado, de un "idealismo personal" en cuanto que destaca el valor eminente de la persona, y sobre todo de los "propósitos" de la persona, siempre que ésta sea concebida en su relación con el mundo que la rodea. Por su insistencia en la noción de "propósito" (y en la correlativa noción de "finalidad") se ha llamado a veces a James Ward "voluntarista". Es cierto que hay en este autor una decidida preferencia por una concepción de la realidad como "aspiración", pero no debe confundirse el "voluntarismo" de Ward con el de autores como Schopenhauer.

Ward rechazó decididamente todo dualismo, pero al llegar al punto donde debía decidirse si su teoría metafísica era monista o pluralista, pueden observarse una serie de vacilaciones. Por un lado, mostró poca simpatía por el monismo absolutista. Mas, por otro lado, la simpatía por el pluralismo no le llevaba a una doctrina "discontinuista"; si la realidad es plural, lo es dentro de un "todo". La unidad de este "todo de pluralidades" es Dios, sin el cual la realidad se "dividiría" en partes irreconciliables entre sí.

Obras principales: *The Relation of Physiology to Psychology,* 1875. — artículo "Psychology" en la *Encyclopaedie Britannica* (9a ed. 1886), publicado, ampliado y revisado, en libro: *Psychological Principies,* 1918. — *Naturalism and Agnosticim,* 2 vols., 1899. — *The Realm of Ends, or Pluralism and Theism,* 1911. — *A Study of Kant,* 1922. — *Essays in Philosophy,* 1927 (postumo), ed. Sorley y Stout, con una memoria sobre el autor por Olwen Ward Campbell. — Véase H. H. Murray, *The Philosophy of J. Ward,* 1937.

WEBER-FECHNER (LEY DE). En varias ocasiones durante el siglo XVIII y comienzos del XIX se había observado que ciertas sensaciones no aumentan en la misma proporción en que aumenta el estímulo; aunque se produce un aumento de ellas es relativamente menor que el del estímulo correspondiente. Correspondió al fisiólogo E. H. Weber (1795-1878) mostrar en el tomo II del *Handworterbuch der Physiologie,* de R. Wagner, que el llamado umbral diferencial relativo del estímulo, esto es, la diferencia entre dos estímulos físicos a los que corresponden las mismas magnitudes psíquicas diferenciables, es constante y está sometido a una ley. Esta constancia varía según los sentidos. La formulación de esta constancia recibió el nombre de *Ley de Weber.* Apoyándose en la misma, Fechner llevó a cabo varias investigaciones complementarias que dieron origen a la ley llamada *ley de Weber-Fechner* o *ley psicofisica.* Según la misma, la intensidad de la sensación es igual a la intensidad del logaritmo del estímulo. La fórmula fundamental usada es: $\delta\gamma=k.(\alpha\beta/\beta)$, donde y representa la intensidad de la sensación, β la intensidad del estímulo y k la constante. De esta fórmula se deriva la ecuación $\gamma = k$ (log β-log b), donde b representa el valor del umbral del estímulo. La fórmula elemental de la ley psicofísica reza: $d\gamma$ t=k log(v/b) dt, donde v representa la velocidad, t el tiempo y b el valor elemental del umbral. De ello resulta la fórmula para el citado umbral diferencial, que es

$$\gamma-\gamma^1=\log(\beta/b)-\log(\beta^1/b)$$

Aun aceptada la ley, pueden darse varias interpretaciones de ella. Estas interpretaciones dependen del sentido que se dé a los términos. Si se acentúa el carácter fisiológico de la ley, la relación establecida se refiere a la reacción de los procesos nerviosos con respecto a los estímulos físicos. Si se acentúa el carácter psicológico, la relación se refiere a la reacción psíquica con respecto a estímulos de

cualquier orden. Las opiniones sobre la exactitud e interpretaciones de la ley han estado muy divididas. Algunos autores la han rechazado. Otros, la han admitido con restricciones y solamente para una de las interpretaciones citadas (especialmente la fisiológica). Otros la han considerado como una sólida base para una progresiva matematización de la psicología. Otros han admitido la ley en cualquiera de las interpretaciones, pero restringiendo su validez a ciertos tipos de sensaciones, especialmente las táctiles, auditivas y visuales, precisamente las mismas a las que se refirieron las investigaciones de Weber. Otros, finalmente, han considerado que en tanto que ley de la psicofísica, la de Weber-Fechner necesita modernizarse con el fin de evitar los inconvenientes que se han encontrado en ella; así, por ejemplo, según Euryalo Cannabrava toda la psicofísica debe sustituir su lógica inadecuada por una lógica más adecuada, la cual debe ser, a su entender, intensiva, topológica y polivalente.

Explicación y formulación de la ley por Fechner en *Elemente der Psychophysik,* 2 vols., 1860. Aclaraciones por el mismo autor en *Revisión det Hauptpunkte der Psychophysik,* 1882. — Véase E. Hering, *Ueber Fechners psychophysische Gesetz,* 1875. — F. A. Mueller, *Das Axiom der Psychophysik,* 1882. — A. Grotenfeldt, *Das Webersche Gesetz,* 1888. — G. F. Lipps, *Grundriss der Psychophysik,* 1899, 3a ed., 1908. — Foucault, *La Psychophysique,* 1901. — R. Pauli, *Ueber psychische Gesetzmassigkeiten, insbesondere über das Webersche Gesetz,* 1920. — J. Pikler, *Théorie der Empfindungsstarke und des Weberschen Gesetzes,* 1920. — E. Cannabrava, "Contribuçao da Lógica matemática à Mensuraçao dos Fatôres Psiquicos", *Arquivos Brasileiros de Psicotécnica,* Ano II (1950), N° 3.

WEBER (MAX) (1864-1920), nac. en Erfurt, fue profesor en Berlín (desde 1893), Friburgo (desde 1894), Heidelberg (desde 1897), y Munich (desde 1919). Preocupado sobre todo por alcanzar una interpretación del sentido de la cultura moderna y, en general, de toda cultura dentro del marco de la sociología descriptiva, Weber consideró que toda ciencia social es una ciencia de la realidad, pero de una realidad distinta de la natural, bien que ésta constituya una de las esenciales dimensiones del mundo de la cultura. Tal realidad debe ser conocida objetivamente, mas la objetividad del saber de la cultura es una objetividad que no está producida por un estudio empírico-inductivo, sino por una pura descripción de lo que se da de un modo inmediato en la vida social y en la historia. La objetividad del saber requiere, por lo tanto, situarse dentro de la condicionabilidad histórica, pero a la vez superarla para llegar hasta las esencias que en ella se manifiestan. Ahora bien, las esencias que se ofrecen tras las existencias son los llamados "tipos ideales", que aparecen tanto en los grupos humanos como en la forma de organización de éstos y que se refieren tanto al modo de ser del hombre desde el punto de vista psicológico y antropológico-filosófico como desde el punto de vista histórico y social. Los tipos ideales así concebidos no responden a la realidad social fundiéndose en ésta, pero permiten ordenarla y comprenderla. Esta ordenación no debe ser confundida, por otro lado, con una falsificación de la realidad, pues el empleo de los tipos supone la conciencia de su no correspondencia total y, por lo tanto, el saber de su unilateral racionalidad. El tipo ideal es la construcción racional hecha sobre una realidad con vistas a sus fines y posibilidades, prescindiendo de los elementos irracionales, que no son excluidos, sino únicamente puestos entre paréntesis. Mas por esta misma relatividad de los tipos no puede pretenderse una tipología *a priori* y válida para todas las formas; la realidad dicta las categorías que se construyen sobre ella, que se modifican, amplían e interfieren hasta llegar a un perspectivismo de los tipos, necesario para no convertir la sociología en un esquema sin vida. Cada tipo es verdadero dentro de los límites im-puestos por su propia realidad, pero lo es absolutamente y no como manifestación de una manera de vivir de la época que lo descubre. Weber ha trabajado en la sociología de la religión, estudiando particularmente las relaciones existentes entre las manifestaciones religiosas y la realidad económica y social dentro de la cual se han desenvuelto. La sociología de Weber es por ello al mismo tiempo una filosofía de la historia en la cual se pretende llegar a la comprensión de cada período mediante la combinación del examen empírico de la construcción del tipo ideal.

Obras: *Die römische Agrargeschichte in ihre Bedeutung für den Staats- und Privatsrecht,* 1891 *(La historia del agro romano en su* significación *para el Derecho público y privado). — Roscher und Knies und die logische Problème der historischen Nationalokonomie,* 1903 *(Roscher y Knies y los problemas lógicos de la economía nacional histórica).* "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* XX (1904) y XXI (1905) ("La ética protestante y el espíritu del capitalismo— D*ie Wirtschaftsethik der Weltreligionen,* 1915 *(La ética ecómica de las religiones universales). — Wissenschaft als Beruf,* 1919 *(La ciencia como misión).* — Muchas de las obras de Weber aparecieron después de su muerte: *Gesammelte politische Schriften,* 1921 *(Escritos políticos reunidos). — Wirtschaft und Gesselschaft,* 1922, 4a ed. por Johannes Winckelmann, 2 vols., 1956 (trad. esp.: *Economía y sociedad,* 4 vols., 1944-1946 (I. *Teoría de la organiza ción social;* II Tipos *de comunidad y sociedad;* III. *Sociología del Derecho* y *de la ciudad;* IV. Tipos *de domina, ción). — Wirtschaftsgeschichte, Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* ed. S. Hellmann y M. Palyi, 1923 (trad. esp.; *Historia económica general,* 1942), — Edición de obras, 1921-1924; *Gesammelte Aufsatze zur Religions soziologie* (3 vols.); *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre; Gesammelte Aufsatze zur Sozial- und Wirtschaftslehre; Gesammelte Auf satze zur Soziologie und Sozialpoli tik.* — Edición de cartas: *Jugendbriefe,* ed. Marianne Weber, 1936. — Hay un Max-Weber-Archiv, desde 1960, en el Instituto de Sociología de la Universidad de Munich. — Para el aspecto biográfico, véase; Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild,* 1926. — M. Weinreich, *Max Weber, l'homme et le savant,* 1938.—Bibliografía: H. Gerth y H. I, Gerth, "Bibliography on M. Weber", Soccial *Research,* XVI (1949), 70-89.

Sobre su doctrina, véase: Hans Oppenheimer, *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber,* 1925. — M. J. Grab, *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers,* 1927. — W. Bienfait, Max *Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen,* 1930 (Dis.). — Karl Jas-

pers, *Max Weber, dcutches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren,* 1932. — A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in die verstehende Soziologie,* 1932. — H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economie Individualiim: a Criticism of Max Weber and His School,* 1933. — Arthur Mettier, *Max Weber und die philosophische Problematik unserer Zeit,* 1934. — Alexander von Schelting, *M. Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Erkennntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens,* 1934. — Rudolf Lennert, *Die Religionstheorie Max Webers,* 1935. — Talcott Parsons, *The Structure of Social Action,* 1938. — C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia,* 1940. — Julius Schaaf, *Geschichte und Begriff. Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von E. Troeltsch und M. Weber,* 1943 (Dis.). — H. Dieter, *Die Einheit der Wissenschaftslehre M. Webers,* 1952. — Walther Wegener, *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalokonomie. Ein wissenschaftssoztologischer Beitrag,* 1962.

WEIGEL (VALENTÍN) (1533-1588), nac. en Grossenhain (antaño llamada Hain, en las cercanías de Dresde), desarrolló, al hilo de su mística, una metafísica del conocimiento que comienza por distinguir entre el conocimiento impropio de lo externo, por percepción sensible y reflexión cobre ella, y el auténtico conocimiento espiritual de Dios, que es a la vez conocimiento de sí mismo y del mundo. Tal distinción es sobremanera evidente cuando la referimos al conocimiento que posee el hombre hundido en el pecado y al que posee el que ha conseguido la salvación. Este último conocimiento es perfecto, porque ha sido posibilitado y, en última instancia, engendrado por Dios, quien imprirne al hombre, que permanece en estado pasivo y receptivo, su actividad cognoscitiva. Pero el camino para llegar a este perfecto conocimiento místico es la inmersión del hombre en sí mismo. Sólo en sí encontrará el hombre ese saber de Dios que Él ha puesto en su alma. Por lo tanto, su propia alma será reflejo del universo, microcosmo del macrocosmo y de la totalidad. Tal conocimiento sigue, así, una dirección inversa a la habitual y "natural", pues mientras esta última va del objeto al alma, la primera y superior va del alma al objeto, impregnándolo con su saber y, en última instancia, con su querer.

Obras principales: *Die zwei nützlichen Tractate,* 1570 *(Los dos tratados útiles). Libellus de vita beata,* 1570. *Anleitung zur Deutschen Theologie,* 1571 (Guía para la teología alemana). *Die Verteidigungsschrift,* 1572 *(Apología). Der Grundliche Bericht vom Glauben,* 1576 *(Comentario fundamental sobre la fe). Das Informatorium,* 1576. *Vom Leben Christi,* 1578. *Dialogus de Christianismo,* 1584. Además: Γνώθι σεαυτόν *Erkenne dich selber, dass der Mensch sei ein Mikrokosmus,* publicado en 1615 *(Conócete a ti mismo, porque el hombre es un microcosmo).* Vom *Gesetze oder Willen Gottes (De la ley o voluntad de Dios). Vom Ort der Welt (Del lugar del mundo). Sämtliche Schriften,* ed. W. E. Peuckert y W. Zeller, 36 "Lieferungen" aproximadamente, desde 1962.

Véase A. Israel, V. *Weilgels Leben und Schriften,* 1889. — Hans Maier, *Der mystische Spiritualismus V. Weigels,* 1926. — A. Koyré, V. *Weigel,* 1931. — Bernhardt Wendt, V. *Weigel,* 1933 [Theologische Mitteilungen, 11]._Winfried Zeller, *Die Schriften V. Weigels. Eine literarkritische Untersuchung,* 1940 [Historische Studien, 370].

WEIL (SIMONE) (1909-1943) nac. en París, estudió filosofía en la "École Normale Supérieure" recibiendo la "agrégation", pero después de enseñar filosofía en el Liceo de Roanne, y en vez de continuar una carrera académica, trabajó como obrera en la fábrica Renault con el fin de conocer la condición obrera. Una profunda crisis religiosa, experimentada en 1938, la llevó al cristianismo, pero no queriendo abjurar de su condición de israelita no recibió el bautismo. Todavía no terminada la Segunda Guerra mundial falleció en el sanatorio de Ashford, en Inglaterra.

Los temas capitales de Simone Weil, expresados con frecuencia en forma de breves notas, pueden resumirse en este aforismo suyo: "Dos fuerzas reinan en el universo: la luz y la gravedad" (la pesantez). La luz es lo sobrenatural, la gracia; la pesantez es la naturaleza. No se trata, sin embargo, de un dualismo de tipo maniqueo, porque la luz ilumina la pesantez y la atrae hacia sí, elevándola hacia sí. La pesantez se hace, en efecto, liviana por medio de la caridad, la cual es a la vez religiosa y humana, pues transforma las almas y a la vez las mismas condiciones de vida. La experiencia religiosa no es, o no es necesariamente, algo que solamente pueden vivir los "grandes" o los "intelectuales"; es algo que pueden vivir los humildes, los obreros. El universo entero experimenta una fuerza "deífuga" — lo cual es necesario porque de lo contrario todo sería Dios. Pero nada, sino Dios, es Dios, y lo que no es Dios se aproxima a Él sólo en la medida en que se convierte en una nada. La luz y la gracia no hacen desaparecer la bajeza y la miseria, pero las transfiguran, de modo que dejan de ser lo que son sin dejar de ser.

Importantes en las meditaciones de Simone Weil son lo que podrían llamarse "motivos griegos", contra los "motivos romanos" — lo que la autora entendía como la claridad contra el poder, la experiencia contra la organización, la mística contra la práctica. Tales "motivos griegos" son primordialmente de carácter "místico", lo que no impide, al entender de la autora, que no sean bien perfilados. "La mística clara" sería una fórmula adecuada para caracterizar el modo de pensar de Simone Weil si no fuera porque se trata de un pensamiento que rehuye toda fórmula y toda caracterización. Es un pensamiento que consiste en "enraizarse" en vez de "desplegarse", pero al enraizarse se supone que no pierde, sino que gana, luz y claridad.

Obras: *La pesanteur et la grâce,* 1948. — *L'enracinement; prélude à une déclaration des devoir envers l'être humain,* 1949. — *Attente de Dieu,* 1950. — *La connaissance surnaturelle,* 1950. — *Lettre à un religieux,* 1951. — *La condition ouvrière,* 1951. — *Intuitions pré-chrétiennes,* 1951. — *La source grecque,* 1953. — *Écrits de Londres. Dernières lettres,* 1957. — *Leçons de philosophie,* 1959, ed. Anne Raynaud [en el Liceo de Roanne 1933-1934]. — *Écrits historiques et politiques,* 1960 [artículos 1932-1943]. — *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu,* 1962. — *Oppression et liberté,* 1963.

Todos los libros de S. W. son postumos; casi todos han sido trad. al español.

Véase Gustave Thibon, "Introducción" a *La pesanteur et la grâce,* 1948, págs. I-XXXIII. — f. M. Perrin V G. Thibon, *S. W., telle que nous l'avons connue,* 1952. — C. Rosso, Il *messaggio di S. W.,* 1953. — P. Bug-

nion Secretan, *S. W. Itinéraire politique et spirituel,* 1953. — M. M. Davy, *S. W.,* 1956. — Jacques Cabaud, *L'expérience vécue de S. W.,* 1957. — M. Thiout, *Jalons sur la route de S. W.,* 2 vols., 1959 (I. *La recherche de la vérité chez S. W.* II. *Essai de bibliographie des écrits de S. W.).* — G. Kempfner, *La philosophie mystique de S. W.,* 1960. — E. Piccard, *S. W. Essai biographique et critique,* suivi d'une anthologie raisonnée des oeuvres de S. W., 1960. — Ivo Malan, *L'enracinement de S. W. Essai d'interprétation,* 1961. — R. Hensen, *S. W. Een pelgrim naar het absolute,* 1962. — Victor-Henri Debidour, *S. W. ou la transparence,* 1963.

WEINHANDL (FERDINAND) nac. (1896) en Judenburg (Steiermark), ha sido "profesor extraordinario" (1927-1935) y profesor titular (1935-1942) en Kiel. De 1942 a 1944 fue profesor en Frankfurt a.M. y de 1944 a 1946 en Graz. Weinhandl propone un método psicológico, sino general: la filosofía es una filosofía analítico-estructural *(gestaltanalytische Philosophie).* Es, pues, una técnica —y una herramienta— de la "forma". Sus elementos no son cosas, ni sensaciones, ni relaciones, sino esquemas, tendencias, impulsos orientados hacia la estructuración. La filosofía debe aclarar estos contenidos para proceder luego a una organización de las estructuras. El método estructural se convierte entonces en una interpretación estructural *(Gestaltdeutung),* la cual implica una trascendencia estructural *(Gestalt-Transzendenz).* Esta interpretación se aplica a todos los problemas, pero Weinhandl ha trabajado especialmente en el problema de la libertad de la voluntad dentro de la ética. Según Weinhandl, la aplicación del citado método permite entender lo que hay de verdaderamente filosófico en el método y en las ideas de Goethe, el cual es, al entender de Weinhandl, un filósofo tan completo y sistemático como cualquiera de los grandes pensadores.

Obras: *Ueber Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit,* 1923 *(Sobre corrección y verdad del mido).* — *Die Méthode der Gestaltanalyse,* 1923 *(El método del análisis de la estructura).* — *Einführung in das moderne philosophische Denken,* 1924 *(Introducción al pensamiento filosófico moderno).* — *Wege der Lebensgestaltung,* 1924 *(Modos de estructuración de la vida).* — *Person, Weltbild und Deutung,* 1926 *(Persona, imagen del mundo e interpretación).* — *Die Gestaltanalyse,* 1923 *(El método del análisis de la estructura).* — *Einführung in das moderne philosophische Denken,* 1924 *(Introducción al pensamiento filosófico moderno).* — *Wege der Lebensgestaltung,* 1924 *(Modos de estructuración de la vida).* — *Person, Weltbild und Deutung,* 1926 *(Persona, imagen del mundo e interpretación).* — *Die Gestaltanalyse,* 1927 *(El análisis estructural).* — *Ueber das aufschliessende Symbol,* 1929 (Sobre el símbolo revelador). — *Charakterdeutung auf gestaltanalytischer Grundlage,* 1931 *(La interpretación del carácter sobre base analítico-estructural).* — *Die Metaphysik Goethes,* 1932. — *Philosophie und Mythos,* 1936. — *Philosophie; Werkzeug und Waffe,* 1940 *(La filosofía; herramienta y arma).* — *Paracelsus und Goethe,* 1941. — *Die Philosophie des Paracelsus,* 1944.

WEININGER (OTTO) (1880-1903) nació en Viena, donde residió y donde, a los 23 años de edad, se suicidó. Weininger recibió, entre otras, la influencia de Kant y de Nietzsche. Weininger se dio a conocer sobre todo por su libro sobre el sexo y el carácter en el cual presentó, al hilo de una interpretación de datos fisiológicos y psicológicos, una metafísica de los sexos. La inferioridad femenina no es, según Weininger, el resultado accidental de la evolución de la cultura, sino el resultado de una polaridad esencial en la cual lo femenino representa la pasividad y la contingencia, frente a la actividad y eternidad de lo masculino. Ello no significa, empero, que sólo el varón represente el polo positivo y sólo la hembra el polo negativo; lo masculino y lo femenino son categorías últimas que pueden aplicarse a toda la realidad. Las consideraciones de Weininger sobre el sexo y el carácter le llevaron, además, a una filosofía pesimista de la cultura (cuando menos de la cultura actual), así como a un intento de superación de las dificultades de la civilización mediante una acentuación de lo "genial".

Obras: *Geschlecht und Charakter,* 1903 (trad. esp.: *Sexo y carácter.* 1947). — *Ueber die letzten Dinge,* 1907, ed. M. Rappaport *(Sobre las últimas cosas).* — Véase E. Lucka, *O. Weininger, der Mensch, sein Werk und seine Personlichkeit,* 1905. — K. Dallago, *O. Weininger und Sein Werk,* 1912. — P. Biró, *Die Sittlichkeistmetaphysik O. Weiningers,* 1927. — L. Thaler, *Weiningers Weltanschauung,* 1935. — D. Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius,* 1946.

WEISSE (CHRISTIAN HERMANN) (1801-1866), nac. en Leipzig, fue profesor desde 1845 en la misma ciudad y representante del llamado teísmo especulativo, a cuya dirección pertenecieron también el hijo de Fichte, Immanuel Hermann Fichte (VÉASE) y Hermann Ulrici (VÉASE). Weisse elaboró, en oposición a Hegel, pero sin recibir la influencia de algunas de las tesis de la derecha hegeliana, una metafísica que tenía, ante todo, el propósito de eludir dos de los más evidentes "obstáculos" de la especulación hegeliana: el panteísmo y el intelectualismo abstracto. La confusión de la Idea absoluta con la divinidad y el paso de las formas lógicas a las reales son distintas maneras de ignorar la riqueza y plenitud del ser y el carácter personal de la divinidad; mejor aun, diversas maneras de ignorar la experiencia y, sobre todo, la experiencia del espíritu. Sólo así es posible que la libertad no sea una mera noción vacía; la tendencia de Weisse a lo concreto y su consiguiente oposición a toda dialéctica atem-poral y vacía no es menos fuerte que su hostilidad a toda conversión del principio divino en un absoluto irracional, frecuentemente identificado con alguna potencia de la Naturaleza. El teísmo especulativo o teísmo concreto que, discrepando de Hegel, se va aproximando cada vez más a Fichte y a Schelling, se funda en una experiencia que abarca asimismo la revelación y la historia, y no en un análisis que pretenda pasar inmediatamente de lo lógico a lo ontológico, dejando el concepto vacío de realidad. De modo análogo a Baader y a Schelling, Weisse ve en la filosofía de Hegel un formalismo impotente; lo lógico absoluto es, pues, sólo una posibilidad que, en todo caso, debe ser colmada y no puede serlo sino con una efectiva libertad personal. En resumen: lo lógico y lo posible son sólo lo negativo y el límite, mas no lo positivo mismo. Dios no puede contradecir las formas lógicas y las leyes de lo posible, pero esto nada dice todavía acerca de la plenitud real, que la lógica se limita, por así decirlo, a enmarcar. Weisse llega inclusive a una enérgica afirmación de

la espacialidad y, sobre todo, de la temporalidad de lo Absoluto; toda separación entre el mundo y el principio divino equivale a una negación del propio principio divino. Weisse, lo mismo que Immanuel Hermann Fichte —cuyas filosofías, no obstante divergencias mutuas, coincidían en numerosos respectos— destaca, frente a la vaciedad de lo lógico, aquello que el romanticismo fue cada vez destacando más, lo que el propio Hegel parecía en su juventud haber descubierto: la existencia frente a la esencia, la personalidad libre frente al desenvolvimiento dialéctico, la plenitud de lo Absoluto, la experiencia de la conciencia y de la historia. El teísmo especulativo se complementa así casi necesariamente con una teoría de la libertad y con una doctrina de la realidad entendida como conjunto de personalidades finitas que tienen su centro y su sentido en la infinita personalidad de Dios.

Obras de Weisse: *Ueber den gegenwartigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften,* 1829 (*Sobre el punto de vista actual de las ciencias filosóficas).* — *System der Aesthetik als Wissenschafi, von der Idee des Schönem.* 1830 *(Sistema de estética como ciencia de la idea de lo bello).* — *Die Idee der Gottheit,* 1833 *(La idea de la divinidad).* — *Grundzüge der Metaphysik,* 1835 (Rasgos *fundamentaks de metafísica).* — *Evangelische Geschichte,* 1838 (Historias *evangélicas).* — *Die Evangelienfrage,* 1856 (La *cuestión evangélica).— Das philosophische Problem der Gegenwart,* 1842 *(El problema filosófico del presente).* — *In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat,* 1847 *(En qué sentido la filosofía alemana actual se ha tenido que orientar de nuevo hacia Kant.)* — *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* 3 vols., 1855-1862 *(Dogmática filosófica* o *filosofía del cristianismo).* — *Kleine Schriften zur Aesthetik und aesthetische Kritik,* ed. por R. Seydel, 1867 *(Escritos breves para estética y crítica estética).* — *Psychologie und Unsterblichkeitslehre,* ed. por R. Seydel, 1869 *(Psicología y doctrina de la inmortalidad).*

Sobre Weisse, véase: Rudolf Seydel, *Lebensskizze und Charakteristik Weisses,* 1866. — Marie Horstmeier, *Die Idee der Personlichkeit bei I. H. Fichte und Ch. H. Weisse,* 1930. — Franz Ludwig Greb, *Die philosophische Anfange Ch. H.* Weisses, 1943 (Dis.).

WENLZ (ALOYS), nac. (1887) en Munich, ha sido (1933-1938) "profesor extraordinario" y desde 1946 profesor titular en la Universidad de Munich. Su principal interés es la ética y la filosofía natural, esta última como "metafísica de la filosofía natural". A base de una interpretación de datos científicos, Wenzl ha desarrollado una metafísica de la Naturaleza según la cual toda realidad, incluyendo la realidad material, posee un cierto grado de "interioridad" de carácter "psíquico". Además, toda realidad posee un cierto grado de "libertad", que va desde la indeterminación de los corpúsculos materiales hasta la plena libertad espiritual humana. "Libertad", "actividad" y "realidad" son para Wenzl tres aspectos de un mismo modo de ser básico. Wenzl ha desarrollado asimismo una "ética de la libertad" fundada en la equiparación mencionada de "libertad" y "realidad".

Obras principales: *Das Verhaltnis der Einsteinschen Relativitatstheorie zur Philosophie der Gegenwart,* 1924 (La *relación entre la teoría de la relatividad einsteiniana y la filosofía actual).* — Das *Leib-Seele Problem,* 1933 *(El problema cuerpo-alma).* — *Théorie der Begabung,* 1934 *(Teoría del talento).* — *Metaphysik der Physik von heute,* 1935. — *Wissenschaft und Weltanschauung,* 1936, 2a ed., 1948 *(Ciencia y concepción del mundo).* — *Metaphysik der Biologie von heute,* 1938. —*Philosophie* als *Weg,* 1939 (La *filosofía como camino),* 2a ed. con el título: *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion,* 1956. — *Seelisches Leben -lebendiger Geist,* 1945 *(Vida psíquica — espíritu viviente).* — *Die Technik als philosophisches Problem,* 1946. — *Philosophie der Freiheit,* 2 vols., 1947-1949 *(Filosofía de la libertad).* — *Naturwissenschaft und Christentum,* 1948. — *Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie,* 1949 *(Materia y vida como problemas de la filosofía de la Naturaleza).* — *Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung,* 1951 *(Inmortalidad. Su significado metafísico y antropológico).* — Asimismo, obras sobre Leibniz *(L. und die Gegenwart,* 1947) y Nietzsche *(N. Versuchung und Verhangnis,* 1947).

WERTHEIMER (MAX) (1880-1943), nació en Praga. De 1922 a 1929 fue "profesor extraordinario" en Berlín. De 1929 a 1933 fue profesor titular en Franfurt a.M. Emigrado a los Estados Unidos en 1933, fue a partir de este año profesor en la "New School for Social Research", de Nueva York.

Wertheimer ha sido uno de los autores que han desarrollado la teoría de la forma o de la estructura; nos hemos referido a ésta con más detalle en el artículo sobre la noción de estructura (VÉASE). Wertheimer se ha distinguido no solamente en investigaciones experimentales sobre la percepción del movimiento y sobre el pensar productivo (véase PENSAR), sino también en la elaboración sistemática de los conceptos fundamentales del gestaltismo.

Obras principales: "Experimentalstudien über das Sehen von Bewegungen", *Zeitschrift für Psychologie,* LXI (1912) (Estudios experimentales sobre la visión de los movimientos"). — "Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt", *Psycholagische Forschung,* I (1921), III-IV (1923), VI (1925), IX (1927) ("Investigaciones para la teoría de la estructura"). — "Über Gestalttheorie", *Abhandlungen der philosophischen Akademie Erlangen,* 1925 ("Sobre teoría de la estructura"). — *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie,* 1925 *(Tres artículos acerca de la teoría de la estructura).* — *Productive Thinking,* 1945.

WHEWELL (WILLIAM) (1794-1866), nac. en Lancaster, fue profesor de filosofía en Cambridge. En su historia y en su filosofía de las ciencias inductivas, que influyeron grandemente sobre John Stuart Mill, se propuso averiguar, fundándose en un estudio histórico de los métodos empleados en las ciencias naturales, los elementos aprióricos que concurren en el descubrimiento científico en su relación con los elementos procedentes de la experiencia. Lo *a priori* consiste principalmente para Whewell en la conformación de las sensaciones por la actividad del espíritu, que reúne los hechos en el acto de la coligación. Esta actividad viene representada por las ideas en tanto que formas vacías indisolublemente unidas a las sensaciones. Las ideas son las representaciones generales que nacen a medida que se desarrollan los conocimientos empíricos. De este modo formula el espíritu las hipótesis; semejante formulación es en cierto modo libre, pero la tarea del método científico consiste en compro-

barlas luego mediante un procedimiento eliminatorio hasta la definitiva reducción a la única hipótesis adecuada a los hechos.

Hay que observar que, como hemos puesto de relieve en coligación (VÍASE), la filosofía de Whewell sobre las ciencias inductivas no consiste en una serie de esquemas rígidos propuestos al científico. Por el contrario, Whewell insiste continuamente en que la marcha misma de la ciencia debe proporcionar al científico los instrumentos necesarios para el perfeccionamiento de su actividad. Como en el proceso de la historia de la ciencia, por otro lado, se abren continuamente nuevas perspectivas que se incorporan orgánicamente a los métodos y descubrimientos anteriores, es plausible suponer que hay en Whewell la concepción de un proceso y progreso de la razón humana ejemplificado por las ciencias. Podemos decir, así, que en la base de la filosofía de las ciencias de este autor hay, como lo ha observado R. Blanché, una teoría del crecimiento orgánico de la razón. Esta teoría intenta conciliar el racionalismo con la concepción "plástica" de la razón humana y llega inclusive a concebir la razón humana como una realización parcial de la razón divina.

Obras: *Astronomy and General Physics considered in reference to Natural Theology,* 1834. — *History of the Inductive Sciences,* 3 vols., 1837, 2a ed., 1847, 3a ed., 1857. — *The Philosophy af the Inductive Sciences founded upon Their History,* 2 vols., 1840, 2a ed., 1847, 3a ed., 3 vols, distribuidos como sigue: I, *History of Scientific Ideas,* Being *the First Part of the Philosophy of the Inductive Sciences,* 1858; II. *Novum Organum Renovatum, Being the Second Part of the Philosophy of the Inductive Sciences,* 1858; III. On *the Philosophy of Discovery,* 1860. — *Eléments of Morality, includine Polity,* 2 vols., 1845, 2a ed., 1864. — *Lectures on Systematic Morality,* I, 1846. *Lectures on the History of Moral Philosophy in England,* 1852, 2a ed., 1868. — *On a Liberal Education in General,* 1850. — Véase J. Todhunter, *W. Whewell, an Account af His Writings, with Selections from His Literary and Scientific Correspondence,* 2 vols., 1876. — Stair Douglas, *Life and Select* Correspondente *of W. Whewell,* 1881. — M. R. Stoll, *Whewell's Philosophy of Induction,* 1929 (tesis). — R. Blanche, *Le rationalisme de Whewell,* 1935. — G. C. Seward, *Die theoretische Philosophie W. Whewells und der kantische Einfluss,* 1938 (Dis.).

WHITEHEAD (ALFRED NORTH) (1861-1947), nac. en Ramsgate (Condado de Kent, Inglaterra), estudió en el Trinity Collège de Cambridge y ha profesado en Inglaterra (1911-1924) y EE. UU. (Harvard, 1924-1947). Whitehead pasó muy pronto de la investigación matemática a la filosófica. Influido por Peano, Cantor y Frege, y en colaboración con B. Russell, prosiguió en los *Principia Mathematica* los trabajos iniciados ya en sus indagaciones de la lógica simbólica y de los axiomas de la geometría. Estos trabajos suponían y al mismo tiempo fundaban un método lógico que aspiraba a superar las limitaciones de la lógica tradicional y que no es, en última instancia, ajeno a las concepciones básicas de su metafísica. El método o técnica lógica que Whitehead llama de la "abstracción extensiva" permite, en efecto, la elaboración de una filosofía relacionista del espacio-tiempo, en la cual se procura eludir la noción de substancia y todas las dificultades a ella inherentes. En este sentido, la física y la metafísica de Whitehead se complementan y no son sino dos vistas, desde diferentes ángulos, de una misma realidad. La realidad está físicamente construida por partículas independientes que ocupan puntos del espacio-tiempo, pero esta concepción es, por lo pronto, demasiado abstracta para que pueda ser objeto de la filosofía de la Naturaleza. Al llevar esta abstracción a una comprensión intuitiva, Whitehead llega a una concepción organicista. El organicismo de Whitehead consiste en considerar todo hecho como un organismo — dando a la palabra 'hecho' el significado muy general de un "suceso" o "acontecimiento" *(event).* Ahora bien, el "organismo" así entendido no es simple, sino que representa la concreción de elementos que son objeto de diversas "prehensiones". El vocablo 'prehensión', acuñado por Whitehead, tiene un doble significado: por un lado, se refiere al aspecto "subjetivo" de la aprehensión; por otro, es un elemento en la constitución del objeto. Esta dualidad es, sin embargo, aparente: la doble significación de la prehensión es análoga a la doble significación de lo subjetivo y lo objetivo, los cuales son sólo "lados" de una realidad. "El término 'percibir' —escribe Whitehead— es generalmente usado para significar una aprehensión cognoscitiva. Lo mismo ocurre con el término 'aprehensión', inclusive omitiendo el adjetivo 'cognoscitivo'. Empleo el término 'prehensión' para significar la aprehensión no cognoscitiva; por él entiendo una aprehensión que puede ser cognoscitiva o no serlo." Por las nociones de prehensión y de organismo, Whitehead penetra así en la metafísica, pues ya no se trata de concebir los objetos del mundo y sus elementos "prehendidos", sino también las puras potencialidades o, como Whitehead las llama, los "objetos eternos". Desde estas bases el pensamiento de Whitehead se desarrolla en forma de una cosmología, que de nuevo intenta sustituir la substancia por un elemento dinámico, y el monismo substancialista por un pluralismo que evita las dificultades propias del dualismo. La metafísica de Whitehead está destinada así a la superación de todos los dualismos clásicos de la metafísica. A este fin, el rela-cionismo se une con el organicismo en una doctrina que, en cierto sentido, recuerda la de Leibniz; los elementos constitutivos de lo real son, en efecto, esos "sucesos" que Whitehead llama "entidades actuales" u "ocasionales" y que comprenden los aspectos subjetivo y objetivo en una unidad que no sacrifica ninguno de los caracteres correspondientes a cada uno. La tesis de Whitehead, según la cual la estructura de todo organismo es análoga a la de una "ocasión de experiencia", muestra la tendencia de una metafísica que parece inclinarse por el momento a un pampsiquismo, pero que no es sino la atribución a toda realidad de la "experiencia" o, mejor dicho, que no es sino identificación de la realidad con la experiencia. La conciencia no es así sino una manifestación de la experiencia y no, como en otras doctrinas en varios respectos parecidas, la nota coextensiva a lo real.

Sin embargo, sería erróneo calificar a la filosofía de Whitehead de nuevo subjetivismo. Por el contrario, este pensador rechaza todo idealismo en el sentido kantiano y aun puede

ser considerado por uno de sus aspectos como un neo-realista. La demostración del realismo gnoseológico se efectúa en él por medio de la referencia a la experiencia directa que tiene un sujeto, de la eficacia causal del contorno. Cierto es que lo externo parece no tener otra finalidad que la producción de lo subjetivo y que, si se entienden estas palabras en el sentido particular que les da Whitehead, el organismo tiende al sujeto. Esta gnoseología sustenta, pues, y es a la vez sustentada por la metafísica, que parece culminar en una ontología donde las diversas ckses de realidad son definidas de acuerdo con la diversidad de repeticiones, contrastes o uniones que las mutuas prehensiones de las ocasiones implican. Acaso como compensación al empirismo radical que supondría subrayar únicamente la experiencia como forma de realidad, Whitehead establece tres órdenes de lo real: el primero está constituido por la energía física, el segundo comprende el presente de la experiencia humana; el último, la eternidad de la experiencia divina. Dios y los objetos eternos no representan, empero, un mero orden de la realidad, sino que la experiencia divina es concebida como un indefinido progreso que es consciente desde una fase inicial en que no era todavía realizado. La teología de Whitehead se completa con una especie de teodicea que revierte a su vez sobre la concepción de Dios; la efectiva existencia del mal supone que la divinidad no es omnipotente, mas esta negación de omnipotencia no es entendida —como en algunas de las direcciones que defienden la noción de un "Dios finito"— como mera negación de una idea vacía, sino como la demostración de una, por así decirlo, no prioridad de Dios frente a la existencia.

Obras: A. T*reatise of Universal Algebra, with Applications,* 1898. — "On Mathematical Concepts of the Material World" *(Philosophical Transactions of the Royal Society),* 1906. — *Mathematica* (art. en la *Encyclopaedia Britannica,* 11a ed., 1911). — *Principia Mathematica,* I, 1910; II, 1912; III, 1913 (en colaboración con B. Russell), 2a ed., modificada, 1925-1927, reimp. parcial (hasta *56), 1962. — "Space, Time, and Relativity", *Proceedings of the Aristotelian Society,* XVI (1916), 104-29. — "La théorie relationniste de l'espace", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XXIII (1916), 28-54. — "The Organisation of Thought, Educational and Scientific", *Proc. Arist. Soc.* XVII (1917), 58-76. — *An Enquiry Conceming the Principies of Natural Knowledge,* 1919. — "Time, Space, Material: are they the Ultimate Data of Science?", *Proc. Arist. Soc. Supp.* II (1919), 44-57. — *The Concept of Nature,* 1920. — "The Idealistic Interprétation of Einstein's Theory", *Proc. Arist. Soc.* XXII (1922), 130-34. — "The Philosophical Aspects of the Principie of Relativity", *Proc. Arist. Soc.* XXII (1922), 215-23. — "Uniformity and Contingency", *Proc. Arist. Soc.* XXIII (1923), 1-18. — "The Principie of Simultaneity", Proc. Arist. Soc. *Supp.* III (1923), 34-41. — *Science and the Modem World,* 1926 (trad. esp.: *La ciencia y el mundo moderno,* 1949). — *Religion in the Making,* 1926 (trad. esp.: *Aventuras de las ideas,* 1961). — *Symbolism, Its Meaning and Effect,* 1928. — *Process and Reality, an Essay in Cosmology,* 1929 (trad. esp.: *Proceso y Realidad,* 1956). — *The Function of Reason,* 1929. — *The Aims of Education, and other Essays,* 1929 (trad. esp.: Los *fines de la educación y otros ensayos,* 1957). — *Nature and Life,* 1934 (trad. esp.: *Naturaleza y vida,* 1941). — *Modes of Thought,* 1938 (trad. esp.: Modos *de pensamiento,* 1945). — *Essays in Science and Philosophy,* 1947. — Véase también *Whitehead's American Essays in Social Philosophy,* ed. A. H. Johnson [colección de escritos y *obiter dicta* de W. con introducción de A. H. Johnson], 1961. — Ruth Nanda Anshen, *His Reflections on Man and Nature,* 1961. — Conversaciones con Whitehead: *Dialogues of A. N. Whitehead,* presentados por L. Price, 1955. — Varios autores, *Philosophical Essays for A. N. Whitehead,* 1936. — V. Lowe, W. van Quine, F. C. S. Northrop *et al., The Philosophy of A. N. Whitehead,* 1941, ed. P. A. Schilpp, 2a ed., 1951 [con bib. revisada por V. Lowe]. — Bibliografía: "A. N. Whitehead (1861-1947). A Partial Bibliography", *Bulletin of Bibliography,* XXIII (1961), 90-93.

Véase Dorothy M. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism,* 1932. — Jean Wahl, "La philosophie speculative de Whitehead" (en *Vers le concret,* 1932). — N. P. Stallknecht, *Studies in the Philosophy of Creation,* 1934. — R. Das, *The Philosophy of Whitehead,* 1938. — E. J. Lintz, *'The Unity of the Universe according to A. N. Whitehead,* 1939 (tesis).—John W. Blyth, *Whitehead's Theory of Knowledge,* 1942 (tesis). — Leo A. Foley, *A Critique of the Philosophy of* Seing *of A. N. Whitehead in the Light of Thomistic Philosophy,* 1946 (tesis). — William W. Hammerschmidt, *Whitehead's Philosophy of Time,* 1947. — Juan David García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* vol. II, 1947. — Marc-André Béra, *A. N. Whitehead (Un philosophe de l'expérience),* 1948. — Félix Cesselin, *La philosophie organique de Whitehead,* 1950. — E. P. Shahan, *Whitehead's Theory of Expérience,* 1950. — H. K. Wells, *Process and Unreality. A Criticism of Method in Whitehead's Philosophy,* 1950. — V. Lowe, Ch. Hartshorne, A. H. Johnson, *Whitehead and the Modem World. Science, Mctaphysics, and Civilization. Three Essays on the Thought of A. N. Whitehead,* 1950. — Id., id., *Whitehead's Theory of Reality,* 1952. — Id., id., *Whitehead's Philosophy of Civilization,* 1958. — L. Actis Perinetti, *Cosmologia e assiologia in Whitehead,* 1954. — C. Orsi, *La filosofía dell'organismo di A. N. Whitehead,* 1956. — N. Lawrence, *Whitehead's Philosophical Development; a Critical History of the Background of Process and Reality,* 1956. — Jitendra Nath Mohanty, *N. Hartmann and A. N. Whitehead: A Study in Recent Platonism,* 1957. — Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics; an introductory Exposition,* 1958. — William A. Christian, An *Interprétation of Whitehead's Metaphysics,* 1959. — Wolfe Mays, *The Philosophy of Whitehead,* 1959. — Robert M. Palter, *Whitehead's Philosophy of Science,* 1960. — Victor Lowe, *Understanding Whitehead,* 1962. — W. E. Hocking, H. Leblanc, V. Lowe *et al., Studies in the Philosophy of Whitehead,* 1963, ed. G. L. Kline.

Nos. especiales de revistas consagrados a Whitehead: *The Journal of Philosophy,* LVIII (1961), 506-76; *Revue Internationale de Philosophie,* XV, Nos. 56-57 (1961).

WILD (JOHN) nac. en 1902, ha profesado en la Universidad de Harvard (1928-1961; desde 1946, como profesor titular), en Northwestern University (Evanston, Illinois) (1961-1963) y en Yale University (desde 1963). En lucha contra lo que consideraba un imperdonable descuido en los medios universitarios filosóficos ingleses y norteamericanos, Wild propugnó el estudio de lo que llamó "la tradición clásica y medieval de la filosofía realista" y trató de aplicar a los problemas de la vida contemporánea algunas de las concepciones fundamentales de tal tradición. Fundó a

tal efecto una "Associación for Realistic Philosophy" de la que fue Presidente (1946-1948) y trató de desarrollar sobre todo las implicaciones de una "filosofía realista" para los problemas de filosofía social. Interesado luego en la fenomenología y en el existencialismo, se ha preocupado por exponer e interpretar el pensamiento de Husserl, Heidegger y otros autores, especialmente en tanto que se aplican al estudio del "mundo de la vida" *(Lebenswelt* [VÉASE]), considerando que Heidegger —especialmente el "primer Heidegger"— ha contribuido a este estudio de modo eminente. Wild se ha interesado también por mostrar las analogías (así como las diferencias) entre el análisis fenómenológico y el estudio del *Lebenswelt,* por un lado, y la "filosofía del lenguaje corriente", sobre todo la de Oxford, por otro lado, tratando de tender un puente entre actitudes filosóficas que suelen ser consideradas como fundamentalmente antagónicas.

Obras: *George Berkeley; A Study of His Life and Philosophy,* 1931. — *Plato's Theory of Man,* 1936. — Introduction *to Realistic Philosophy,* 1948. — *The Challenge of Existentialism,* 1956. — *Education in Human Society,* 1955. — *Existence and the World of Freedom,* 1963 [incluye artículos publicados en varias revistas; destacamos: "Is There a World of Ordinary Language?", *The Philosophical Review,* LXVII (1958)]. — Ha colaborado también en el volumen, editado bajo su dirección: *The Return to Reason. Essays in Realistic Philosophy,* 1953, y en el volumen *Chrestianity and Existentialism,* 1963.

WILSON (JOHN COOK) (1849-1915) nació en Notthingham (Notthinghamshire, Inglaterra), estudió en el "Balliol College" de Oxford y fue "Fellow" de "Oriel College" en la misma Universidad, donde fue profesor de lógica de 1899 hasta 1915.

Cook Wilson publicó muy poco durante su vida; sus más importantes escritos aparecieron postumamente, en 1926 (véase bibliografía), pero su influencia fue grande en varios filósofos, principalmente oxonienses, como Prichard, Joseph, Ross y Price (VÉANSE). Cook Wilson reaccionó contra el idealismo predominante en su época para defender un tipo de filosofía usualmente considerado como "realista". Esta filosofía se basa primariamente en la lógica como investigación de las formas de pensamiento a diferencia de la lógica formalista y en particular del "logicismo" de Russell, que Cook Wilson consideró como infecundo, y también a diferencia de la lógica del juicio propugnada por los idealistas. La lógica como estudio de las formas de pensamiento tiene que averiguar, según Cook Wilson, los distintos actos de juicio que puede comprender un solo enunciado. Por lo demás, todas las formas de pensamiento se fundan en los actos de juicio que llamamos "conocimiento", el cual es la forma de pensamiento básica, y aquella mediante la cual se determinan formas de pensar como la opinión, la duda, la suposición, etc.

Tanto contra el "logicismo" como contra el idealismo, Cook Wilson concedió gran importancia al estudio de la relación entre pensamiento y lenguaje y al análisis de los modos de expresarse en el lenguaje cotidiano, pues éstos revelan formas de pensar que las citadas tendencias descuidan o, según los casos, dan por supuestas sin preocuparse de examinarlas. Uno de los resultados del examen por Cook Wilson de las expresiones del lenguaje corriente es su rechazo de la lógica fundada en la simple relación *sujeto-predicado.* En todo caso, Cook Wilson puso de relieve que tal relación no está determinada por la mera forma del juicio; hay que saber lo que se pregunta para conocer lo que se dice exactamente cuando se formula un juicio que posea sujeto y predicado.

Las formas de pensamiento expresan para Cook Wilson las relaciones entre las cosas mismas, pero no son ni estas cosas ni estas relaciones. Aprehender un sujeto, o sus relaciones, por medio del pensamiento supone la previa existencia del objeto, o de sus relaciones. Ello no quiere decir que las cosas y sus relaciones sean completamente trascendentes a los modos de aprehenderlas; los objetos son efectivamente aprehendidos como tales, pero la aprehensión del modo como el objeto aparece a la conciencia que lo aprehende.

Obras: *Aristotelian Studies, I,* 1879. — *Statement and Inference,* 2 vols., 1926. — Véase la nota biográfica de A. S. L. Farquharson en la obra últimamente mencionada; además: R. Robinson, *The Province of* Logic; An *Interprétation of Certain Parts of Cook Wilsons's "Statement and Inference",* 1931. — M. Ahmed, *The Theory of Judgment in the Philosophies of F. H, Bradley and J. C. W.,* 1955.

WILLE (BRUNO) (1860-1928) nació en Magdeburgo. Interesado por las reformas sociales y por el "librepensamiento", Wille desplegó gran actividad en la fundación de sociedades de las que esperaba un gran progreso en dichos ideales (la *Frète Volksbühne,* fundada en 1890; la *Neue Freie Volksbühne,* en 1892; el *Giordano-Bruno-Bund* en 1900). Colaboró también en 1906 a la fundación de la "Liga monista alemana" *(Deutsclie Monistenbund).* Influido en parte por Mach y otros "fenomenistas" e "inmanentistas" de su tiempo, pero sobre todo por Fechner, Wille se inclinó hacia un monismo psíquico de carácter idealista, a un "cristianismo monista" y a una especie de "monismo fáustico" combinado con un pampsiquismo. Wille predicaba también un "anarquismo noble" y defendía la idea de "un mundo vivificado por un alma", por un "yo universal" que debía constituir la base de toda moralidad humana.

Obras: *Phanomenalismus bei Hobbes,* 1888 *(El fenomenalismo en H.).* — *Der Tod,* 1889 *(La muerte).* — *Das Leben ohne Gott,* 1889 *(La vida sin Dios).* — *Die Beweise vom Dasein Gottes,* 1890 (Las *demostraciones de la existencia de Dios).* — *Sittliche Erziehung,* 1890 *(La educación moral).* — *Lehrbuch für die Jugendunterweisung fréter Gemeinden,* 3 vols., 1890-1891 *(Manual para la introducción de la juventud de las comunidades libres).* — *Atheistische Sittlichkeit,* 1892 *(Moralidad atea).* — *Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel,* 2 vols., 1892-1894 (*Filosofía de la liberación por el medio puro).* — *Die freie Jugend,* 1896 (*La juventud libre).* — *Die Religion der Freude,* 1898 (La *religión de la alegría).* — *Materie nie ohne Geist,* 1900 (La *materia, nunca sin el espíritu).* — *Die Christusmythe als monistische Weltanschauung, ein Wort zur Verstândigung zwischen Religion und Wisssenschaft,* 1903 *(El mito de Cristo como concepción monista del mundo. Mensaje para la conciliación de la religión y la ciencia).—Auferstehuns,* 1904 *(Resurrección).* — *Das lebendige All,* 1905 *(El Todo viviente).* — *Darwins Weltanschauung,* 1906. — *Faustischer Monismus,* 1907. — *Lebensweisheiten,* 1913 *(Sabidurías de la vida).* — *Gemeinschaftsgeist und Persônlichkeit,* 1920 *(Espíritu comunal y personalidad).* — *Das Ewige und seine Masken,* 1929 (*Lo eterno y*

sus máscaras). — *Der Maschinenmensch und seine Erlösung,* 1930 (*El hombre-máquina y su redención)* [postuma]. — *Die Philosophie der Liebe,* 1930 *(La filosofía del amor)* [póstuma], — Edición de Obras completas: *Gesammelte Werke,* desde 1930.

Véase Hans Mack, *B. W. als Philosoph,* 1913 (Dis.). — Id., id., *Das Bruno-Wille-Buch,* 1923.

WILLMANN (OTTO) (1839-1920) nació en Lissa (Posnania). De 1872 a 1877 fue "profesor extraordinario" y de 1877 hasta su jubilación en 1903 profesor titular en la Universidad de Praga. Discípulo de Trendelenburg en Berlín y afecto primero al pensamiento de Herbart, Willmann manifestó interés por el pensamiento de Aristóteles y por una filosofía de tipo "realista", que lo llevó a una posición tomista. Willmann examinó y criticó la tradición idealista por un lado y el pensamiento materialista por otro, como posiciones unilaterales a las cuales opuso una "filosofía completa": la *philosophia perennis.* Ésta es, según Willmann, una filosofía a la vez realista y "organicista". Especialmente importantes fueron los trabajos de Willmann en filosofía de la educación; su "pedagogía social" afirma, contra el idealismo y el materialismo, que la persona del educando no es ni completamente autónoma ni completamente heterónoma, pues sólo de este modo es posible el proceso educativo como proceso social.

Obras principales: *Pddagogische Vortrage über die Hebung der geistigen Tàtigkeit durch den Unterricht,* 1868, 4a ed., 1905 *(Lecciones pedagógicas sobre la elevación de la actividad espiritual mediante la instrucción).* — *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung dargestellt, 2* vols., 1882-1889, 5a ed., 1 vols., 1923 (trad. esp.: *Teoría de la formación humana,* 2 vols., 1948. — *Geschichte des Idealismus,* 3 vols., 1894-1897, 2a ed., 1897 *(Historia del idealismo).* — *Philosophische Propàdeutik,* 3 vols., 1901-1904, 2a ed., 1905-1908, 3a y 4a eds., 1912. — *Die Wissenschaft vom Gesichtspunkt der katholischen Wahrheit,* 1916, 3a ed., 1928 *(La ciencia desde el punto de vista de la verdad católica).* — *Grundlinien idealer Weltanschauung,* 1905. — *Aus der Werkstatt der philosophia perennis,* 1912 *(Del taller de la phil. per.)* [colección de ensayos].

Véase Georg Greisse, *O. W. als Pädagog,* 1916 [Pädagogische Forschungen, 1]. — Hermann Pixberg, *Soziologie und Pädagogik bei W., Barth, Litt und Krieck,* 1925 (Dis.). — Franz Kurfess, *Zwei Pädagogen der Gegenwart: Spranger und W.,* 1928 (Dis.). — Wenzel Pohl, *O. W.,* 1930. — Id., id., *O. Willmanns religioser Entwicklungsgang,* 1935.

WILLY (RUDOLF) nac. en 1855, escribió durante su residencia en Mels (Cantón suizo de Saint Gallen) una serie de obras en las que desarrolló las ideas fundamentales de la filosofía de Avenarius (VÉASE). Según Willy, todo conocimiento se basa en una "experiencia total" constituida por el conjunto de las vivencias de la Humanidad. El contenido de dicha experiencia es lo que llamarnos "mundo exterior". Este mundo es un todo del que se desgajan o desprenden tanto lo que llamamos "cosas" como lo que llamamos "personas", es decir, "objetos" y "sujetos", los cuales son aspectos de la misma realidad primaria. Todo cuanto hay, afirma Willy, es "el cuerpo de la Humanidad" en cuanto "historia humana viviente en movimiento". Con ello Willy llevó a sus últimas consecuencias el inmanentismo de Avenarius y designó su propio sistema como un "monismo primario" (*Primärmonismus}.*

Obras: *Die Krisis in der Psychologie,* 1899 *(La crisis en la psicología).* — F. *Nietzsche, eine Gesamtschilderung,* 1904 (F. *N. Retrato completo).* — *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie,* 1905 *(Contra el saber académico. Crítica de la filoso fía).* — *Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primarmonismus.* 1908 *(La experiencia total desde el punto de vista del monismo primario).* — *Ideal und Leben vom sozialen Ge sichtspunkt,* 1909 *(Ideal y vida desde el punto de vista social).* — Además, varios trabajos en el *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie:* "Bemerkungen zu Avenarius' 'Kritik der reinen Erfahrung'" (XVI, 1892) ("Observaciones a la 'Crítica de la ex periencia pura', de Avenarius"); "Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff" (XVIII, 1894) ("El yo gnoseológico y el concepto na tural del mundo"); "Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt" (XX, 1896) ("El empi riocriticismo como el único punto de vista filosófico").

WINCKELMANN (JOHANN JOACHIM) (1717-1768) nació en Stendal (Prusia). Estudió teología en Halle y medicina en Jena. En 1748 fue nombrado bibliotecario de Enrique de Bünau en Nötenitz, cerca de Dresden, interesándose grandemente por los tesoros del arte clásico conservados en los museos de Dresden. Desde 1755 a 1768 residió en Italia, cuyos tesoros de arte clásico estudió a fondo. Sus estudios dieron origen a su Historia *del arte antigua* (Cfr. bibliografía) y a diversos otros trabajos que ejercieron gran influencia y determinaron por un tiempo la visión del arte antiguo y de la cultura antigua, así como las ideas sobre el arte y la belleza. Huellas de los trabajos y las ideas de Winckelman pueden encontrarse en Kant, Goethe, Schiller, Herder, los hermanos Schlegel, Hegel, etc., por lo que, aunque no filósofo, Winckelmann ocupa un lugar en la historia de la filosofía y en particular en la de la estética.

Los aspectos de los trabajos de Winckelmann que interesan más desde el punto de vista filosófico son los siguientes: 1. La reacción contra los estilos enfáticos, complicados, barrocos o meramente "bonitos" (como el rococó) dio lugar a un renovado interés por el ideal antiguo, y especialmente griego, de belleza. 2. Este ideal de belleza se funda, según Winckelmann, en la majestad y en el reposo sereno. 3. Suprema manifestación del mismo es la figura humana. En ésta se manifiesta una armonía funcional, cuyo eje es una línea elíptica funcional. 4. La armonía funcional en cuestión no es determinable matemáticamente en sus detalles y variaciones, las cuales son siempre nuevas e insospechadas. 5. Expresiones, acciones, etc., en el arte son siempre manifestaciones de la belleza, la cual es, en el fondo, alegre y serena. 6. La belleza es indefinible, pero no carece de principios; es armónica, pero no carece de variedad. 7. El arte no se manifiesta de una sola vez, sino que tiene una historia y una evolución de carácter "orgánico"; en el esquema proporcionado por el arte griego, se comienza con un período (o pre-período) de completa libertad y disponibilidad; se pasa luego a una fase dura y potente, luego a una "elevada" (o "majestuosa") y, finalmente, a una "bella", antes de sumirse en una decadencia. Winckelmann prefiere la fase "majestuosa" a todas las demás. Así, el arte tiene una historia que se desenvuelve a la manera de un organismo.

Entre los escritos de Winckelmann

destacamos: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in Malerei und Bildhauerkunst,* 3 vols., 1755 *(Ideas sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura).* — *Anmerkungen über die Baukunst der Alten,* 1762 *(Observaciones sobre la arquitectura de los antiguos).* — *Geschichte der Kunst des Altertums,* 2 vols., 1764 *(Historia del arte antiguo).* — *Versuch einer Allégorie,* 1766 *(Ensayo de una alegoría).* — Monumenti *antichi inediti,* 2 vols., 1767-1768. — De todas estas obras hay nuevas ediciones, incluyendo edi ciones críticas. — Ediciones de obras completas: 11 vols., 1808-1825; ed. Fernow, H. Meyer, J. Schulze; 12 vols., 1825-1829, ed. J. Eiselein.

Véase Carl Justi, W. *und seine Zeitgenossen,* 3 vols., 1866-1873, 4a ed., 1943. — Heinrich Segelken, W., 1917. — B. Vallentin, W., 1931. — W. Waettzoldt, J.J. W., 1940. — L. Curtius, W. und *seine Nachfolger,* 1941.

WINDELBAND (WILHELM) (1848-1915), nacido en Potsdam, fue profesor en Zurich (1876-1877), en Friburgo i. Br. (1877-1882), en Estrasburgo (1882-1903) y en Heidelberg (1903-1915). Adalid de la llamada escuela de Badén, cultivó dentro del neokantismo una tendencia que, frente al naturalismo de Mar-burgo, subrayaba el valor y significado de las ciencias históricas. Concurren en la formación de la teoría del conocimiento de Windelband (así como de la de su discípulo Heinrich Rickert) no sólo el neokantismo, sino también el descubrimiento hegeliano del espíritu como entidad que se realiza en el tiempo histórico y la reflexión de Lotze sobre los valores. Windelband se propone dilucidar filosóficamente y desde un punto de vista crítico los problemas que el propio Kant y la escuela de Marburgo habian desatendido o considerado sólo parcialmente: la esfera de la cultura humana objetiva, investigada por las ciencias culturales, las cuales poseen igual validez y dignidad que las ciencias de la Naturaleza. La reflexión de Windelband sobre la historia y su contraposición de la misma a la ciencia natural desembocó en una primera clasificación general basada en la estructura interna de la ciencia: la división de las ciencias en nomotéticas e idiográficas. Windelband llama nomotéticas a las ciencias naturales consagradas a la investigación de las *leyes,* en oposición a las ciencias idiográficas o ciencias culturales que investigan la *forma.* Las primeras son ciencias que generalizan los hechos particulares, los cuales son considerados como ejemplares típicos de una misma especie, en tanto que las segundas son ciencias individualizantes que buscan la forma de lo particular. A las ciencias nomotéticas pertenecen, según Windelband, todas las ciencias de la Naturaleza (física, astronomía, biología, etc.). A las ciencias idiográficas pertenecen, en cambio, las culturales e históricas (Historia propiamente dicha, Derecho, arte, etc.). En cuanto al problema de la psicología, ya ampliamente dilucidado por Dilthey y resuelto en un sentido de transformación de ésta en una hermenéutica general como base de las ciencias del espíritu, recibe en Windelband una solución ambigua, que consiste en hacer de ella una ciencia natural por su finalidad y estructura interna y una ciencia cultural por su objeto. Windelband destaca la importancia de la comprensión precientífica de la vida humana, del "conocimiento del hombre" en un sentido generalizado. El estudio de la Historia y de la ciencia cultural a base de este conocimiento no significa una objeción contra su rigor científico; la ciencia cultural es no sólo rigurosa, sino que, además, como corresponde a su relación con la vida humana en su totalidad, constituye el acceso al reino de los valores y el fundamento de toda concepción general del mundo. El descubrimiento del reino de los valores tiene para Windelband el sentido de una superación de todo relativismo, pues el valor es lo que hace de la ciencia de cada una de las grandes esferas de la cultura algo absoluto e intemporalmente válido. En el valor se resuelve todo juicio, con inclusión del juicio de verdad, y, por lo tanto, la propia ciencia natural está sometida, en una u otra forma, a la supremacía del valor. El reino de los valores como reino del deber ser constituye, pues, al mismo tiempo, el objeto de la filosofía y la base de la concepción del mundo. La filosofía tiene "por problema y campo" examinar y descubrir "los valores de validez universal"; la concepción del mundo, por otro lado, se basa necesariamente en el reconocimiento de estos valores. Los problemas metafísicos, que Windelband rechaza formalmente, reciben, no obstante, por este primado del valor, una solución indirecta, pues el reino de los valores de validez universal coincide con el reino de lo Absoluto. Windelband se ha ocupado de aplicar a la lógica de las ciencias culturales y al problema de la Historia de la filosofía esta concepción de los valores que en Rickert aparece ya muy desarrollada y sistematizada.

Obras principales: *Die Lehre vom Zufall,* 1870 *(La teoría de la contingencia).* — *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis,* 1873 *(Sobre la certidumbre del conocimiento).* — *Die Geschichte der neueren Philosophie,* 2 vols., 1878-1880 (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna,* 2 vols., 1951). — *Präludien. Aufsatze und Reden zur Einführung in die Philosophie,* 1884, 9a ed., 2 vols., 1924 (trad. esp.: *Preludios filosóficos,* 1949). — *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum,* 1888, 4a ed., 1923 (trad. esp.: *Historia de la filosofía antigua,* 1955). — *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* 1892, varias ediciones, las últimas (15a, 1957, con apéndice de Heinz Heimsoeth sobre la filosofía del siglo XX (trad. esp.: *Historia de la filosofía:* I, II, 1941; III, 1942; IV, 1943; V, VI, 1942; VII, 1943). — *Geschichte und Na-turwissenschaft,* 1894 *(Historia y ciencia natural).* — "Vom System der Kategorien" (en *Philosophische Ab-handlungen Ch. Sigwart* zu *seinem 70. Geburtstag gewidmet),* 1900 ("Del sistema de las categorías"). — *Ueber Willensfreiheit,* 1904 *(Sobre la libertad de la voluntad).* — *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhundertes,* 1909 (La *filosofía en la vida espiritual alemana del siglo XIX).* — "Ueber Gleichheit und Identitat" *(Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften),* 1910 ("Sobre igualdad e identidad"). — "Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus", *Logos,* I (1910), 186-96. — ("Filosofía de la cultura e idealismo trascendental"). — Einleitung *in die Philosophie,* 1914 *(Introducción a la filosofía).* — Véase A. Hoffmann, *Das Systemprogram der Philosophie der Werte. Eine Würdigung der Axiologie W. Windelbands,* 1922. — Heinrich Rickert, W. *Windelband,* 1915, 2a ed. 1929. — A. Ruge, W. *Windelband,* 1917.

WISDOM (JOHN [ARTHUR JOHN TERENCE DIBBEN]), nacido (1904) en Londres, es "Fellow" en Trinity Collège, de la Universidad de Cambridge y profesor de filosofía en la misma Universidad. Aunque muy influido por el "último Wittgenstein",

hay diferencias entre el modo como Wittgenstein condujo el análisis del lenguaje corriente y el modo como Wisdom procede. Tanto Wittgenstein como John Wisdom estiman que las proposiciones filosóficas muestran que quien las usa "se ha extraviado" en las complejidades del lenguaje. Pero mientras Wittgenstein adoptaba una actitud negativa y recomendaba disolver las paradojas engendradas por las proposiciones filosóficas, Wisdom indica que tales paradojas, lejos de provocar una mera confusión, pueden dar lugar a una singular penetración. En efecto, en las proposiciones filosóficas se revela algo que en el lenguaje corriente pasa inadvertido. Las paradojas filosóficas, además de interesantes o curiosas, son iluminadoras. Ello no quiere decir que las proposiciones filosóficas sean "verdaderas". Pero quiere decir que ante una proposición filosófica, y el aspecto paradójico que ella ofrece, la actitud recomendable es ver qué es lo que ilumina la paradoja, aun si es falsa. Por eso el análisis procede, en Wisdom, del modo: "Sí, es cierto, pero por otro lado. .. ", con lo cual se descubren similaridades (y diferencias) que escapan al examen ordinario. Así, el lenguaje filosófico aclara en la medida en que sume en perplejidad. Similaridades y diferencias aparecen solamente cuando, después de haber enunciado una proposición, se sienta la proposición contraria. Ello sucede inclusive en la misma proposición en que se funda el análisis de Wisdom, es decir, en la proposición según las cuales los enunciados filosóficos son recomendaciones verbales. Negar que sean recomendaciones verbales ilumina similaridades y diferencias en las recomendaciones verbales. De ahí que Wisdom haya podido escribir: "Los filósofos deberían seguir empeñándose en decir *lo que no se puede decir"* [subrayado por nosotros].

Escritos principales: *Interprétation and Analysis,* 1931 [monog.]. — *Problems of Mind and Matter,* 1934. — *Other Minds,* 1952. — *Philosophy and Psychoanalysis,* 1953. Estos dos volúmenes recogen diversos escritos de J. W. publicados antes en revistas. — *The Metamorphosis of Metaphysics,* 1963 [Annual Philosophical Lecture. Henriette Hertz Trust. Proceedings of the British Academy, 47].

Véase David Pole, *The Latter Philosophy of Wittgenstein,* 1958 ["Epilogue: John Wisdom", págs. 103-29].

WITELO *(ca.* 1230-ca. 1275) nac. en las proximidades de Liegnitz o Legnica (Silesia inferior), estudió en Padua y se relacionó en Viterbo con Guillermo de Moerbeke, a quien dedicó su *Perspectiva.* En esta obra se resumen y se analizan investigaciones ópticas llevadas a cabo por varios autores, entre ellos Euclides, Ptolomeo y Alhacén (965-1038). La base filosófica de este trabajo es la doctrina neoplatónica de la luz (VÉASE) tal como fue desarrollada por el citado Guillermo de Moerbeke especialmente bajo la influencia de Proclo. Por lo tanto, Witelo defiende la doctrina de la difusión por Dios de una luz que ilumina las substancias inteligibles inferiores, las cuales, a su vez, irradian sobre las otras substancias inferiores a ellas y así sucesivamente. La gradación que va de lo inteligible a lo corporal resulta, así, una consecuencia necesaria de tal difusión, que es a la vez principio de causalidad. Entre las investigaciones ópticas citadas se encuentra una exposición y examen de las leyes de la propagación de la luz y de diversos fenómenos fundamentales de la visión.

Ediciones de la *Perspectiva,* 1535, 1572. Extractos de la obra en C. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrh.,* 1908 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2], Texto resumido de los tratados *De natura daemonum* y *De primaría causa paenitentiae,* descubiertos por A. Birkenmajer en los "Études sur Witelo" del citado Birkenmajer publicados en el *Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie,* I-IV, 1918-1922. Véase también M. Grabmann, "Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik", *Philosophisches Jahrbuch,* XXIII (1910), 38-54.

WITTGENSTEIN (LUDWIG) (1889-1951) nació en Viena. Cursó la carrera de ingeniero en Berlín y en 1908 se dirigió a Manchester para continuar sus estudios en dicha profesión. Su interés por las matemáticas lo llevó a ocuparse de los fundamentos de esta disciplina y a estudiar los escritos de Russell y Frege al respecto. Trasladado a Cambridge, estudió con Russell antes de la primera guerra mundial. De regreso a Austria, fue soldado del Ejército austríaco durante la guerra, y al final de ésta fue hecho prisionero en Italia. Por esta época había terminado el *Tractatus logico-philosophicus* (véase bibliografía), a que nos referiremos luego. Después de la guerra renunció a su fortuna privada y se colocó como maestro de escuela en Austria. En contacto con los que iban a fundar el "Círculo de Viena" (VÉASE), su *Tractatus* ejerció gran influencia sobre los miembros del futuro "Círculo", al cual, por lo demás, Wittgenstein no perteneció. En rigor, ya poco después de publicado el *Tractatus* le entraron graves dudas acerca de las ideas expresadas en el mismo. Después de una breve visita a Cambridge en 1925, volvió a la misma Universidad en 1929 y se estableció en ella, madurando a la sazón sus nuevas ideas, las cuales expresó oralmente y fueron conocidas o directamente o por la circulación, de mano en mano, de los llamados "Cuaderno azul y Cuaderno pardo" *(The Elue and Brown Books* (véase bibliografía]). Un aura de misterio rodeó durante algún tiempo las enseñanzas, o, mejor dicho, las "nuevas enseñanzas", de Wittgenstein. En 1939 fue nombrado profesor titular en Cambridge, sucediendo en la cátedra a G. E. Moore. En 1947 renunció a la cátedra que, por lo demás, había dejado durante la segunda guerra mundial, cuando se alistó para trabajar como ayudante en un hospital de Londres. Cuatro años después de su renuncia, falleció de cáncer. Aparte el *Tractatus, y* un artículo en 1929, todos los escritos de Wittgenstein han sido publicados postumamente.

Se suele distinguir entre dos períodos en el pensamiento de Wittgenstein, caracterizados sobre todo respectivamente por el contenido del *Tractatus y* de las *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas);* designaremos estos dos períodos con los nombres de "el primer Wittgenstein" y "el último Wittgenstein". A veces se ha hablado de un "período intermedio" en el cual Wittgenstein desarrolló lo que se ha llamado "positivismo terapéutico" y también "psicoanálisis intelectual", pero esta actitud no fue reconocida por el propio Wittgenstein y es más bien propia o de algunos wittgensteinianos o bien de una posible interpretación de ciertas consecuencias de la actividad intelectual de Wittgenstein, a las cuales, por lo demás, Wittgenstein se opu-

so vivamente. Sólo en una cierta medida puede hablarse de una terapéutica en el caso de Wittgenstein; es la que consiste en extirpar lo que llamó "supersticiones" (Cfr. *infra).* Además, las ideas peculiares del "último Wittgenstein" comenzaron a madurar ya algunos años después de aparecido el *Tractatus, y* acaso muy poco después. Ahora bien, el hablar de un "primer Wittgenstein" y de un "último Wittgenstein" no equivale a decir que no hay ninguna relación entre ambos. Por un lado, el "último Wittgenstein" es en gran parte comprensible como una reacción contra el "primero", sin el cual el "último" no tendría mucho sentido. Por otro lado, y sobre todo, las diferencias entre los dos Wittgenstein no impiden que haya un "modo de pensar" común a ambos, un tipo de filosofar característicamente "wittgensteiniano". En ambos casos, además, el centro de la preocupación de Wittgenstein es el lenguaje.

Lo que hemos dicho en el artículo ATOMISMO LÓGICO puede ayudar a comprender el "primer Wittgenstein" —o el Wittgenstein del *Tractatus*—, ya que las ideas del primer Wittgenstein son similares, bien que no completamente coincidentes, con las de los atomistas lógicos. Según Wittgenstein —por el que entenderemos ahora "el primer Wittgenstein"— el mundo es la totalidad de los hechos (véase HECHO) atómicos y no de las cosas, ya que un hecho atómico está formado justamente por "cosas" o "entidades". Estas "cosas" o "entidades" son nombrables (mediante nombres, pronombres personales, adjetivos demostrativos, etc.), de modo que hay, por lo pronto, una relación de las cosas con las palabras. Como una combinación de "cosas" es un hecho atómico, una combinación de palabras es una proposición atómica. Las proposiciones atómicas "re-presentan" hechos atómicos en el sentido de que las primeras son una re-presentación, "cuadro" o "pintura" de los segundos; las proposiciones atómicas y los hechos atómicos son isomórficos (véase ISOMORFISMO); el lenguaje se convierte, así, en un mapa, o especie de mapa, de la realidad. Las proposiciones atómicas que no representan hechos atómicos carecen de significación. En cuanto a las combinaciones de proposiciones atómicas constituyen las llamadas "funciones de verdad" (véase FUNCIÓN DE VERDAD; véase también TAUTOLOGÍA). Wittgenstein escribe que "los *límites de mi lenguaje* significan los límites del mundo" — una tesis a la que se ha acusado con frecuencia de conducir a un solipsismo (VÉASE) lingüístico. Cierto que el lenguaje corriente no responde a la descripción antes bosquejada, pero ello se debe simplemente a que el lenguaje corriente no responde a la descripción antes bosquejada, pero ello se debe simplemente a que el lenguaje corriente es defectuoso; hay que mostrar, en el fondo de él, un "esqueleto lógico" que constituye su naturaleza esencial. Este esqueleto lógico es el "lenguaje ideal". Desde luego, las proposiciones mediante las cuales se describe, o descubre, el esqueleto lógico del lenguaje no son ni proposiciones atómicas ni funciones de verdad; por eso carecen ellas mismas de significación (o, mejor, de sentido, *Sinn).* El *Tractatus* es por ello como un andamio que puede desecharse una vez construido el edificio, como una escalera que puede apartarse una vez se ha verificado la ascensión. Wittgenstein escribe que "lo que se expresa *por sí mismo* en el lenguaje, no *podemos* expresarlo mediante el lenguaje"; esto equivale a decir que "lo que se puede mostrar, no se puede decir". Así, lo que se ha hecho ha sido no enunciar algo sobre el lenguaje y el isomorfismo del lenguaje con la realidad, sino simplemente mostrarlo. La filosofía no puede ir más allá, y por eso la filosofía no es propiamente una ciencia, sino una actividad, *Tätigkeit;* lo que hace la filosofía no es "decir", sino sólo "aclarar".

El "último Wittgenstein" encontró pronto el *Tractatus* sumamente insatisfactorio; en rigor, completamente insatisfactorio. Esta conclusión no fue en Wittgenstein resultado de una nueva argumentación mediante la cual mostrara que el *Tractatus* era erróneo; fue resultado de un nuevo modo de ver por el cual el anterior aparecía como una superstición. Esta superstición sobre el lenguaje había sido, por lo demás, producida por el propio lenguaje. Pues el lenguaje engendra supersticiones, de las cuales tenemos que *deshacernos.* La filosofía tiene ahora una misión distinta —aunque también de naturaleza "aclaradora"—: debe ayudarnos a rehuir "el embrujamiento de nuestra inteligencia mediante el lenguaje". Pero sólo podremos lograrlo cuando veamos claramente "el lenguaje", en vez de ilusionarnos sobre él tratando de descubrirle una esencia. No hay nada "oculto" en "el lenguaje"; hay que abrir los ojos para ver, y describir, cómo funciona. Ahora bien, el lenguaje funciona en sus usos. No hay que preguntar, pues, por las significaciones; hay que preguntar por los usos (véase Uso). Pero estos usos son múltiples, variados; no hay propiamente el lenguaje, sino lenguajes, y éstos son "formas de vida". Lo que llamamos "lenguaje" son "juegos de lenguaje" (véase LENGUAJE [JUEGOS DE]). Uno delos muchos juegos de lenguaje sirve para describir. Pero hay muchos otros: para preguntar, para indignarse, para consolar, etc. No hay, pues, *una* función del lenguaje como no hay *una* función en una caja de herramientas. Una herramienta sirve para martillar; otra para agujerear, etc. No hay función común de las expresiones del lenguaje; hay innumerables clases de expresiones y de modos de usar laspalabras, incluyendo las mismas palabras — o lo que parecen ser las mismas. No hay ni siquiera algo común que sea *el* juego de lenguaje. Lo-único que hay son "similaridades", "aires de familia", que se combinan, intercambian, entrecruzan. Pensar lo-contrario es simplificar el lenguaje y con ello engendrar perplejidades, dejarse seducir por el embrujamiento del lenguaje, por una determinada "visión del lenguaje, que ilusoriamente suponemos ser la única, la "verdadera". No hay en los juegos de lenguaje nada oculto tras ellos; los juegos de lenguaje son el uso que se hace de ellos, el modo como sirven en las "formas de vida".

Por haberse ilusionado sobre el lenguaje, se han suscitado lo que se han llamado "problemas filosóficos" y que no son en modo alguno "problemas", sino "perplejidades". Ahora bien, los-problemas se resuelven, pero no las perplejidades; estas últimas sólo se "disuelven". Por eso los llamados "problemas filosóficos" tienen, según Wittgenstein, la forma: "No sé cómo salir del paso." Las perplejidades filosóficas no son problemas para los cuales pueda encontrarse una solución descubriendo una realidad en la que no se había reparado. En filosofía no hay nada oculto; todos los datos del

sedicente "problema" se hallan a nuestra mano. Más todavía: los "problemas" en cuestión se refieren a conceptos que, fuera de la filosofía, dominamos perfectamente. Preguntar qué hora es no causa perplejidades. Pero inquirir acerca de la naturaleza del tiempo nos confunde. Trasladarse a otra ciudad no nos sume en abismales paradojas. Pero meditar sobre la naturaleza del espacio nos coloca en un laberinto en el cual no parece haber salida. Y, sin embargo, hay una salida: es la que consiste en liberarse de la superstición de que hay un laberinto. El fin de la filosofía es algo así como "salir de la encerrona" «n que nos ha colocado nuestra tenaz incomprensión del funcionamiento, o funcionamientos, de los lenguajes. Todo ello parece conducir a la idea de que las cuestiones filosóficas son absurdas e inútiles. Pero no hay tal. Muchas de las llamadas "cuestiones filosóficas" tienen un sentido y aun un "sentido profundo". Éste consiste en mostrarnos las raíces de nuestra perplejidad, y, sobre todo, en mostrarnos que tales raíces se hallan muy fuertemente hincadas en nosotros. Al fin y al cabo, debe de haber una razón por la cual algunos hombres se han sentido fascinados por "cuestiones filosóficas"; la razón es que estas cuestiones son, en verdad, "fascinantes". Son, en suma, "embrujadoras". Y hasta es posible considerar tales cuestiones, o cuando menos algunas de ellas, como la consecuencia de las embestidas que nuestra inteligencia da contra los límites del lenguaje. Al revés de lo que pensaba "el primer Wittgenstein", "el último Wittgenstein" no creía que las cuestiones filosóficas no tienen significación; si no la tuvieran, carecerían de todo poder de "embrujamiento". Tampoco creía que las cuestiones filosóficas fuesen a la postre, pura y simplemente, "cuestiones lingüísticas". Las cuestiones filosóficas emergen del lenguaje, pero no son "cuestiones lingüísticas": son cuestiones acerca de realidades que nos sumen en confusión por no saber •cómo tratarlas adecuadamente, por no saber cómo *"ver"* la "cuestión". Por «so la filosofía tiene por misión hacernos *ver.* La filosofía no explica ni deduce ni infiere nada: "pone a la vista" las perplejidades en las que nos ha sumido la tenaz propensión a olvidar por qué usamos ciertos conceptos, a pensar que hay caracteres comunes a las cosas, que hay algo que pueda llamarse "la realidad", etc. Y por eso la filosofía es una lucha — una "lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje".

Se ha considerado a veces que así como el "primer Wittgenstein" fue "el padre del positivismo lógico", "el último Wittgenstein" ha sido "el padre de la (mal llamada) 'filosofía lingüística", especialmente tal como ha sido desarrollada y practicada por el "grupo de Oxford". Ello es excesivo, porque el positivismo lógico tiene otras fuentes además de Wittgenstein, y la "filosofía lingüística" debe sus "modos de pensar" a otros autores además de Wittgenstein — por ejemplo, a G. E. Moore, cuando menos como un "modelo". Pero no hay duda que la influencia de Wittgenstein ha sido considerada sobre estas dos tendencias. Además, ha influido más directamente en otros autores que han sido llamados propiamente "Wittgensteinianos". Tal es, para dar un ejemplo, el caso de John Wisdom (VÉASE), si bien este autor ha seguido a Wittgenstein de un modo muy sut *generis.* Lo mismo, y a mayor abundamiento, puede decirse de autores como J. L. Austin (VÉASE).

El *Tractatus logico-philosophicus* se publicó, primero, en alemán (*Logisch-philosophische Abhandlung),* como apéndice al último número de los *Annalen der Philosophie* (1921), dirigidos por Wilhelm Ostwald. En forma de libro, y con el título de *Tractatus logico-philosophicus* se publicó en Inglaterra (1922), con traducción inglesa de C. K. Ogden, confrontando el original alemán, e introducción de Bertrand Russell. La 2a edición (1933) contiene algunas correcciones. La 6a edición lleva un índice de Max Black. Hay edición del texto alemán, con nueva trad. inglesa por D. F. Pears y B. F. McGuiness, 1961. — Trad, esp., 1957, con texto alemán, introducción de Russell e índice de materias, por E. Tierno Galvan. Además del *Tractatus* apareció durante la vida del autor su artículo "Logical Form", en *Proceedings of the Aristotelian Society.* Supp. Vol. IX (1929), 162-71.

Obras postumas: *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas),* texto alemán y trad. inglesa de G. E. M. Anscombe (1953), ed. G. E. M. Anscombe y R. Rhees. — *Philosophical Remarks in the Foundations of Mathematics,* 1956, ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe [materiales de 1937-1944]. — *Preliminary Studies for the* Philosophical Investigations, *generally known as* The Blue and Brown Book's, 1958. — *Notebooks 1914-1916,* 1961, ed. G. H. con Wright y G. E. M. Anscombe [texto alemán y trad. inglesa].

Hay edición alemana de "Scriften", con un "Beiheft" conteniendo artículos de P. Feyerabend, Ingeborg Bachmann, José Ferrater Mora *et al.*

Biografía: Norman Malcolm, L. W. A *Memoir,* 1958 [con "Esbozo biográfico" preliminar por G. H. von Wright].

Mencionamos, por orden cronológico de aparición, algunos escritos sobre W.; en la mayor parte de los casos, la fecha de publicación o el título, o ambos, indican si se trata primariamente del "primer Wittgenstein" o del "último Wittgenstein' o de algún aspecto de su pensamiento: J. R. Weinberg, An *Examination of Logical Positivism,* 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo logico,* 1958). — B. A. Farrell, "An Appraisal of Therapeutic Positivism", *Mind,* N. S., LV (1946). — José Ferrater Mora, "Wittgenstein o la destrucción", *Realidad,* N° 13 (1949), 1-12. — Id., id., "Wittgenstein; A Symbol of Troubled Times", *Philosophy and Phenomenological Research,* XIV (1953-1954), 89-96. Ambos artículos han sido refundidos en el trabajo "Wittgenstein o la destrucción", incluido en el libro *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 178-91. — G. N. Mathani, "Wittgensteinian Philosophy in Its General Aspects", *Philosophical Quarterly* [Amalner, India], XVI (1950-1951), 139-50. — Gilbert Ryle, "L. Wittgenstein", *Analysis,* 12.1, N. S., 25 (1951), 1-9. — G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", *Mind,* N. S., LXIII (1954), 1-15; LXIII (1954), 289-316; LXIV (1955), 1-27 [rectificaciones en LXIV (1955), 264]. — G. C. M. Colombo, S. J., Introducción al *Tractatus* (131 páginas) y trad. italiana del mismo, 1954. — Alice Ambrose, "Wittgenstein on Some Questions in the Foundations of Mathematics", *The Journal of Philosophy,* LII (1955), 197-214. — Emmanuéle Riverso, *L. Wittgenstein e il simbolismo lógico,* 1956 [monog.]. — Domenico Campanale, *Studi su Wittgenstein,* 1956. — David Pole, *The Later Philosophy of Wittgenstein,* 1958 [Epílogo sobre John Wisdom]. — James K. Feibleman, *Inside the Great Mirror. A Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein, and Their Followers,* 1958. — Erik Stenius, *Wittgenstein's* Tractatus. A *Critical Exposition,* 1959. — G. E. M. Anscombe, An *Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, 1959.

— Justus Hartnack, *Wittgenstein og den moderne filosofi,* 1960. — A. A. Mullin, *Philosophical* Comments on *the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein,* 1961. — Alexander Maslow, A *Study in Wittgenstein's* Tractatus, 1961. — G. K. Plochman y J. B. Lawson, *Terms in Their Propositional Contexts in Wittgenstein' s* Tractatus. An *Index,* 1962 [con biblio grafía crítica]. — Norman Malcolm, Wittgenstein's *Philosophical Investigations",* en su libro *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures,* 1963. — H. P. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism,* 1963. — Ernst Konrad Specht, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins,* 1963 *(Kantstudien.* Ergänzungshefte 84; con bibliografía, págs. 162-75]. — George Pitcher, *The Philosophy of Wittgens tein,* 1964.

Comentarios y observaciones sobre Wittgenstein se hallan en las obras de autores como Gilbert Ryle, J. L. Austin, G. J. Warnock, S. Toulmin, John Passmore, Norman Malcolm, G. E. M. Anscombe y otros.

WODHAM [Wodeham, Godam, Goddam, etc.] (ADÁN) (t 1349), llamado *doctor solemnis,* fue uno de los discípulos franciscanos de Guillermo de Occam en Oxford y profesó teología primero en Londres y luego en Oxford. En sus comentarios a las *Sentencias,* comentarios a Aristóteles y en un prefacio a la lógica de Occam, Wodham se muestra fiel occamista y adversario de los teólogos que no prestan suficiente atención a la lógica, formulan proposiciones cuyo análisis muestra su falta de significación y no agotan todas las objeciones posibles antes de sentar una tesis. Sin embargo, es menester poseer todavía más información sobre las enseñanzas y los manuscritos de Adán Wodham antes de pronunciarse sobre su posición filosófica y ver si hay otros elementos, además del reconocimiento del occamismo, en su pensamiento.

El comentario de Adán Wodham a las *Sentencias* fue publicado, con revisiones de Enrique de Oyta (Henricus de Hayta), por Johannes Maior en París (1512). — Véase F. Ehrle, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia,* 1925, págs. 96-103.

WOLFF (CHRISTIAN) (1679-1754), nac. en Breslau, profesor en Halle desde 1706, fue destituido en 1723 por acusación de impiedad, pasando a Marburgo y siendo repuesto en su anterior cargo, en 1740, por orden de Federico II. Discípulo de Leibniz, sus enseñanzas y escritos influyeron considerablemente en su época y pasaron a la posteridad, y particularmente a Kant, como un cuerpo doctrinal designado corrientemente (siguiendo la propuesta de Bilfinger) con el nombre de "filosofía leibnizwolffiana", o, como hoy se dice, "racionalismo dogmático de Leibniz-Wolff".

La filosofía es para Wolff un saber "escolástico", esto es, rigurosamente organizado y basado en un examen racional de los conceptos. Este saber tiene por fin proporcionar al hombre un conocimiento claro de los principios teóricos y prácticos. El análisis filosófico está fundado en dos principios: el de contradicción (VÉASE) y el de razón suficiente (VÉASE). Estos principios no tienen sólo alcance lógico, sino también ontológico: son leyes supremas a las cuales obedece tanto el pensamiento como la realidad, tanto la matemática como las ciencias reales. El método de deducción "lógico-ontológica" es indispensable si se pretende no excluir ningún elemento fundamental en la cadena de los conocimientos. Ello no significa que todos los conocimientos reales puedan deducirse íntegramente de los principios citados; ciertos principios, en efecto, proceden de la experiencia y dan lugar a conocimientos probables. Pero en la medida en que se pretenda un saber completo y riguroso, hay que referirse a las verdades necesarias, cuya contradicción es absolutamente imposible.

La filosofía trata de todas las cosas posibles —esto es, no contradictorias— y de las causas y modos de su posibilidad. Por un lado, hay la filosofía teórica; por otro lado, la práctica. Disciplina fundamental de la filosofía teórica es la ontología (VÉASE) o ciencia del ser en cuanto que es. El principio de contradicción desempeña en ella el papel central. De él deriva el principio de razón suficiente. La esencia de un ente está constituida por sus determinaciones y éstas proporcionan el marco para sus modos. Las determinaciones son constantes; los modos, ocasionales y temporales. Todo compuesto lo está de elementos simples o substancias. Las entidades compuestas están dispuestas en el espacio no como ser absoluto sino como orden de yuxtaposición, y en el tiempo, no como ser absoluto, sino como orden de sucesión.

La ontología proporciona la base conceptual para la cosmología o estudio del mundo en tanto que formado por entidades compuestas para la psicología, que estudia (en tanto que psicología racional) las substancias simples que se hallan en ciertas entidades compuestas, y para la teología (teología natural), que tiene por objeto la esencia de Dios. En la cosmología trata Wolff de las leyes del movimiento de los cuerpos, de la masa y de la fuerza de los compuestos en tanto que son cognoscibles *a priori.* Lo que se califica de materia y fuerza son productos de elementos simples que se distinguen entre sí por ciertas cualidades y actividades. En la psicología analiza Wolff las entidades simples que poseen fuerza representativa y se manifiestan en los actos del conocer y del apetecer. Las sensaciones son consideradas como representaciones oscuras; superiores a ellas es el entendimiento, con sus representaciones claras y distintas, y la razón, que es la facultad de formular deducciones y conclusiones. En la teología natural Wolff desarrolla el argumento cosmológico y la llamada a partir de Kant prueba ontológica (v.). La concepción de Dios sigue una tendencia claramente intelectualista y la justificación del mal se atiene a los elementos de la teodicea ya propuesta por Leibniz.

La filosofía práctica se subdivide en economía y política. Las normas éticas se hallan basadas en la razón y centradas en torno al imperativo de la perfección, es decir, de la norma según la cual cada hombre debe contribuir a la perfección propia y a la de sus semejantes. Esta perfección es definida a veces como la conformidad con la naturaleza (racional), única que puede proporcionar la felicidad.

Las doctrinas de Wolff fueron divulgadas en gran número de cátedras alemanas durante buena parte del siglo XVIII. Entre los discípulos más destacados de Wolff se cuentan George Bernhard Bilfinger (VÉASE), Karl Günther Ludovici, historiador de la filosofía wolffiana *(Kurzer Entwurf einer vollstandigen Historia der wolffschen Philosophie,* 1737, y otras obras); Ludwig Thümming (VÉASE), G. Ploucquet (v.), y sobre todo, A.

G. Baumgarten (v.). Contra el racionalismo apriorista de Wolff se dirigieron Andreas Rüdiger (v.), Crusius (v.) y Lambert (v.). La corriente wollfiana tuvo también importancia en la formación filosófica de Kant, tanto porque se trataba de la filosofía académica vigente en gran parte de la Alemania de la época como porque constituyó uno de sus primeros contactos con la filosofía — recibido a través de Martin Knutzen (VÉASE), profesor en Kônigsberg, quien, sin embargo, puso en manos de Kant no sólo las obras de Wolff, sino también las de Newton. Aunque Kant criticó luego severamente la metafísica dogmática que había difundido Wolff, consideró siempre que el intento de Wolff era uno de los más sólidos; fracasó por haber seguido una dirección equivocada *(K.r.V.,* A 44-B 61), pero no se puede rechazar a la vez el método de Wolff y los procedimientos de la critica de la razón pura si no se quiere prescindir totalmente de la ciencia y convertir "la filosofía en filodoxia" *(ibid,* B xxxvii).

Obras: *Anfangsgründe samtlicher mathematischer Wissenschaften,* 1710 *(Principios de todas las ciencias matemáticas), — Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes,* 1712 *(Pensamientos racionales sobre las fuerzas del entendimiento humano). — Logik,* 1727. *— Vern. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alien Dingen überhaupt,* 1719 *(Pen. rac. sobre Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general). — Vern. Ged. von der Menschen Tun und Lassen zur Beforderung ihrer Glückseligkeit,* 1720 *(Pen. rac. sobre las acciones y las omisiones del hombre para el fomento de su felicidad). — Vern. Ged. con dem geselhchaftlichen Leben der Menschen.* 1721 *(Pen. rac. sobre la vida social de los hombres). — Vern. Ged. von den Wirkungen der Natur,* 1723 *(Pen. rac. sobre las acciones de la Naturaleza). — Vern. Ged. von den Absichten der natürlichen Dinge,* 1723 *(Pen. rac. sobre las intenciones de las cosas naturales). — Vern. Ged. von den Teilen der Menschen, Tiere und Pflanzen. Gesammelte kleinere Schriften, 6* vols., 1736-40 *(Pen. rac. sobre las partes de los hombres, animales y plantas. Breves escritos reunidos).* A estos escritos en alemán se agregan las obras latinas: *Philosophia rationalis sive Logica,* 1728. *— Philosophia prima sive Ontologia,* 1730, reed., 1927, reimp., 1960 [ed. Jean École]. *— Cosmologia generalis, 1731.—Psychologia empirica,* 1732. *— Psychologia rationalis,* 1734. *— Theologia naturalis,* 1736-1737. *— Philosophia practica,* 1738-1739. *— Jus naturae,* 1740-1748. *— Jus gentium,* 1750. *— Philosophia moralis sive Ethica,* 1750-1753. *— Oeconomica,* 1750. *— Ratio praelectionum in Mathesin et Philosophia universalis. — Elementa matheseos universae,* 1740-1746. — Escritos breves: *Gesammelte kleiner Schriften, 6* vols., 1736-1740. — Autobiografía, ed. Wuttke, 1841. — Edición completa de obras: *Werke,* ed. Jean École y H. W. Arndt. I. Abt. *Gesammelte deutsche Schriften,* ed. H. W. Arndt, 10 vols., 1963 y sigs. II. Abt. *Gesammelte lateinische Schriften,* ed. J. École, 9 vols., 1962 y sigs. — Léxico: Meissnner, *Philosophisches Lexicón aus Wolffs deutschen Schriften,* 1737 (Cfr. también el libro de J. Baumann luego mencionado). — Véase F. W. Kluge, *Ch. von Wolff, der Philosoph,* 1831. — W. Arnsberger, *Christian Wolffs Verhaltnis zu Leibniz,* 1897. — J. Gelfert, *Der Pflichtbegriff bei Chr. Wolff und einigen anderen Philosophen der deutschen Aufklarung mit Rücksicht auf Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des 18. Jahrhunderts,* 1907 (Dis.). — Hans Pichier, *Ueber Ch. Wolffs Ontologie,* 1910. — E. Kohlmeyer, *Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff. Ein Beitrag zur Geschichte der Philoso phie und Theologie des Aufklarungszeitalters,* 1911. — J. Baumann, *Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants,* 1910. — K. Schröder, *Das Freiheitsproblem bei Leibniz in der Geschichte des Wolffianismus,* 1938 (Dis.). — M. Campo, *Cristiano Wolff e il ra cionalismo precritico,* 2 vols., 1939. — M. Wundt, *Ch. Wolff und die deut sche Aufklarung,* 1941.

WOODBRIDGE (FREDERICK JAMES EUGENE) (1867-1940), nac. en Windsor (Ontario, Canadá), profesor desde 1894 a 1902 en la Universidad de Minnesota y a partir de 1902 profesor en Columbia University (Nueva York), recibió, según confiesa, la influencia principal y continua de Aristóteles, Spinoza y Locke, que le orientaron hacia un pensamiento metafísico de carácter estructura-lista y, a la vez, analítico. La influencia de Santayana precisó e impulsó estas ideas y, sobre todo, el sentimiento del carácter orgánico, incompleto, activo de toda realidad, así como la intuición de que ninguna forma de ser puede separarse enteramente de otra o, mejor dicho, situarse respecto a otra en una posición trascendente. Con ello representó Woodbridge, dentro de la filosofía norteamericana, el tránsito de lo que se ha llamado el primer naturalismo a la nueva generación a la vez cientificista y anti-reduccionista; en todo caso, el naturalismo era en Woodbridge primariamente una actitud y secundariamente una doctrina, pero apenas un método de investigación filosófica. De ahí un realismo que no debe tampoco ser considerado ni como una posición ingenua ni como una simple presuposición epistemológica. El realismo es más bien la expresión del deseo de referirse a la realidad sin cortarla de sus naturales articulaciones, de ver en las cosas —como el propio Woodbridge ha dicho de la historia— algo pluralista, pero no discontinuo. Por eso dice Woodbridge, en lo que considera como el "dogma básico de la metafísica", que "mientras las existencias individuales pueden ser relacionadas entre sí y comparadas, la totalidad de la existencia no puede ser relacionada con nada o comparada con nada" ("Confessions", en *Contemporary American Philosophy,* II, 1930, pág. 420).

Obras: *The Philosophy of Hobbes,* 1903. — *The Purpose of History,* 1916. — *The Realm of Mind. An Essay in Metaphysics,* 1926. — *Contrasts in Education,* 1929. — *The Son of Apollo: The Themes of Plato,* 1929. — *Nature and Mind: Selected Essays,* 1937. — An Essay *en Nature,* 1940. — Autobiografía intelectual en el art. citado 'Confessions" *(Contemporary American Philosophy,* ed. G. P. Adams y W. P. Montague, II, 1930, págs. 415-38). — Véase Harry Todd Costello, "The Naturalism of Frederick Woodbridge", en el volumen *Naturalism and the Human Spirit,* 1944, ed. Y. H. Krikorian, págs. 295-318.

WRIGHT (CHAUNCEY) (1830-1875) nació en Northampton (Massachusetts, EE.UU.) y estudió en la Universidad de Harvard. Secretario de la "American Academy of Arts and Sciences" de 1863 a 1870, colaborador en varias revistas *(North Atlantic Review, Atlantic Monthly, The Nation),* miembro del llamado (por Peirce) "Metaphysical Club", de Cambridge, al que pertenecían, además de Wright y Peirce, William James, Oliver Wendell Holmes, Jr., y otros, dio

cursos en Harvard (de psicología en 1870 y de física matemática en 1874). Wright es considerado hoy como uno de los fundadores del pragmatismo (VÉASE) norteamericano. Siguiendo tendencias empiristas y utilitaristas, Wright consagró la mayor parte de sus trabajos filosóficos a cuestiones de lógica de la ciencia y de teoría del conocimiento. En ellas defendió una teoría "neutralista" según la cual los fenómenos no son ni físicos ni psíquicos, sino una trama de experiencia que puede descomponerse, por motivos de conveniencia, en un aspecto "subjetivo y en un aspecto "objetivo". Influido por Darwin, Wright se inclinó hacia un "behaviorismo" y un "funcionalismo" tanto en la concepción de la realidad como en la del conocimiento. Según Wright, las ideas mediante las cuales explicamos la realidad son hipótesis de trabajo que tienen que justificarse únicamente de modo experimental; el pragmatismo de Wright tiende de este modo claramente hacia un "instrumentalismo". Su teoría de la verdad tiene un aspecto pragmatista, pero se ha observado que en este respecto hay diferencias fundamentales entre Wright, por un lado, y James o Peirce, por el otro. La noción capital de Wrigth al respecto es más bien la verificabilidad.

Obras principales: *Philosophical Discussions*, 1877, ed. Charles Eliot Norton [incluye sus principales artículos, tales como "The Genesis of Species" y "The Evolution of Self- Consciousness"].—Véanse también *Letters of Ch. W.*, 1878, ed. James Bradley Thayer. — Selección de trabajos en: *Philosophical Writings: Representative Sélections*, 1958, ed. Edward H. Madden.

Véase Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, 1949. — Edward H. Madden, *Ch. W. and the Foundations of Pragmatism*, 1963.

WROÑSKI (JOSEF MARYA HOENÉ) [J. M. HÖNÉ-WROÑSKI] (1778-1853), nac. en la provincia de Posnania (Polonia), residió en Francia durante gran parte de su vida. Représentante del mesianismo como filosofía de la historia y como doctrina de salvación, intentó dar forma científica a una concepción religiosa en donde lo Absoluto como conciliación de todos los contrarios no significa una negación de la eternidad de todo ser, cuya esencia consiste justamente en el proceso de su propia realización. En lo Absoluto se identifican la bondad y la verdad, que parecen hallarse en los polos extremos de la religión y de la razón. Esta concepción religiosa no es, por lo tanto, una materia de fe, sino el contenido de unos misterios que la razón descifra y aclara. Por la religión de lo Absoluto podrá, según Wroñski, realizarse el sueño del mesianismo, consistente en unir todas las oposiciones, no solamente en el aspecto religioso y científico, sino también en el político y social, pues el conocimiento racional de la identidad de todas las oposiciones y la ackración de los misterios de la fe constituyen el paso decisivo para la unión de todas las naciones y todas las clases en una gran federación mundial.

Obras: *Philosophie critique découverte par Kant*, 1803. — *Philosophie des mathématiques*, 1811. — *Philosophie de l'infini*, 1814. — *Le Sphinx*, 1818. — *Prodrome du messianisme*, 1831. — *Métapolitique messianique*, 1839. — *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain*, 3 vols., 1847. — *Philosophie absolue de l'histoire*, 2 vols., 1852. — *Développement progressif et but final de l'Humanité*, 1861 (póstuma). — Edición de obras al cuidado de Francis Warrain: *L'oeuvre philosophique de H. Wronski*, 7 vols., de los cuales han aparecido: I, 1933 *(Messianisme);* II, 1936 *(Architectonique de l'Univers);* III, 1938 *(Encyclopédie développée d'après la Loi de la Création)*. Hay que tener en cuenta que muchas de las páginas de estos volúmenes son comentarios de Warrain sobre textos de Wroñski (especialmente en el vol. III). Warrain es, además, autor de varias obras inspiradas en Wroñski: por ejemplo, *L'Armature métaphysique*, 1925, reelaboración de pensamientos ya expuestos en *La Synthèse concrete*, 1905.

Catálogo de trabajos filosóficos de W. y de trabajos sobre la personalidad v filosofía de W. : Boleslaw Gawecki, W. i o *Wronskim. Catalog prac filozoficznych Hoene-Wronskiego oraz literatury dolyczacej jego osoby i filozofii*, 1958.

Véase S. Dickstein, *Hoene-Wroñski*, 1896. — Ch. Cherfils, *Introduction à Wroñski, Philosophe et réformateur*, 1898. — P. Chomiez, *Hoene-Wroñski*, 1929.

WULF (MAURICE DE) (1867-1947) nació en Poperinge (Bélgica). Colaborador del Cardenal Mercier (VÉASE), de Wulf fue uno de los principales representantes de la llamada "Escuela de Lovaina" (véase LOVAINA [ESCUELA DE]). Las más importantes contribuciones de Maurice de Wulf han sido sus trabajos sobre filosofía medieval. Aunque personalmente de Wulf se inclinó hacia el tomismo, sus investigaciones de los problemas, temas y figuras de la filosofía medieval contribuyeron grandemente a mostrar que esta filosofía fue mucho más compleja de lo que se había creído. Sin embargo, esta complejidad no significa que la filosofía medieval fuera un caos de tendencias. Justamente lo que, según de Wulf, caracteriza el pensamiento medieval es que su complejidad se halla, por decirlo así, "organizada" en una trama de problemas auténticamente filosóficos que van evolucionando por motivos filosóficos, produciéndose alternativamente síntesis y disgregaciones. En suma, la filosofía medieval es para de Wulf un "organismo", siempre que por él se entienda "un organismo histórico". En lo que toca a la importancia de la filosofía medieval para el pensamiento moderno, Maurice de Wulf dio su asentimiento a la idea de que no sólo dicho pensamiento se nutrió mucho más de filosofía medieval escolástica de lo que se había pensado, sino que también el pensamiento moderno tiene todavía mucho que aprender de la filosofía medieval.

Escritos principales: *La valeur esthétique de la moralité dans l'art*, 1892. — *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège*, 1895. — Études *sur Henri de Gand*, 1895. — *Qu'est-ce que la philosophie scolastique?*, 1899. — *Le traité des formes de Gilles de Lessines*, 1901. — *Introduction à la philosophie néoscolastique*, 1904. — *Études sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, 1904. — *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900, 6a ed., 2 vols., 1947 (trad. esp. : *Historia de la filosofía medieval*, 2 vols., 1943). — *Histoire de la philosophie en Belgique*, 1910. — *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, 1922. — *Initiation à la philosophie thomiste*, 1932, — Art *et beauté*, 1943. — Además, numerosos estudios históricos en revistas, especialmente en la *Revue néoscolastique de philosophie*. — Maurice de Wulf trabajó también en ediciones de textos medievales, especialmente para la serie Les Philosophes Belges (luego llamada Philosophes médiévaux), que dirigió desde su fundación en 1901.

Bibliografía de escritos de M. de W. en el número-homenaje de la *Revue néoscolastique de Philosophie* (1934).

WUNDT (MAX) (1879-1963) nac. en Leipzig, hijo de Wilhelm Wundt, profesó en Marburgo (1918), en Jena (1920) y desde 1929 en Tubinga. Consagrado a estudios histórico-filosóficos, que primeramente se refirieron al pensamiento griego y luego a la filosofía del idealismo alemán y en particular al aspecto metafísico del kantismo, Max Wundt ofreció en su obra capital sobre eternidad y finitud una ontología de lo real que suponía, a su vez, una metafísica sistemática. Mejor todavía: se trata de una metafísica traducible en términos de ontología o de "teoría de lo que es". Ahora bien, lo que es se presenta bajo dos formas. Una de ellas, la más general, es la forma del ser en tanto que ser universal. La otra es la forma del ser en tanto que ser común. Del ser general no podemos enunciar nada, porque no nos es por principio accesible. Del ser común podemos enunciar, en cambio, sus determinaciones — entre las cuales, por lo demás, está incluida la referencia al ser puro y general. De ahí que la teoría del ser general esté de algún modo incluida en la del ser común y viceversa, pues el acceso a cada una de estas formas es de naturaleza dialéctica. La relación entre lo posible y lo real, entre lo uno y lo múltiple, o eterno, y lo temporal, lo infinito y lo finito, lo incondicionado condicionante y lo condicionado, la esencia y la existencia, está comprendida, por lo demás, en esta dialéctica incesante en el curso de la cual el ser común aparece como una nada frente al ser puro y general, mas a la vez como lo único capaz de llenar a este último con un contenido y un devenir. Por eso sólo el ser puro es un ser pero sólo el ser común posee realmente un ser. Ahora bien, el ser puro no es simplemente la esencia de ser común; por el contrario, las divisiones ontológicas habituales se producen solamente dentro de este último. Mas estas divisiones no equivalen tampoco a una separación entre ser y devenir, entre esencia y existencia. La naturaleza últimamente dialéctica de todo ser hace posible, en efecto, la unidad de las determinaciones simultáneamente opuestas y complementarias y, con ello, la unidad de lo finito y de lo eterno. Así ocurre no sólo con los términos mencionados, sino también con determinaciones tales como el ente y la esencia. Y así se produce una dialéctica continua e interminable entre todas las determinaciones de lo real y aun entre todas las formas generales de la realidad, dialéctica cercana a la de Hegel, y tendiente a la concepción puramente ontológica de toda determinación categorial.

Obras: *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik,* 1907 *(El intelectualismo en la ética griega).* — *Geschichte der griechischen Ethik,* 2 vols., 1908-1911 *(Historia de la ética griega).* — *Goethes Wilhelm Meister una die Entwicklung des modemen Lebensideals,* 1913 *(El "Wilhelm Meister" de Goethe y la evolución del ideal moderno de la vida).* — *Platons Leben und Werk,* 1914. — *Griechische Weltanschauung,* 1917 *(La concepción griega del mundo).* — *Plotin,* 1919. — *Vom Geist unserer Zeit,* 1920 *(Del espíritu de nuestra época).—Staatsphilosophie. Ein Buch für Deutsche,* 1923 *(Filosofía del Estado. Un libro para alemanes).* — *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert,* 1924 *(Kant como metafísico. Contribución a la historia de la filosofía alemana en el siglo XVIII).* — *Die Zukunft des deutschen Staates,* 1925 *(El futuro del Estado alemán).* — *Deutsche Weltanschauung. Grundzüge volkischen Denkens,* 1928 *(Concepción alemana del mundo. Rasgos fundamentales del pensamiento nacional popular).* — *J. G. Fichte,* 1927. — *Fichte-Forschungen,* 1929 *(Investigaciones fichteanas).* — *Geschichte der Metaphysik,* 1931 *(Historia de la metafísica).* — *Ewigkeit und Endlichkeit,* 1937 *(Eternidad y finitud).* — *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhundertes,* 1939 *(La metafísica escolástica alemana del siglo XVII).* — *Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* 1940 *(La objetividad de la ciencia. Ciencia y sabiduría. Dos ensayos sobre teoría de la ciencia).* — *Ch. Wolff und die deutsche Aufklärung,* 1941 *(Ch. W. y la Ilustración alemana).* — *Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse,* 1944 *(Las raíces de la filosofía alemana en lo que toca a la herencia y a la raza).* — *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklarung,* 1945 *(La filosofía escolástica alemana en la época de la Ilustración).* — *Hegels Logïk und die moderne Physik,* 1949 *(La lógica de Hegel y la física moderna').* — *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristóteles,* 1953 *(Investigaciones sobre la Metafísica de Aristóteles).*

WUNDT (WILHELM) (1832-1920), nac. en Neckarau (Badén), fue profesor de fisiología en Heidelberg desde 1865. En 1874 pasó a Zurich y al año siguiente a Leipzig, en cuya Universidad ocupó hasta 1918 una cátedra de filosofía. La filosofía de Wundt constituye la primera amplia reacción contra el positivismo dominante y, al mismo tiempo, la primera sistematización de las tendencias que concurrían a la formación de un pensamiento filosófico de tipo científico, basado en los resultados de las ciencias particulares. La superación del positivismo y del naturalismo queda efectuada para Wundt mediante el reconocimiento de la autonomía y peculiaridad de las ciencias del espíritu y, sobre todo, mediante la constitución de una psicología científica destinada a servir de puente entre la ciencia natural y la ciencia cultural. La época de mayor actividad de Wundt coincide, pues, con las diversas direcciones que, sin dejar de estar influidas por el positivismo y el naturalismo, tendían, sin embargo, a desligarse paulatinamente de ellos —neokantismo, Lotze, Brentano, etc.—, formando el período intermedio que desde el triunfo del positivismo desemboca en varias direcciones hoy predominantes. Todas las partes de la filosofía están representadas en la obra de Wundt, con inclusión de la metafísica, que concibe en parte como una generalización inductiva de las ciencias especiales y a la vez como un saber que trasciende la experiencia inmediata y procura establecer el fundamento y raíz del mundo en su totalidad. Pero hasta la formación de su metafísica, Wundt trabajó sobre todo en las investigaciones psicológicas, lógicas y éticas. La psicología de Wundt es voluntarista y actualista; el título de *Psicología fisiológica* responde sólo muy imperfectamente a su idea de la psicología como ciencia experimental, atenida a los datos proporcionados por la experiencia, pero no limitada a la experiencia extema, sino aplicada también y muy especialmente a la interna, esto es, a la

autoobservación de las propias vivencias. El resultado de esta experiencia doble proporciona una imagen del alma como actividad pura, como conjunto de procesos psíquicos, en clara oposición al substancialismo que, según Wundt, no es espiritualista, sino materialista, pues la substancia es únicamente una categoría del mundo físico. El supuesto sobre el cual se constituye la psicología es el paralelismo psicofísico, hipótesis indispensable para el estudio científico de los procesos de la psique, pero que no debe conducir a negar la "peculiaridad" de tales procesos. La psicología se enlaza en parte considerable con la lógica, que Wundt trata desde un punto de vista epistemológico y metodológico, pero cuyas estrechas relaciones con la psicología son, a su entender, innegables. Por ser el pensamiento lógico un pensar en el que se manifiesta una actividad sintética, una apercepción activa que no puede deducirse simplemente del proceso de las representaciones dadas pasivamente, la lógica es una teoría de las formas del pensar sintético como fundamento indispensable de todas las ciencias y, sobre todo como base de toda metodología científica. La lógica incluye en su parte general la teoría del conocimiento y en su parte especial la metodología científica, que Wundt ha tratado con minucioso detalle. Como segunda disciplina capital de la filosofía se presenta la ética. Esta no es para Wundt una mera ciencia empírica, que se limite a describir los hechos morales en el curso del proceso histórico y a relativizarlos, pero tampoco es un saber *a priori* de los valores absolutos. La fundamentación de los valores morales en el curso de la evolución humana se enlaza con una consideración normativa, en la cual la objetividad del valor depende de su función en el desenvolvimiento de las fuerzas espirituales y de su mayor o menor contribución a la concepción de una meta ideal en el desarrollo del espíritu, de una vida espiritual universal de la cual sea la Humanidad solamente una de sus piezas esenciales. Correspondiendo a esta concepción a la vez evolucionista e idealista, Wundt investiga con particular detalle la historia de los motivos morales a través de la evolución del hombre, investigación íntimamente relacionada con la psicología de los pueblos, en donde aparecen los diferentes grupos humanos en su realización del valor espiritual.

La filosofía de Wundt queda coronada con su metafísica, que rechaza toda intuición romántica y que pretende basarse inductivamente en las ciencias especiales, pero que no se contenta con los resultados de éstas por cuanto parte de una analogía del mundo con la actividad de la psique. La metafísica construye un sistema de hipótesis destinadas a satisfacer los deseos del sentimiento y la necesidad de unificación por la razón de los conocimientos particulares en una imagen coherente y completa de todo lo existente. Por la experiencia directa de la actividad psíquica, el sujeto se aprehende a sí mismo como voluntad y actualidad; la forma en que se desarrollan los procesos del mundo físico, el principio de la *causa aequans effectum,* no son válidos en la esfera espiritual, donde la igualación es sustituida por el aumento de la energía. El problema de la diferencia entre lo físico y lo psíquico se resuelve metafísicamente por la primacía de este último, por la consideración de lo espiritual como fundamento de la materialidad y substancialidad del mundo objetivo. Las voluntades individuales, que se influyen recíprocamente, son sólo el camino que conduce a una voluntad y actualidad universal, que engloba la substancialidad de la materia, porque constituye su fundamento, el principio de su creación. La reducción de lo substancial a lo actual en el sentido de lo activo constituye para Wundt la base capital de la metafísica y lo que permite pasar de la esfera metafísica a la religiosa, sin que la primera pretenda enunciar nada de lo que forma el contenido de las religiones positivas, pues Dios se ofrece para la metafísica únicamente como el principio de actividad suprema, como la síntesis más general y universal de las creaciones de las voluntades particulares. La divinidad como voluntad suprema es, consiguientemente, la expresión racional de la idea de Dios como creador de todo cuanto hay, como el fundamento de una evolución dentro de la cual quedan incluidos los procesos del mundo físico, la substancia material que es metafísicamente producto de la actividad del espíritu. La filosofía de Wundt influyó sobre todo en dos aspectos. En primer lugar, en el desarrollo de la investigación psicológica, para fomentar la cual fundó, en 1870, en Leipzig, el primer Laboratorio de psicología experimental, del cual salieron trabajos diversos: algunos, en los *Philosophische Studien* (20 vols.), publicados desde 1881 y continuados en el *Archiv für die gesamte Psychologie,* pero especialmente en los *Psychologische Studien* a partir del año 1905. Los nombres de Julius Ebbinghaus (1950-1909), H. Münsterberg (v.) O. Külpe (v.) F. Krüger (v.) Emil Kraepelin (1856-1926), E. Neumann (1862-1915), G. Störring (1860-1946), Otto Klemm, Willy Hellpach (1877-1956), J. Cohn (v.), etc. —muchos de los cuales se distinguieron luego por su labor autónoma, ya sea en el campo propiamente psicológico, ya dentro de la filosofía— bastan para confirmarlo. En el terreno filosófico hay que mencionar especialmente como seguidor de Wundt, o incitado por su filosofía, a Friedrich Paulsen (v.), quien a su vez formó un grupo de discípulos, dependientes de él y de Wundt más pedagógica que doctrinalmente. Entre ellos puede mencionarse a Erich Adickes (v.). También Julius Möbius (1853-1907) recibió, junto con las de Fechner, las influencias de Paulsen, que aplicó al estudio de la "patografía" o biografía patológica de las grandes personalidades. Sus tesis acerca de la inferioridad psíquica de la mujer y la afirmación de su "imbecilidad fisiológica" *(Über die physiologische Schwachsinn des Weibes,* 1900) suscitó grandes polémicas y constituyó, dentro del presente siglo, el comienzo de una serie de investigaciones sobre el papel metafísico de la feminidad, en las que intervinieron entre otros, Otto Weininger, Georg Simmel (VÉANSE) y Ernst Bergmann (nac. 1881). En cuanto a los filósofos más directamente influidos por Wundt, puede citarse a Raoul Richter, a Gottlob Friedrich Lipps y a Rudolf Eisler (v.). Richter (1871-1912, nac. en Viena, profesor en Leipzig) se distinguió por su investigación sobre el escepticismo en la filosofía, investigación aparentemente de índole histórica, pero que tenía por finalidad la busca de una superación de las posiciones escépti-

cas en una concepción filosófica próxima al voluntarismo espiritualista y actualista de Wundt. Richter se consagró también a la filosofía de la religión, que trató, bajo la influencia de Nietzsche, en el sentido de una filosofía religiosa. G. F. Lipps (1865-1931, prof. en Leipzig y en Zurich) prosiguió las investigaciones psicofísicas de Fechner y se inclinó también en metafísica a concepciones afines a las de Wundt. Sin embargo, Richter y Lipps se inclinaron en la teoría del conocimiento al neokantismo.

Obras: *Die Lehre von der Muskelbewegung,* 1858 *(La teoría del movimiento muscular).* — *Beitrage zur Theorie der Sinneswahrnehmung,* 1862 *(Contribuciones a la teoría de la percepción sensible).* — *Die physikalische Axiome,* 1866 (2a ed.: *Prinzipien der mechanischen Naturlehre,* 1910). — *Lehrbuch der Physiologie,* 1864. — *Handbuch der medizinischen Physik,* 1867 *(Manual de física médica).* — *Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren,* 1871-1876 *(Investigaciones para la mecánica de los nervios y de los centros nerviosos).—Grundzüge der physiologischen Psychologie,* 1873 *(Fundamentos de psicología fisiológica).* — *Ueber die Aufgabe der Philosophie der Gegenwart,* 1874 *(Sobre la misión de la filosofía en la actualidad).* — *Der Einfluss der Philosophie auf den Erfahrungswissenschaften,* 1876 *(La influencia de la filosofía sobre las ciencias empíricas).* — *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung,* 3 vols., 1880-1883 *(I. Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie; II. Logik der exakten Wissenschaften; III. Logik der Geisteswissenschaften)* (trad. esp.: *Lógica. Investigación de los principios del conocimiento y de los métodos de la investigación científica [I. Lógica general y teoría del conocimiento; II. Lógica de las ciencias exactas; III. Lógica de las ciencias del espíritu]).* — *Ethik,* 1886. — *Zur Moral der literarischen Kritik,* 1887 *(Para la moral de la crítica literaria).* — *System der Philosophie,* 1889 (trad. esp.: *Sistema de filosofía científica,* 2 vols., 1913). — *Hypnotismus und Suggestion,* 1892 (trad. esp.: 1908). — *Grundriss der Psychologie,* 1896 (trad. esp.: *Compendio de psicología, s.* a.). — *Vökerpsychologie,* comenzada a publicar en 1900; 3a ed., 10 vols., 1911-1920 (trad. esp. del compendio de esta obra en: *Elementos de psicología de los pueblos,* 1926) — *Einleitung in die Philosophie,* 1900 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* 2 vols., 1911). — *G. Th. Fechner,* 1901. — *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie,* 1901 *(Historia y psicología del lenguaje).* — *Einleitung in die Psychologie,* 1901. — *Naturwissenschaft und Psychologie,* 1903. — *Kleine Schriften, 2* vols., 1910-1911 *(Escritos breves).* — *Problème der Volkerpsychologie,* 1911 *(Problemas de la psicología de los pueblos).* — *Sinnliche und übersinnliche Welt,* 1914 *(Mundo sensible y mundo suprasensible).* — *Erlebtes und Erkanntes,* 1920 *(Vivido y conocido).* Además, múltiples trabajos, de psicología, lógica, metafísica y teoría del conocimiento, sobre todo en la serie de los *Philosophische Studien,* en el *Archiv für die gesamte Psychologie* y en los *Psychologische Studien.* — Véase E. Koenig, *W. Wundt, Seine Philosophie und Psychologie,* 1901. — R. Eisler, *Wundts Philosophie und Psychologie,* 1902. — G. Heinzelmann, *Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei W. Wundt,* 1910. — X. Bernstein, *Die Kunst nach W. Wundt,* 1914 (Dis.). — G. Pelka, *W. Wundts Aktualitatstheorie,* 1915 (Dis.). — A. Heussner, *Einführung in W. Wundts Philosophie und Psychologie,* 1920. — W. Nef, *Die Philosophie W. Wundts,* 1923. — P. Peterson, *Wundt und seine Zeit,* 1925 (trad. esp.: *Wundt y su tiempo,* 1932). — J. Steinmetz, *Das Substanzproblem bei W. Wundt,* 1931. (Dis.). — H. Teut, *Volkgemeinschaft und Bildung bei W. Wundt,* 1940 (Dis.).

WÜRZBURGO (ESCUELA DE). La llamada *Escuela de Würzburgo* es una escuela psicológica; como tal no entra sino incidentalmente dentro del marco de este Diccionario. Pero las implicaciones filosóficas que tuvieron sus trabajos experimentales son lo suficientemente importantes para que le dediquemos un artículo especial.

La Escuela de Würzburgo se distinguió por sus investigaciones sobre la voluntad, y en particular sobre el procaso psicológico del pensar (VÉASE). Exceptuando algunos filósofos y psicólogos que no desarrollaron suficientemente sus propias ideas al respecto, se había creído hasta fines del siglo XIX que el pensar va siempre acompañado de imágenes. Los psicólogos de Würzburgo mostraron, en cambio, que no es este el caso. Sus trabajos se iniciaron dentro del marco de la teoría asociacionista (V. ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO) y, de hecho, el asociacionismo no estuvo nunca ausente de ellos, cuando menos como hipótesis de trabajo. Pero las modificaciones introducidas en la teoría asociacionista fueron considerables. Ello puede advertirse ya en las investigaciones sobre la asociación llevadas a cabo por A. Mayer y J. Orth en 1901 y publicadas en *Zur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* (XXVI). — Estos trabajos, que constituyeron el comienzo de la actividad de la escuela, mostraron que existen en la conciencia ciertos procesos que no pueden incluirse en ninguna de las actividades psicológicas hasta entonces admitidas por los filósofos y psicólogos. Se trataba de procesos sin contenido sensorial, que fueron calificados de *Bewusstseinslage* — o "estados de conciencia". Los trabajos de K. Marbe *(Experimentett-psychologische Untersuchungen über das Urteil,* 1901) confirmaron los mencionados resultados. Unos años después, en 1905, el psicólogo N. Ach *(Ueber die Willenstatigkeit und das Denken* [otros trabajos del mismo autor: *Ueber die Begriffsbildung,* 1921; *Analyse des Willens,* 1925]) orientó su investigación sobre el proceso del pensar, en el cual se confirmó la ausencia de elementos sensoriales. La psicología del pensar fue desarrollada en el mismo sentido por August Messer, especialmente en sus "Experimentell- psychologische Untersuchungen über das Denken", publicados en el *Archiv für die gesamte Psychologie* (VIII [1906], 1-227) y luego en su libro *Empfindung und Denken* (1908), que constituyeron a la vez un programa y un resumen de las investigaciones de la escuela. El aislamiento del proceso del pensar y el uso del concepto de *Bewusstseinslage* para la investigación del mismo fueron aceptados y desarrollados por Karl Bühler en artículos publicados durante los años 1907 y 1908 en el citado *Archiv* (IX, 297-365 y XII, 1-23). Contribuyó a los trabajos de la escuela no sólo como estimulador de ella, sino también como sujeto que se prestó a muchas de las experiencias realizadas el filósofo Oswald Külpe, quien es considerado con frecuencia como el fundador de la escuela y, en todo caso, puede ser estimado como su "animador filosófico". La escuela cesó sus actividades desde el según-

do decenio de este siglo, pero algunos de los resultados obtenidos influyeron sobre elaboraciones psicológicas posteriores. Así ha ocurrido especialmente con los conceptos centrales usados por los mencionados psicólogos. Ante todo, con el concepto citado de *Bewusstsetnslage* (que, curiosamente, ha sido revivido, sin conocimiento de su historia anterior, y mediante otro vocabulario, por Wittgenstein en sus últimos análisis sobre el funcionamiento de la mente). Luego, con el concepto de las representaciones *(Vorstellungen),* entendido como el modo de percepción y reacción de la psique ante el mundo. Finalmente, con el concepto de tarea *(Aufgabe)* o también tendencia determinante, usado para seleccionar las respuestas del sujeto.

WUST (PETER) (1884-1940) nació en Rissenthal (Sarre), estudió en Munich, con Oswald Külpe, y fue desde 1930 profesor en Münster. Influido por Friedrich Paulsen, Clemens Baeumker y Max Scheler, Wust desarrolló un pensamiento filosófico que ha sido calificado a veces de "existencialismo católico". Dicho pensamiento se funda en una previa crítica de lo que Wust consideró como tendencias modernas típicas: la tendencia a abandonar la noción de substancia en beneficio de la de función; la tendencia a identificar la realidad con el reino de las cosas naturales en detrimento del reino de las esencias. Estas tendencias conducen, según Wust, a una desintegración de la metafísica. Sin embargo, aunque el kantismo fue grandemente responsable de la desintegración mencionada, dentro del propio kantismo o, mejor dicho, del neokantismo han surgido, afirmó Wust, corrientes que superan el "mero funcionalismo". Tal ha ocurrido sobre todo con Hermann Cohen. A ello deben añadirse los esfuerzos para desarrollar una filosofía de la vida, tal como se hallaba ya en Goethe, y luego en Nietzsche, Dilthey, Bergson, Spranger y otros autores. Así se ha producido lo que Wust llamó "la resurrección de la metafísica". Pero esta metafísica corre el peligro de disolverse de nuevo en el vitalismo y en el historicismo por no prestar suficiente atención a las nociones de esencia, substancia y forma. Es, pues, necesario erigir una metafísica que proceda a una nueva síntesis de la forma con el contenido, al modo como intentaron semejante síntesis Simmel y Troeltsch. La base de esta nueva metafísica es, según Wust, la idea de Dios. Ésta conduce a una "dialéctica del espíritu" según la cual hay los reinos de la Naturaleza, del hombre y de Dios. La Naturaleza es impersonal; el hombre es esencialmente persona; Dios es una personalidad absoluta que trasciende toda personalidad particular. La dialéctica del espíritu tiene lugar no en la realidad misma —pues Dios está más allá de todo movimiento dialéctico—, sino en el alma del hombre como alma individual. En el curso de esta dialéctica espiritual el hombre pasa de su estado de miseria, finitud y pérdida en sí mismo al encuentro con Dios en el fondo del alma; dentro del abismo que es el hombre se halla, afirma Wust, la quietud y serenidad de la fe. Ésta, sin embargo, no niega la razón, sino que es la única capaz de justificarla e integrarla.

Obras: *John Stuart Mills Grundlegung der Geisteswissenschaften,* 1914 *(La fundamentación de las ciencias del espíritu por J. S. M.*). — *Die Oberrealschule und der moderne Geist,* 1917 (La *escuela superior y el espíritu moderno). — Die Auferstehung der Metaphysik,* 1920 *(La resurrección de la metafísica). — Naivität und Pietät,* 1925 *(Ingenuidad y piedad). — Die Rückkehr aus dem Exil,* 1926 *(El regreso del exilio). — Die Dialektik des Geistes,* 1928 *(La dialéctica del espíritu). — Die Krisis der abendlandischen Menschentums,* 1928 *(La crisis de la humanidad occidental). — Der Mensch und die Philosophie,* 1934 *(El hombre y la filosofía). — Ungewissheit und Wagnis,* 1937 *(Incertidumbre y aventura). — Gestalten und Gedanken,* 1940 *(Formas e ideas). — Unterwegs zur Heimat. Briefe und Aufsatze,* 1956, ed. W. Vemekohl *(Hacia la patria. Cartas y artículos).*

Véase K. Pfleger, *Dialog mit P. W. Briefe und Aufsatze,* 1949. — W. Vernekohl, *Der Philosoph von Münster: P. W. Ein Lebensbild,* 1950. — W. T. Cleve, P. *W. Ein christlicher Existenzphilosopoh unserer Tage,* 1950. — R. H. Schmidt, *P. W.*, 1954.

WYCLIF (JUAN) [JOHN WYCLIF, WYCLIFFE, WICLIF, WYCLEF] *(ca.* 1325-1384) nació en la propiedad de Wycliffe-on-Tees, Spreswell (Yorkshire). Estudió en Oxford (residiendo primero en Merton Collège y pasando luego como *magister* a Balliol College). Wyclift es considerado como uno de los "reformadores" o "pre-formadores" por su oposición a varios aspectos importantes de la tradición de la Iglesia, su insistencia en que la palabra revelada va directamente del hombre a Dios por las Escrituras y no a través de la Iglesia, así como por su hostilidad hacia ciertos dogmas, como la doctrina de la transubstanciación (VÉASE). En estos respectos Wyclif influyó considerablemente sobre Lutero, y grandemente sobre las predicaciones de Jan Huss en Bohemia. Desde el punto de vista filosófico interesa sobre todo la posición de Wyclif dentro de la llamada "escuela de Oxford" (o "escuelas de Oxford"). En estas escuelas se había desarrollado gran actividad en cuestiones de lógica, física y teología. Las dos posiciones capitales en la mayor parte de las cuestiones eran las designadas con los nombres de *via antiqua* (los "realistas") y *via moderna* (los "nominalistas"). A veces se presenta a Wyclif como uno de los defensores de esta última *via,* pero el asunto es más complejo, pues aunque Wyclif recibió la influencia de los "modernos", fue también uno de los que reaccionaron contra la *via moderna.* En efecto, influido sobre todo por Roberto Grosseteste, Wyclif se opuso no sólo a los nominalistas, sino inclusive a los conceptualistas, a los realistas moderados, y aun a quienes, como Duns Escoto, negaron que los universales fueran substanciales. Por el contrario, Wyclif desarrolló un realismo que se convirtió en un "ultrarrealismo". Sólo el completo realismo es para Wiclif ortodoxo. Los universales son para Wiclif indestructibles; cierto es que fueron "creados" por Dios, pero no pueden ser aniquilados, pues en tal caso se aniquilaría el ser inteligible mismo. Aniquilar un ente con su ser inteligible equivale, según Wyclif, a destruir todos los entes creados. A la luz de este ultrarrealismo, Wyclif negó que hubiese contingencia en el futuro. El tiempo mismo no tiene sino una realidad "durativa" y es un aspecto del ser universal; en el fondo, pues, el tiempo es "intemporal".

Los escritos de Wyclif más importantes filosóficamente son su *Summa de ente,* un tratado *De Universalibus;* un tratado *De Tempore;* un tratado *De ente;* un tratado *De compositione hominis;* un tratado *De ente predicamentali;* un escrito titulado *Trialogus;* un *Tractatus de logica.* — Entre los

escritos más propiamente teológicos destacamos: *De sacramento altaris; De intellectione Dei; De scientia Dei; De Potentia.* — Se le deben también *De deis; Dubia super libros phisicorum; De dominio divino; De civili dominio; De veritate sacras scripturae; De pauperie Salvatoris; Sermones y* comentarios a las *Sentencias.* — Entre las ediciones críticas de obras mencionamos: *Trealogus,* ed. G. V. Lechler, 1869; *De Ente: librorum duorum excepta,* ed. M. H. Dziewicki, 1909 [WS = Wiclif Society]; *Tractatus de logica,* 3 vols., ed. M. H. Dziewicki, 1894-1899 [WS]; *De compositione hominis,* ed. R. Beer, 1884 [WS]; *Summa de ente,* I, tr. 1 y 2, ed. S. H. Thomson, 1930; *Miscellanea Philosophica,* 2 vols., ed. M. H. Dziewicki, 1901-1902 [WS]; *Opera Minora,* ed. J. Loserth, 1913.

Véase G. Lechler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, 2* vols., 1873. — H. B. Workman, J. *W., 2* vols., 1926. — K. B. McFarlane, J. *Wycliffe and the Beginnings of Non-Conformity,* 1952. — J. A. Robson, *W. and ihe Oxford Schools. The Relation of the "Summa de Ente" to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century,* 1961.

X

X. La letra minúscula *'x'* es empleada en la lógica cuantificacional elemental como símbolo de un argumento. Así, por ejemplo, *'x'* en *'F(x)'*. La letra 'x' es llamada por ello *letra argumento.* Otras letras usadas con el mismo propósito son *'w', 'y', 'z'*. En caso necesario se usan las citadas letras seguidas de acentos: *'w' ', 'x' '* , ' y' ', 'z' ', *'w'' ', 'x'' ', 'y'' ', 'z'' '*, etc. En la lógica cuantificacional superior las letras en cuestión denotan individuos y son llamadas *variables, individuales.* En la lógica de la identidad 'x' representa el nombre de una entidad. En la lógica de las descripciones (V. DESCRIPCIÓN) '(ιx)' es una abreviatura de 'el *x* tal, que'. En la lógica de las clases y de las relaciones

'$\hat{x}$' (y '$\hat{w}$', '$\hat{y}$', '$\hat{z}$') , se llaman *variables encapuchadas* y entran en la composición de los llamados *abstractos* simple y doble o nombres de clases y relaciones (diádicas) respectivamente.

Para el uso de 'x' como *valor de R para el argumento y, y* de *'y'* como *argumento de R* en el esquema relacional *'x R y',* véase FUNCIÓN.

XENOPOL (ALEXANDRU DIMITRIE) (1847-1920) nació en Iasy (Rumania). Desde 1883 fue profesor en la Universidad de Iasy. Historiador y filósofo de la historia, Xenopol se esforzó por mostrar los fundamentos conceptuales de que, a su entender, se tiene que valer todo historiador. Por un lado, Xenopol consideró que las ciencias históricas se distinguen de las naturales por el tipo de hechos a que unas y otras se refieren: "repeticiones" en las ciencias naturales; "sucesiones", en las históricas. Por otro lado, Xenopol trató de poner de relieve que la no repetibilidad de los hechos históricos no significa que la historia carezca necesariamente de leyes. Estas leyes, sin embargo, son distintas de las naturales en varios respectos importantes, entre los cuales destaca el que mientras las leyes naturales se refieren tanto a las fuerzas como a los fenómenos o procesos, las leyes históricas son leyes de fuerzas, de tal modo que pueden determinar el tipo de los fenómenos, pero no qué fenómenos o acontecimientos históricos van a suceder. De este modo Xenopol aspiró a conciliar la legalidad con la imprevisibilidad en la historia.

Obras principales: *Principiile fundamentale ale istoriei,* 1891, trad. al francés por el autor con el título: *Les principes fondamentaux de l'histoire,* 1899, 2a ed. con el título: *La théorie de l'histoire,* 1908 (trad. esp.: *Teoría de la historia,* 1911). — *L'hypothèse dans l'histoire,* 1901. — *L'histoire, est-elle une science?,* 1908. — Entre las obras históricas de X. destacan: *Les Roumains au moyen âge; une énigme historique,* 1885. — *Istoria Românieor, 8* vols., 1888-1893, 2a ed., 13 vols., 1925-1931 *(Historia de los rumanos).*

Véase O. Botez, A. X., 1921. — F. Saveri Varanno, *Il problema della storia in X.,* 1934.

XIBERTA I ROQUETA (BARTOMEU MARÍA) nac. (1897) en Santa Coloma de Farnés (Gerona), ingresó en la Orden de los Carmelitas y estudió teología en la *Gregoriana* de Roma, profesando en el Colegio Carmelitano de Estudios Superiores "San Alberto", de dicha ciudad. Xiberta se ha destacado por sus estudios de historia de la teología y filosofía medievales, y en particular por sus estudios de filósofos de la Orden carmelita, del siglo XIV. Se deben a Xiberta el examen crítico de muchos manuscritos medievales de la época citada; el mejor conocimiento de Guiu de Terrena (VÉASE) y varios estudios de diversos aspectos del pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Escritos principales: *De Summa Theologiae Magistri Gerardi Bonoiensis,* 1923. — *De Paulo Perusino,* 1926. — *De Joanne Brammarth,* 1926. — *Les questions ordinàries de Godofred de Fontaine retrobades parcialment en un manuscrit de Barcelona,* 1928. — *De Osberto Anglico,* 1928. — Los escritos más importantes de X. sobre Guiu de Terrena son: "La metafísica i psicologia del Mestre Guiu de Terrena", en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofía* (1924). — *De magistro Guidone Terreni,* 1924. — *Guiu de Terrena, carmelita de Perpinyà,* 1932 (véanse eds. de escritos de Guiu por X. en el artículo sobre el citado filósofo medieval). — La obra principal de X. es: *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum,* 1931. — X. ha escrito asimismo sobre Juan Baconthorp ("Joan Baconthorp, averroista?", en *Criterion* [Barcelona], 1927).

XIRAU (JOAQUÍN) (1895-1946) nac. en Figueras, fue profesor en la Universidad de Barcelona —donde reunió a un grupo de discípulos: J. Calsamiglia, D. Casanovas, J. Maragall, el autor de este libro, etc.— y luego de la Universidad Nacional de México. Educado en la Universidad de Barcelona, formado luego espiritualmente bajo el magisterio de don Manuel B. Cossío e influido filosóficamente por García Mo-rente y Ortega y Gasset, Xirau ha llegado a la formación de una doc-trina filosófica que, siguiendo la tradición del idealismo antiguo y moderno, intenta, a base de experiencias personales de filiación metafísica y religiosa, superar el intelectualismo tradicional. Con ello se enlaza, por otro lado, con las corrientes contemporáneas que, desde los más variados supuestos, siguen una dirección común, en particular con la fenomenología y con las incitaciones schelerianas. A este efecto procura establecer un orden del amor (v.) destinado a solucionar también la crisis de la relación entre ser y valor, crisis que se ha ido ahondando a lo largo de toda la filosofía moderna. El conflicto entre la absoluta espontaneidad del acto y la absoluta rigidez del puro ser es debido, según Xirau, a la aplicación de la lógica intelectualista a un problema irreductible a ella. El ser no es nunca exclusivamente en sí ni en otro. Todo lo contrario: para que

algo propiamente sea es menester que se encuentre en la confluencia de estas dos formas absolutas del ente, que pueden llamarse, alterando muchos sentidos tradicionales de estas expresiones, lo subjetivo y lo objetivo. Ser es distensión y trascendencia, pero no arranque ni término absoluto del trascender; el perpetuo fluir de lo real debe mantener una dirección, orientar su curso según esquemas intemporales y eternos. "El ser concreto resulta así de la cooperación de dos eternidades: la eternidad de la fluencia dinámica e intensiva, y la eternidad de los elementos inmutables que la definen y la encuadran" *(Amor y Mundo,* 1940, pág. 174). Sólo así será posible llegar a una "personalización" de la realidad que la consideración puramente "objetiva", ayuna de impulso amoroso, rehuye, porque niega la intimidad y la abertura del ser a lo externo. La consideración separada del ser y del valor queda solucionada en cuanto admitimos que uno y otro "se dan en la contradicción y en la confluencia"; en otros términos, en cuanto suponemos que ni el ser ni el valor se encuentran en un puro "sujeto" o en un puro "objeto", los cuales no son, en el fondo, sino una pura nada. La realidad es subjetiva, mas de una subjetividad que no excluye lo objetivo: "el arco sujeto-objeto —dice Xirau— es la categoría suprema que hace posible la realidad dinámica del ser y del valor" *(op. cit.,* pág. 197).

Obras: *Las condiciones de la verdad eterna en Leibniz,* 1921. — *Rousseau y las ideas políticas modernas,* 1923. — *El sentido de la verdad,* 1927. — *Descartes y el idealismo subjetivista moderno,* 1927. — *Amor y Mundo,* 1940. — *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología,* 1941. — *Lo fugaz y lo eterno,* 1942. — *Vida, pensamiento y obra de Bergson,* 1943. — *Manuel* B. *Cossío y la educación en España,* 1944. — *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística,* 1946.

Edición de obras: *Obras de J. X.,* 1963 [incluye: *Amor y Mundo; Lo fugaz y lo eterno; Vida y obra de Ramón Lull]* [con bib. completa de escritos de R. X.].

Y

Y. Véase X.

YAJUR-VEDA. Véase VEDA.

YANG. Véase YIN, YANG.

YANG-CHU fue uno de los primeros pensadores chinos que instauraron la doctrina conocida con el nombre de taoismo (VÉASE). Sin embargo, se atribuye usualmente la fundación del taoismo a Lao-tse por haber desarrollado lo que Yang-Chu había, al parecer, insinuado solamente. De hecho, Yang-Chu parece haber recomendado simplemente la vuelta del sabio —*y* en principio de cada uno— hacia si mismo sin haber todavía proclamado, como Lao-tse y Chuang-tse, la existencia de un principio único, el *Tao,* desde el cual es posible justamente semejante regreso. Las doctrinas de Yang-Chu fueron violentamente combatidas por Mencio (v.); de hecho, se atribuye con frecuencia a la oposición de Mencio el que el nombre de Yang-Chu fuera relativamente olvidado después de la aparición de Lao-tse y de Chuang-tse.

YEHUDA HA-LEV1 [Yehuda ben Semuel ha-Levi; en árabe: Abu-l-Hasan ibn al-Levi *(ca.* 1070-1143) nac. en Tudela, a orillas del Ebro (no en Toledo, como se suponía antes), se trasladó pronto a Córdoba y luego a Granada. Tras un viaje a Castilla regresó a Andalucía hasta que emprendió la peregrinación a Tierra Santa. Se ha afirmado que murió en Jerusalén, pero lo único que se sabe de cierto es que pasó muchos años en Egipto, especialmente en El Cairo. El pensamiento de Yehudá ha-Leví es interesante por dos razones: por estar en la confluencia de las civilizaciones hebrea, árabe y cristiana, *y* por representar la posición judía ortodoxa frente a las religiones cristiana y musulmana, pero también frente al pensamiento filosófico-teológico de origen griego (ya fuera platonizante, ya aristotelizante). Subrayamos 'y', porque las dos razones —aunque aparentemente contrarias— son igualmente operantes. En efecto, se ha observado con frecuencia que en la doctrina ortodoxa judía del autor se han infiltrado no pocos elementos de las mencionadas religiones, así como de la filosofía, particularmente de las tendencias neoplatónicas tal como fueron elaboradas por Algazali.

La obra principal de Yehudá ha-Leví es de carácter apologético: el llamado El *Kuzarí o,* en su texto árabe original, *Kitab al-huyya wa-l-dalil fi nusr al-din al-dalil,* es decir *Libro de la prueba y del fundamento sobre la defensa de la religión menospreciada,* en cinco discursos. El nombre *El Kuzarí* se debe a que el autor presenta en su obra a un rey pagano —el rey de los Kuzares— que quiere conocer la verdadera religión y que, después de acudir a los filósofos (aristotélicos), a los cristianos y a los musulmanes, solamente encuentra la verdadera creencia en las fuentes bíblicas, de las que le habían hablado ya los cristianos y musulmanes, pero que solamente un sabio judío *ortodoxo* (Yehuda ha-Leví ataca también las sectas heréticas del judaismo, especialmente a los caraítas) le revela en toda su verdad e integridad. Dentro del marco de esta fabulación Yehudá ha-Leví hace, pues, una apología del judaismo y de lo que llama "la verdadera revelación". Ahora bien, no obstante el carácter primordialmente edificante y apologético de la obra, no faltan en ella, según antes apuntamos, los conceptos teológicos y filosóficos. Ello se ve en el problema del ser y de los atributos divinos, en su explicación de la Voluntad de Dios — que es el Verbo de Dios— y en su estudio de la relación entre la libertad del hombre y la Providencia (que el autor resuelve en el sentido de la existencia de una armonía). Se advierte inclusive en la parte más crítica (Discurso quinto), donde muchos conceptos aristotélicos y neoplatónicos son usados con el fin de combatir las interpretaciones entonces vigentes de las respectivas filosofías.

Yehudá ha-Leví es autor también de muchas poesías. Entre ellas resulta especialmente interesante para conocer el pensamiento religioso del autor el *Himno de la Creación* (o *Qe-dusa),* que Menéndez y Pelayo tradujo en *La ciencia española* (ed. 1931, tomo II). *El* Kuzarí fue traducido al hebreo por Yehudá ibn Tibbón, de Granada. Del hebreo se tradujo al castellano por el rabino Jacob Aben-dana (*Cuzary, traducido en la lengua santa por Yeuda Aben Tibon, y traducido del Ebrayco en español y comentado por Jacob Abendana).* De esta última traducción hay una reedición en el Vol. I de la Colección de filósofos españoles y extranjeros: Yehudá ha-Leví, *Diálogo filosófico* (Madrid, 1910), a careo de Bonilla y San Martín, con apéndice de M. Menéndez y Pelayo. Traducción latina de Johannes Buxtorf, con comentario de G. Brecher: Basilea, 1660. Edición con traducción alemana por H. Jolowicz y D. Cassel: Leipzig, 1841-1853, con referencias bibliográficas: 2a ed. Cassel, 1869. Textos árabe y hebreo por H. Hirschfeld: Das *Buch M Chazari:* Leipzig, I, 1886; II, 1887. — Véase D. Kaufmann, *jehu-da Halevi. Versuch einer Charakteristik,* 1877. — D. Neumark, *Jehuda Halevis Philosophy in Its Principies,* 1908. — Emil Berger, *Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Jehuda Hallewis,* 1916. — Moses Konig, *Die Philosophie des Jehuda Halevi und des Abraham ibn Daud,* 1929. — M. Ventura, *Le Kalam et le Péripatétisme d'après le Kuzarí,* 1934. — José María Millas y Vallicrosa, *Yehudá ha-Leví como poeta y apologista,* 1947.

YIN. Véase YIN, YANG.

YIN, YANG. Una de las más destacadas escuelas en la historia de la filosofía china (VÉASE) es la escuela del Yin y del Yang (o escuela Yin-Yang). Los términos Yin *y Yang* designan dos principios opuestos, pero a la vez complementarios. El Yin representa lo masculino, la luz, la

firmeza, la actividad, etc.; el *Yang,* lo femenino, la oscuridad, la blandura, la pasividad, etc. Estos dos principios son universales; se aplican a todo lo real y, por lo tanto, también a la Naturaleza, cuyos fenómenos son explicados por medio de la interacción de *Yin y* de *fang.* Los pensadores que elaboraron la doctrina Yin-Yang establecieron con frecuencia numerosas correlaciones de estos principios con elementos del universo (substancias materiales, cualidades, números, etc.). Algunos autores concibieron el *Yin y* el *Yang* como dos elementos impalpables en los cuales todo se halla sumergido. Otros destacaron los elementos de actividad y pasividad respectivamente: el Yin crea, mientras el *Yang* detiene y fija, pero ambos son igualmente necesarios para el buen equilibrio del universo. La teoría del *Yin-Ying* es, además, una especie de teoría universal de la compensación de los opuestos, análoga a algunas de las teorías sustentadas en Grecia en la época de los presocráticos: ("la desmesura clama la desmesura": Esquilo) cuando el Yin avanza demasiado, el *Yang* lo detiene para equilibrarlo, y viceversa. Todo sucede, pues, según las alternativas de Yin y de Yang. Algunos autores consideraron el Yin y el Yang como dos de los diez elementos fundamentales del universo, junto con varias substancias materiales (madera, fuego, tierra, metal, agua), el cielo, la tierra y el hombre.

YO. Es usual analizar el significado e implicaciones del concepto del "yo" desde un punto de vista psicológico. El término *'yo'* designa entonces la realidad a la cual se refieren todos los hechos psíquicos. Este "referirse" puede ser interpretado de muy diversas maneras. Por un lado, se trata de una referencia análoga a la que existe entre los accidentes y la substancia; los hechos psíquicos serían entonces accidentes que inherirían a un yo substancialmente concebido. Por otro lado, se trata de la referencia de los hechos a la unidad dinámica de ellos. Esta unidad puede ser, por lo demás, entendida de muy diversas maneras: o como un centro o foco que de alguna manera responde a la noción de substancia, o como una simple coordinación, o como la base fisiológica y fenoménica de la cual las actividades psíquicas son epifenómenos. Finalmente, se trata de la referencia de los hechos a una llamada estructura significativa, no constituida ni substancial ni sintéticamente. Estas diversas interpretaciones del yo sobrepasan, sin embargo, con frecuencia la consideración meramente psicológica. En verdad, el yo psicológico es el llamado yo empírico; al lado de él se habla de un yo puro o no empírico, del cual es un género el yo trascendental de Kant. Con ello se advierte ya que por lo menos hay tres planos en que puede ser estudiado el concepto del yo, o psicológica o gnoseológica o metafísicamente. En cada uno de estos planos pueden darse diversas interpretaciones. El yo puede ser entendido entonces nuevamente como síntesis de hechos o vivencias, como punto de referencia o como "realidad", pero cada una de estas interpretaciones no es igualmente válida para el yo psicológico, gnoseológico o metafísico. Aun más. Inclusive cuando consideramos el yo como una realidad, ésta puede estimarse o desde un punto de vista substancial o desde un punto de vista dinámico. En este último caso tenemos en el yo el ejemplo de un ser que consiste en su continuo hacerse a través de una historia. Los problemas planteados por la noción del yo están estrechamente relacionados con las cuestiones relativas a la conciencia (VÉASE) y a la persona (v.). De ahí la extrema dificultad de una discriminación entre las diversas doctrinas y los distintos planos. Esto se hace evidente sobre todo en el concepto del yo tal como ha sido sustentado por el idealismo alemán. Cuando Fichte concibe el Yo como la realidad anterior a la división en sujeto y objeto, como la realidad que se pone a sí misma y, con ello, pone su opuesto, entiende, sin duda, el Yo metafísicamente, como algo capaz de contener, en tanto que forma particular suya, la conciencia empírica, pero a la vez no puede evitar las implicaciones psicológicas del concepto. Lo mismo ocurre con el concepto kantiano. Kant entiende el yo como la unidad que acompaña a todas las representaciones, como el "yo pienso" que constituye la apercepción pura. El yo, gnoseológicamente hablando, es la unidad trascendental de la apercepción, unidad cuyo carácter objetivo la distingue de la unidad subjetiva de la conciencia, que es, según Kant, "una determinación del sentido interno mediante la cual lo diverso de la intuición se da empíricamente para reunirse de este modo". Mas este yo es simplemente un yo para el conocimiento. En la medida en que se le plantean a Kant los problemas derivados del paso de la razón teórica a la razón práctica, se le hace imposible mantener la pura concepción de la unidad trascendental aperceptiva. Entonces resulta necesario incluir el yo dentro de una realidad más amplia y, en verdad, dentro de aquella realidad que, en vez de preceder a la sociedad y la historia (ficción, según Dil-they, debida a la explicación genética), es la historia misma, el verdadero "sujeto biográfico". Los intentos de superar estas limitaciones han sido especialmente abundantes en la filosofía contemporánea, donde el yo ha sido repetidas veces concebido como algo distinto tanto de un yo empíricamente limitado por una clase especial de psicología como de un supuesto yo puro o trascendental. Tanto el carácter exclusiva y limitadamente cognoscente del yo como su mera fenomenalidad han sido rechazados sin que ello haya significado el intento de regresar a una definición de índole predominantemente substancialista. Inclusive cuando Gustav Teichmüller define el yo como una "coordinación", la entiende como el "punto común de referencia para todo ser real e ideal dado a la conciencia" (Cfr. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik,* ed. J. Ohse, 1889, pág. 167). Las reflexiones sobre el yo, desde Maine de Biran a Dilthey, y más allá, se hallan penetradas de este espíritu. El primer momento de estas interpretaciones ha estado constituido o por la negación de la pura fenomenalidad o por el rechazo de la substancialidad; sólo ulteriormente se ha intentado ver en el yo algo que tiene o inclusive *es* las propiedades radicales de una mismidad que no se identifica tampoco con el puro permanecer de una realidad dentro de sí misma. Una ontología del yo, distinta de la tradicional, pero al mismo tiempo destinada a refundamentar esta última, ha sido, pues, postulada. El yo no ha sido en este caso ni lo que simplemente es, ni tampoco meramente aquello que de-

viene; la historicidad del yo no ha sido tampoco identificable con su fenomenalidad. Para limitarnos a algunos jalones esenciales, veamos lo que ocurre al respecto en varios pensadores contemporáneos. Para Husserl, por ejemplo, el yo primitivo, centro necesario de referencia, era primeramente inencontrable, pues tan sólo podía percibir el "yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de atención especial, quedando *fuera y dentro* muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo". Mas posteriormente ha sostenido que no puede dejar de admitirse un yo puro, el cual presenta una "trascendencia peculiar, una trascendencia en la inmanencia" y que consiste, en última instancia, en ser sujeto histórico. Por esta aproximación del yo puro a la unidad de la apercepción ha podido justamente la fenomenología de Husserl, "sin dejarse extraviar en la pura aprehensión de lo dado", convertirse en una "egología trascendental". Mas esta egología no parece todavía suficientemente "concreta". Todo lo que hemos dicho en el artículo sobre la noción de conciencia puede, por consiguiente, utilizarse, por lo menos analógicamente, para entender el yo. La vuelta a la "interioridad" del yo se ha hecho patente en varias tendencias contemporáneas. Según Louis Lavelle, el yo es interior a sí mismo y sobrepasa toda dualidad entre el ser y el conocer. Es una "actividad interior a sí", que está, según los momentos, en estado de tensión o en estado de distensión. "Así —escribe Lavelle— yo soy un ser que se hace a sí mismo, y no un ser que se mira como siendo. No hay, pues, conocimiento de sí, en el sentido de que este conocimiento suponga una conciencia de sí que anula tal distinción, pues ella me permite aprehender siempre mi ser en estado naciente, en el acto mismo por el cual, a cada momento, no ceso de crearlo." Con lo cual, el acto por el cual el yo toma conciencia de sí anticipa el ser del yo y, en cierto sentido, le da este ser. De ahí la diferencia entre "yo" y "el yo". Por eso Ortega concibe este yo que yo soy como algo esencialmente existente, como un *quien* que, sin embargo, no excluye la posibilidad de un pensamiento de su propia realidad. El yo que es mi realidad es, por consiguiente, la mismidad. No es un concepto vacío en el cual se aloje posteriormente el yo que soy, sino un concepto que surge en la medida en que mi yo se hace a sí mismo. Este hacerse requiere, empero, según Ortega, la circunstancia, pero no es simplemente el resultado de ella. En verdad, el yo concreto es el resultado dinámico de un hacerse a sí propio que no depende enteramente ni de la circunstancia ajena, ni es tampoco el efecto de una supuesta actividad substancial. Así, el yo propio parece eludir toda naturaleza y coincidir con su propia historia. Pero esta historia no se puede realizar, creemos, sin que a su vez el yo propio no quede vinculado a la realidad de la persona (VÉASE). "Con lo cual no sostengo —hemos escrito en otro lugar— que nos las habernos con una persona que tiene por ventura una historia, sino con una persona que no puede entenderse salvo históricamente. *Mutatis mutandis* puede decirse que 'la substancia personal' en que consiste el hombre es lo que subsiste por derecho propio y es perfectamente incomunicable. Pero no por ser un supuesto de índole racional, sino un supuesto cuya 'naturaleza' es histórica y dramática. La persona humana sería, así, 'una substancia individual de naturaleza histórica'" *(El ser y la muerte,* 1962, pág. 188).

En los párrafos anteriores hemos tocado con frecuencia un punto que algunos autores consideran central con respecto a la noción de "yo": es el que se refiere al carácter substancial o no substancial de la realidad designada. Examinaremos ahora brevemente este problema al hilo de las varias opiniones típicas mantenidas al respecto especialmente en el pensamiento contemporáneo.

Estas opiniones pueden reducirse a tres: (1) La de quienes siguen adhiriéndose a las concepciones "clásicas", según las cuales el yo es una substancia, tanto si ésta es considerada como un "alma substancial" como si se le atribuyen los caracteres de la "cosa"; (2) La de quienes niegan toda sustancialidad al yo y sostienen que el yo es un epifenómeno, o una pura función, o un complejo de impresiones o de sensaciones; (3) La de quienes buscan una solución intermedia, ya sea por medio de una combinación ecléctica, o bien a base de un principio distinto. Las tres opiniones pueden rastrearse en muy diversos períodos de la historia de la filosofía occidental, pero se han manifestado con particular claridad desde el momento en que el dualismo cartesiano de las sustancias pensante y extensa dio lugar a múltiples ensayos para solucionarlo (monismo, pluralismo, etc.) y sobre todo desde el instante en que el fenomenismo contemporáneo replanteó la cuestión de la índole del yo con todo radicalismo y no sólo bajo el aspecto de la relación "cuerpo-alma", sino también desde el punto de vista de otras relaciones: "yo-mundo" —incluyendo en el mundo el cuerpo—, "interior-exterior", "realidad psíquica-realidad física", etc., etc. Numerosos ejemplos podrían proporcionarse de cada una de estas opiniones. Varios han sido ya indicados en los párrafos anteriores. Nos limitaremos ahora a destacar algunos intentos contemporáneos correspondientes a la tercera de las citadas posiciones.

Figuran entre ellos muchas de las teorías actuales de la persona (VÉASE) que afirman a la vez su continuidad y su trascendencia; las concepciones de Whitehead tal como se hallan expuestas en la doctrina cate-gorial de *Process and Reality;* la teoría del yo mantenida por De Witt Parker en su libro *Expérience and Substance (*1914); los varios intentos actuales para dar una solución distinta de la tradicional al problema del cuerpo (v.); las teorías sobre la realidad psicológica de Scheler, Pfänder y Maximilian Beck; las tesis de Ortega sobre vida, alma y espíritu; la doctrina sobre el yo de R. Fron-dizi. Este último autor se ha ocupado con particular detalle del problema del yo, defendiendo una idea del mismo igualmente opuesta al substancialismo tradicional y a la negación de toda subsistencia tal como es postulada por varios filósofos em-piristas radicales. Según Frondizi, el yo no es una experiencia entre otras, ni el conjunto de las experiencias, sino algo más, un "plus" que, sin embargo, no puede ser identificado con una substancia intemporal y en sí no sometida a cambio. El yo cambia, pero a la vez es permanen-

te; es, en rigor, "lo siempre presente", "lo estable" dentro del cambio. El yo puede ser definido entonces como una realidad cuyo carácter fundamental es el ser funcional. Por eso las experiencias y actos del yo no le son accidentales, y por eso poseen una "unidad estructural". A ello hay que agregar, según Frondizi, el carácter no independiente del yo (es decir, su no preexistencia en el mundo, y su integración o autoconstitución en su trato activo con el mundo y con otros yos), lo cual equivale a reconocer su intencionalidad.

Todas las doctrinas hasta aquí referidas pertenecen a la historia de la llamada filosofía occidental. La llamada filosofía oriental se ha ocupado asimismo del problema del yo, aun cuando la significación del concepto sea en muchos casos harto distinta de la que tiene entre los autores occidentales. Uno de los ejemplos más conocidos de esta reflexión sobre el problema del yo es la que proporciona el budismo. Esta tendencia niega, en rigor, el yo, y, con ello, la conciencia (que no es sino una de las propiedades que se atribuyen al yo). Lo que llamamos 'Yo' —la "individualidad"— es, según los budistas, un engaño: resulta de una inadmisible identificación de una realidad con el individuo. Ahora bien, el Yo puede descomponerse en un cierto número de factores últimos, de los cuales conviene destacar cinco: la materia, el sentimiento, la percepción, el impulso y la conciencia. Suponer que estos factores componen el Yo es, según los budistas, un puro acto de imaginación. Cierto que esta doctrina budista no es propiamente hablando una explicación teórica del yo, sino un método con el fin de llegar a comprender que el hombre debe descargarse del fardo de la individualidad. Pero semejante método no sería posible si la individualidad no fuera denunciada como un engaño y, por consiguiente, sin una cierta "idea" de ella que, traducida al lenguaje occidental, parece acercarse al fenomenalismo extremo y en particular al "fenomenalismo idealista".

Mencionamos, en orden simplemente cronológico de aparición, varias obras (sistemáticas e históricas) sobre el problema, y los problemas, del yo, de la identidad o identificación del yo, etc. Hay que completar esta bibliografía con la de otros artículos (por ejemplo, HOMBRE, PERSONA).

P. Asmus, *Das Ich und das Ding an sich. Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie,* 1873. — Th. Lipps, *Das Ich und das Tragische,* 1892. — G. Gerber, *Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung,* 1893. — Arthur Drews, *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik,* 1897. — Walleser, *Das Problem des Ich,* 1903. — G. Kafka, *Versuch einer kritischen Darstellung über der neueren Anschauungen über das Ichproblem,* 1910. — K. Oesterreich, *Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen,* I, 1910. — Id. id., *Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich,* 1928. — Charles Gray Shaw, *The Ego and Its Place in the World.* 1913. — Tohn Laird, *Problems of the Self,* 1917. —H. De Witt Parker, *The Self and Nature,* 1917. — G. Lehmann, *Psychologie des Selbstbewusstseins,* 1923. — Sigmund Freud, *Das Ich und das Es,* 1925 (trad. esp.: *El Yo y el Super-Yo,* en la edición de *Obras completas,* por L. López Ballesteros citada en la bibliografía del artículo PSICOANÁLISIS). — William Ernest Hocking, *The Self: Its Body and Freedom,* 1928. — Carl Gustav Jung. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten,* 1928 (trad. esp.: *El Yo y lo Inconsciente,* 1935). — O. Jansen, *Das erlebende Ich und sein Da sein,* 1932. — Mensching, *Zur Me taphysik des Ich.* 1934. — Jean Nogué, *Essai sur l'activité primitive du moi,* 1936. — Heinrich Giesecke, *Das transzendentale Ich bei Fichte. Kritischer Versuch unter besonderer Berücksichtigung phänomenologischer Gesichtspunkte,* 1936. — Louis La velle, *Le moi et son destin,* 1936. — Id. id., *Les puissances du moi.* 1948. (trad. esp.: *Las potencias del yo,* 1954). _ A. C. Mukerji, *The Nature of Self,* 1938. — A. Cosentino, *Temps, Espace, Devenir, Moi. Les sosies du néant,* 1938. — N. J. J. Balthasar, *Mon moi dans l'Être,* 1946. — B. Guzzo, *L'Io e la Ragione,* 1947. — Giovanni Emmanuele Barié, *L'io trascendentale.* 1948. — Kurt Bach, *Auferstehung des Ich,* 1948. — P. M. Symonds, *The Ego and the Self,* 1951. — Risieri Frondizi, *Subs tancia y función en el problema del yo,* 1952 (trad. inglesa con algunas modificaciones: *The Nature of the Self: a Functional Interpretation,* 1953). — L. Hvde, *I Who Am; a Study of the Self,* 1954. — James Brown, *Subject and Object in Modern Theology,* 1955 [Sobre Kierkegaard, Heidegger, M. Buber y K. Barth). — Rodolfo Mondolfo, *La comprensione del soggeto umano nell'antichita classica,* 1958 (trad. esp.: *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica).* — F. J. Mott, *The Nature of the Self,* 1959. — A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding, and Time,* 1961. — John MacMurray, *Persons in Relation,* 1961 [Gifford Lectures, 1954]. — Benjamin Meynard, *The Nature of Ego: A Philosophical Study,* 1962. — Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity,* 1963.

YOGA es el nombre que recibe uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos *(astika)* de la filosofía india (v.). Su fundación se atribuye a Patañjali, siendo el texto básico el *Yoga-sutra,* llamado también *Patañjala-sutra.* El sistema fue elaborado en el curso de los siglos por muchos autores: Vyasa, Vijñana Bhiksu, Bhoja, etc. A partir de una cierta época el sistema Yoga fue combinado eclécticamente con el sistema *Sankhya,* siendo muy común presentarlos conjuntamente con el nombre *Sankhya-Yoga.* Nosotros nos atendremos aqui únicamente al segundo.

En muchos respectos el sistema Yoga o *el Yoga* representa el lado práctico (o de aplicación) del sistema *Sankhya* (lo cual no significa primacía cronológica de éste con respecto a aquél). Sobre la base de los puntos capitales de la escuela *Sánkhya,* en particular de la interpretación teísta de esta escuela, el sistema Yoga acentúa la necesidad de liberación (véase MOKSA) y elabora con gran detalle los medios fisiológicos y psíquicos de que el sabio debe valerse con el fin de alcanzarla. El principio de esta liberación es el desasimiento del Yo (yo espiritual y supra-empírico) respecto al mundo externo — al cual pertenece no sólo el cuerpo, sino también el entendimiento y el yo empírico. La cesación de las funciones corporales, de las percepciones sensibles, de las operaciones del entendimiento y de la conciencia del yo empírico son la condición indispensable para alcanzar semejante desasimiento, en el curso del cual el yo espiritual llega a tener conciencia de sí y luego de su vinculación o unión *(yoga;* Cfr. 'yugo') con *purusa* (véase PRAKRITI y PURU-SA, SANKHYA), con lo universal (is-

vara) y con el sumo *Brahman.* Todo lo que hace la existencia miserable o desazonada —el dolor, la inquietud por los bienes y su pérdida, etc.— se desvanece ante el estado de completa libertad de nuestro yo espiritual.

Dos son los aspectos tratados con más detalle en los manuales del Yoga: la descripción de las funciones de la vida mental y la enumeración de los medios mediante los cuales se alcanza el Yoga. En cuanto a la primera, nos limitaremos a destacar que hay, según el sistema, varios niveles de vida mental, que van desde la inquietud pasando por la distracción hasta la completa concentración *(samprajñata yoga)* o, mejor aun, hasta la completa cesación de actividad mental *(asamprajñata yoga).* En cuanto a la segunda, los tratadistas del Yoga distinguen entre varias vias para alcanzar la unión, según que se siga el camino del conocimiento, de la emoción o de la acción, y señalan que hay ocho medios (o yogañgas): abstención del mal, cultivo del bien, adopción de posturas corporales en reposo, entrenamiento respiratorio, abstención de actividad de los sentidos, atención fija, contemplación continua y completa absorción.

Una de las manifestaciones contemporáneas más influyentes de la filosofía Yoga es la propuesta por Sri Aurobindo en su llamada "Yoga integral".

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: S. Dasgupta, Yoga as *Philosophy and Religion,* 1930. — Mircea Eliade, Yoga. Essai *sur les origines de la mystique indienne,* 1936, 2a ed.: *Le* Yoga. *Immortalité et liberté,* 1945 (traf esp.: Yoga . *I*nmortalidad *y libertad,* 1957). — Id., id., *Techniques du* Yoga, s/f. (trad. esp.: Técnicas *del* Yoga, 1961). — Sri Aurobindo, *Bases of* Yoga, 1936. — Id., id., On Yoga, I, 1956. — M. Eliade, *Le* Yoga; *inmortalité et liberté,* 1945. — Harvey Day, Yoga. *Theory and Practice,* 1946 (trad. esp.: *El Yoga. Teoría y práctica,* 1956. — Paul Massoñ-Oursel, *Le* Yoga, 1954 [Que sais-je?, 643]. — Ernest Wood, Yoga, 1959. — Archie J. Bahm, Yoga: Union *with Ultimate,* 1961.

Z

Z. Véase X.

ZABARELLA (GIACOMO) [Jacobus Zabarella] (1533-1589) nació en Padua, donde estudió, y profesó a partir de 1563, enseñando lógica y, desde 1568, filosofía natural.

Zabarella usó a veces las interpretaciones averroístas y a veces (como en la doctrina del entendimiento agente) las interpretaciones alejandrinistas de la filosofía aristotélica. En todos los casos, consideró que esta filosofía había planteado los *problemas* fundamentales para la comprensión de todas las esferas de la realidad. Subrayamos *'problemas'*, porque es característico de Zabarella el haber dejado abiertas muchas cuestiones dentro de la mente aristotélica por un lado y en lo que se refiere a la relación entre el pensamiento del Estagirita y el cristianismo por otro. Una de estas cuestiones es la de la existencia de un primer motor inmóvil. No es posible demostrar de un modo completamente seguro que hay un primer motor. Pero hay una posibilidad de demostración: la que consiste en suponer previamente la eternidad del mundo y del movimiento. Por otro lado, puesto que el movimiento del cielo puede ser concebido como el origen del movimiento, el primer motor puede ser identificado con el cielo. Otra de las cuestiones es la del alma. En cuanto individual, es mortal. En cuanto universal, no es mortal. Pero la inmortalidad del alma universal no es propiamente hablando una persistencia del alma; de hecho el alma universal o entendimiento agente puede ser la propia realidad divina.

Zabarella ejerció gran influencia por sus comentarios a Aristóteles y también por su exposición de problemas lógicos. Consideró la lógica como una disciplina meramente instrumental, pero en sus investigaciones lógicas incluyó análisis de índole epistemológica y semántica, especialmente en aquellos puntos en que la lógica puede contribuir al estudio de la ciencia.

Las doctrinas lógicas de Zabarella fueron combatidas por Francesco Piccolomini (VÉASE). Parte de los escritos lógicos de Zabarella son una respuesta a la obra de Piccolomini.

La "Lógica" de Zabarella está incluida en las *Opera lógica,* publicadas en 1578. Los ataques de Piccolomini contra la *Lógica* fueron contestados por Zabarella con su *Apologia de doctrinae ordine liber de quarta syllogismorum figura,* publicada en 1584. Se deben asimismo a Zabarella *Tabulae logicae* (1580) y un comentario a los *Posteriora Analytica* (1582). De los comentarios de Zabarella a Aristóteles y escritos de filosofía natural mencionamos: *De naturalibus scientiae constitutione* (1586); comentarios a la *Physica* (1601), al *De anima* (1605); al *De generatione et corruptione y* a *Meteorológica* (1609). Zabarella escribió asimismo una serie de tratados bajo el nombre de *De rebus naturalibus (* 1590). Entre estos tratados figuran los siguientes: *De mente humana; De speciebus intelligibilibus; De ordine intelligendi.*

Hay numerosas ediciones de las *Opera lógica;* además de la citada de 1578 mencionamos las de 1586, 1600, 1617.

Véase P. Ragnisco, *Pietro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana,* 1868. — B. Labanca, *Sopra G. Z. Studio storico,* 1878 [monog.]. — P. Ragnisco, "La polemica tra Francesco Piccolomini e G. Z. nell'Università di Padova", en *Atti Istituto véneto di scienze, lettere e arti,* IV (1886), 1217-52. — Id., id., "Una polemica di logica nell'Università di Padova, nelle scuole di B. Petrella e di G. Z.", *ibid.* (1886), 463-502. — Id., id., "Pietro Pomponazzi e G. Z. nella Questione dell'anima", *ibid., V* (1887), 949-96. — F. Franceschini, *Osservazioni sulla logica di J. Z.,* 1937. — Véase también bibliografía de PADUA (ESCUELA DE).

ZACARÍAS de Mitilene (así llamado por haber sido obispo de Mitilene, en Lesbos) († *ca.* 550), nació en Majuma (puerto de Gaza), y estudió en Alejandría con Ammonio Hermiou, comentarista de Platón y de Aristóteles. En su diálogo *Ammonio o de la creación del mundo,* Zacarías defendió —como Eneas (v.) de Gaza— la doctrina de la creación del mundo por Dios contra los partidarios de la idea de la eternidad del mundo, y especialmente contra Proclo y contra Ammonio, discípulo de Proclo. Zacarías destaca el carácter inteligible, incorruptible y eterno de Dios, pero a la vez su carácter creador. Dios no se limita a crear el mundo de una sola vez, sino que lo crea continuamente. Zacarías usó abundamentemente argumentos procedentes de Platón, de San Basilio y de San Gregorio de Nisa.

Edición del *Ammonio* en Migne, P. G., LXXXV, cols., 1011-1143 (según la edición de C. Barth, 1655). — Zacarías escribió también una *Vita Severi* [sobre Severo, amigo al cual convirtió], ed. M.-A. Kugener en *Patrologia Orientalis,* II, l, 1903 [en sirio y trad, francesa]. — Otros escritos de Zacarías ed. J. P. N. Land, 1870. — Véase bibliografía de GAZA (ESCUELA DE).

ZAMBONI (GIUSEPPE) (1875-1950) nació en Verona y estudió en la Universidad de Padua. De 1921 a 1931 fue profesor de criteriologia y gnoseologia en la "Università cattolica del Sacro Cuore", de Milán. En los cursos de 1935-1936 y 1941-1942 enseñó gnoseologia en la Universidad de Padua.

Representante del neotomismo italiano, Zamboni elaborò una "gnoseologia pura" que dio origen a múltiples polémicas dentro de la Escuela de Milán, a la cual dicho autor pertenecía, y que fue atacada por Gemelli y especialmente por A. Rossi y Francesco Olgiati, hasta el punto de que Zamboni fue expulsado en 1931 de la Universidad del Sagrado Corazón, en la que profesaba. Zamboni consideró, en efecto, que el examen del conocimien-

to es previo a cualquier teoría del ser y que, por consiguiente, un estudio crítico y descriptivo del conocer, ausente de todo supuesto metafísico, debía constituir la tarea principal de la filosofía. Ahora bien, este estudio condujo a Zamboni a la aceptación de la posibilidad de un conocimiento inmediato y, por ello, absolutamente cierto sin necesidad de interposición de un juicio. El ser se convierte de este modo en inmediata presencia. Un realismo gnoseológico queda con esto fundado. Pero se trata de un realismo que se aleja cada vez más del ser para aproximarse a una realidad concreta que es, en último término, fenómeno. Sin duda, Zamboni rechazó todo fenomenismo sensualista y admitió la percepción de lo ontológico en el objeto por medio de un juicio mediato. Pero la fundamentación de la certidumbre residía, en todo caso, en la inmediatez de la presencia, sea del objeto sea del yo ajeno. La gnoseologia pura de Zamboni podría resumirse entonces, según señala G. Van Riet, en las tesis siguientes: Primero, la realidad ontológica (como los seres y las entidades, tales la substancia, energía, etc.) no es dada inmediatamente sino en el yo. Segundo, la realidad en general (o el "fenómeno": esencia y existencia, quiddidad y *esserci*, por el cual Zamboni entiende el hecho de existir, cualquiera que sea la realidad "existente") es dada inmediatamente para todo objeto sensible. Tercero, la realidad ontológica del no-yo y la existencia fenoménica de los objetos físicamente ausentes, aunque mediatamente conocidos, son alcanzados por conocimientos críticamente justificables (G. v. Riet, *L'epistemologie thomiste,* 1946, pág. 417).

Obras principales: *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere,* saggio *di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d'Aquino,* 1923 (2a edición: *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino,* 1934). — *Introduzione al corso di gnoseologia pura,* 1924. — A *distanza di un secolo: note esegetiche e critiche alla dottrina della conoscenza di Antonio* Rosmini, 1929. — *Studi esegetici, critici, comparativi stilla "Critica della Ragione pura",* 1932. — *Verso la filosofia.* I. *Introduzione al problema della conoscenza,* 1935. — *La persona umana. Soggcto autocosciente nell'experienza integrale,* 1940. — *Itinerario filosófico dalla propria coscienza all'esistenza di Dio,* 1946. — *La dottrina della coscienza immediata (struttura funzionale della psiche umana) e* ta *scienza positiva fondamentale,* 1951. — Para la polèmica entre Zamboni y Olgiati, véase especialmente: *Metafisica e gnoseologia, risposta a Mons. F. Olgiati,* 1935. — *Il realismo critico della gnoseologia pura. Risposta al "Caso Zamboni",* 1936, así como los artículos polémicos en la *Rivista di Filosofia Neoescolastica,* hasta 1931, y, desde entonces, en *Criterio* y *Divus Thomas* (en particular los "Chiarimenti per la controversia sulla 2noseologia pura", publicados en *Divus Thomas,* XLII [1939]. — Véase también: *Giuseppe Zamboni e critici. Terminologia diversa e dottrina convergente su problemi gnoseologici,* 1963 [Pontificio Ateneo Antoniano, Facoltà filosófica]. — A. Carlini, C. Boyer, M. T. Antonelli *et al., Studi sul pensiero di G. Z.,* 1957.

ZAMBRANO (MARIA) nac. (1907) en Vélez-Málaga, profesora auxiliar en la Universidad Central y profesora de filosofía luego en varias Universidades de la América de lengua española (Mexico, Cuba, Puerto Rico), ha recibido la influencia de Ortega y Gasset y ha desarrollado en forma propia algunas de sus ideas. Entre ellas mencionamos la elaboración de la distinción entre ideas y creencias (V. CREENCIA) que le ha conducido a la afirmación de que hay un sustrato todavía más fundamental en la vida humana que el del conjunto de creencias: la esperanza. María Zambrano ha trabajado en el tema de la filosofía y la poesía (o, mejor, de la vida filosófica y la vida poética), destacando en qué sentidos se oponen y complementan; en el problema de la relación entre la filosofía y el cristianismo, y en el problema de la razón como "razón mediadora", patente, a su entender, en los estoicos. Ultimamente se ha consagrado al examen de lo divino, no como tema sociológico, sino metafísico y, desde luego, religioso: lo divino puede ser descrito como un temor que embarga al hombre y a la vez le sostiene. Característico del pensamiento de María Zambrano, ya desde sus primeras páginas acerca del "saber del alma" es el tomar el problema filosófico como algo muy distinto de un problema técnico: la filosofía es un acontecimiento —y aun un acontecimiento radical— en la vida humana, tanto más interesante cuanto que resulta, a la postre, insuficiente para colmar la abertura total de su esperanza — una esperanza que hay que concebir unida siempre a una desesperación. Por eso los temas de la filosofía son últimamente, para María Zambrano (para utilizar el vocabulario de Marcel), misterios y no problemas (v. MISTERIO).

Obras: *Filosofía y poesía,* 1939. — *Pensamiento* y *poesía en la vida española,* 1939. — *El pensamiento vivo de Séneca,* 1943 (antología con introducción). — *La agonía de Europa,* 1945. — *Hacia un saber sobre el alma,* 1950. — *El hombre y lo divino,* 1955. — *Persona y Democracia,* 1957.

ZARAGÜETA (JUAN) nació (1883) en Orio (Guipúzcoa). Cursó la carrera eclesiástica en el Seminario conciliar de Vitoria (1898-1903) y se doctoró en teología en el Seminario Pontificio de Zaragoza, doctorándose asimismo en Lovaina y en la Universidad de Madrid (1914). De 1917 a 1923 fue profesor de religión y moral en la Escuela Superior del Magisterio; de 1923 a 1947 fue catedrático en la Sección de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, y desde 1947 hasta su jubilación fue catedrático de psicología racional en la sección de Filosofía de la misma Facultad.

Zaragüeta ha trabajado en gran parte dentro de las orientaciones de la Escuela de Lovaina (VÉASE), a cuyo fundador ha dedicado, además, muy completos estudios, pero ha admitido también, cuando menos como método, otras orientaciones filosóficas fecundas dentro de la tradición de la renovación escolástica: por ejemplo, la fenomenología. Zaragüeta ha realizado investigaciones en todas las disciplinas filosóficas, pues considera que la filosofía debe ser tratada de un modo completo y sistemático, pero ha manifestado frecuente preferencia por el análisis de los temas psicológicos. Todos sus trabajos se han organizado últimamente en su obra sistemática sobre la filosofía y la vida en virtud de la orientación "vital" que, a su entender, debe poseer el pensamiento filosófico. Pero a diferencia de otros autores que hacen de tal orientación la "excusa" para penetrar inmediatamente en la metafí-

sica, Zaragüeta estima necesario que los problemas metafísicos —y tanto más la solución *de* ellos— sean presentados dentro del marco de un previo análisis exhaustivo de las formas de la vida mental y de los métodos usados para entenderlas. El principal método usado en tal análisis es el de la "reflexión especulativa", que se basa en la descripción, pero que no se detiene en ella, pues aspira a coordinar sistemáticamente los datos obtenidos. El estudio de la vida mental (o consciente) facilita, según Zaragüeta, el estudio de los problemas planteados por la realidad, pues ésta aparece por lo pronto dentro del cuadro de la referida vida.

En los *Veinte temas* (Cfr. bibliografía), Zaragüeta ha dado una cifra (no sistemática) de los temas en los cuales ha trabajado principalmente. Destacamos: "La génesis de lo real en la conciencia humana"; "Cantidad y cualidades"; "Valores y persona humana"; "La libertad"; "El pensamiento y el lenguaje"; "El progreso en la historia y en la Historia de la filosofía"; "La concepción del mundo y de la vida humana".

Obras principales: *Introducción general a la filosofía,* 1900. — *La sociología de M. G. Tarde,* 1909. — *Modernas orientaciones de la psicología experimental,* 1910. — *El problema del alma ante la psicología,* 1910. — *Teoría psico-genetica de la voluntad,* 1914. — *Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores,* 1920. — *La función del simbolismo,* 1925. — *El Cardenal Mercier,* 1927. — *El principio de finalidad en el es tado actual de la ciencia,* 1929. — *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier,* 2 vols., 1930. — *El cristianismo como doctrina de vida y como vida,* 1939. — *La intui ción en la filosofía de H. Bergson,* 1941. — *El lenguaje y la filosofia,* 1945. — *Una introducción moderna a la filosofía escolástica,* 1946. — *Filosofía y vida* (tomo I. *La vida mental,* 1950, 2a ed., 1957; t. II. *Problemas y métodos,* 1952; t. III, 1954. Hay índice completo de la obra en el folleto: *Preámbulo e índices de la obra en tres volúmenes: Filosofía y vida,* s/f. [1954]). — *Pedagogía fundamental,* 1953. — *Vocabulario filosófico,* 1955. — *Problemática del bien común,* 1956. — *Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica,* 1958. — *Estudios filosóficos,* 1963. — En colaboración con M. García Morente: *Fundamentos de filosofía* (el texto de García Morente es una parte de sus *Lecciones preliminares de filosofía,* originariamente publicadas en 1937).

Véase Rafael López de Munain, "Una nueva exposición de la filosofía como ciencia de la totalidad", *Verdad u vida,* XIV (1956), 203-50.

ZAWIRSKI (ZYGMUNT) (1882-1948) nació en Berezowica y estudió en la Universidad de Lemberg (Lwow), bajo el magisterio de Twardowski (VÉASE), maestro de gran número de filósofos y matemáticos polacos contemporáneos. Zawirski es considerado "Círculo de Varsovia-Lwow" (véase VARSOVIA [CÍRCULO DE]), y como uno de los más distinguidos que, dentro de dicho "Círculo", se interesaron especialmente por cuestiones de lógica formal deductiva y sintaxis. Zawirski subrayó el valor de la lógica formal para el estudio de las teorías científicas, en particular las teorías físicas, tratando de ver en qué medida las "nuevas lógicas" —como la "lógica trivalente"— pueden aplicarse a la ciencia. Entre las contribuciones de Zawirski destacan sus investigaciones acerca de la relación entre lógica trivalente y cálculo de probabilidades, así como sus estudios de teoría física, sobre todo de la teoría de los cuantos, a base de la aplicación de la lógica trivalente y, en general, de la lógica polivalente (VÉASE).

Escritos: Ilo*sc praw kojarzenia przedstawien,* 1911 *(La cantidad de los modos de asociación de las representaciones)* [todavía muy influido por Twardowski]. — *O modalnosci sadów,* 1914 *(El juicio modal).* — *Relatywizm filozoficzne a fizyk teorja wzglednósci,* 1921 *(El relativismo filosófico y la teoría de la Relatividad).* — "Les logiques nouvelles et le champ de leur application", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XXXIX (1932), 503-19. — "Über das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung", *Studia philosophica,* I (1935), 407-42 (trad, alemana resumida de "Stosunek logiki wielowartosciowej do rachunku prawdopodobienstwa", *Prace Komisji Filozoficznej Posnanskiego Towarzystwa Przyjaciol Nauk,* IV [1934], 155-240) ("Sobre la relación de la lògica polivalente con el cálculo de probabilidades"). — "Über die Anwendung der mehrwehrtigen Logik in der empirischen Wissenschaft", *Erkenntnis,* VI (1936), 430-35. — *L'Évolution de la notion du temps,* 1936.

ZEA (LEOPOLDO) nac. (1912), profesor en la Universidad Nacional de México, ha realizado una intensa labor en el campo de la historia de las ideas en México (especialmente el desarrollo del positivismo) y en Hispanoamérica. Esta labor no es, empero, solamente histórica; su sentido filosófico se pone de relieve cuando se considera que, en opinión de Zea, solamente puede accederse a la filosofía tomando clara conciencia de la propia situación histórica y cultural. A la citada labor histórica ha yuxtapuesto Zea, por lo tanto, el examen de cuestiones tales como la conciencia de México y de América en relación con el pensamiento europeo, llegando a la conclusión de que la misión de América consiste en contribuir a unir los campos metafísico y real para restablecer la conexión entre la teoría y la práctica divorciadas con frecuencia durante la época moderna. Los trabajos histórico-filosóficos de Zea —para los cuales ha recibido incitaciones de José Gaos— le han conducido a posiciones próximas a la filosofía existencial; el filósofo es para Zea un ser que vive en una situación concreta y determinada dentro de una comunidad y de una cultura y cuya existencia consiste en "comprometerse" de continuo y en adquirir, además, clara conciencia de tal "compromiso". Sólo partiendo de esta situación y compromiso concretos de cada filósofo en una comunidad será posible, según Zea, descubrir el sitio que auténticamente se ocupa en la comunidad de pueblos y en la historia. Los trabajos de Zea han influido en las ideas de los pensadores mexicanos adheridos al grupo llamado *Hiperión;* mencionamos entre ellos a Emilio Uranga, Jorge Portilla y Luis Villoro.

Obras: *El positivismo en México,* I, 1943. — *Apogeo y decadencia del positivismo en México,* II, 1944. — En *torno a una filosofía americana,* 1945. — *Esquema para una historia del pensamiento en México,* 1946 [monografía]. — *Ensayos sobre filosofía en la historia,* 1948. — Dos *etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del romanticismo al positivismo,* 1949. — *La filosofía como compromiso y otros ensayos,* 1953. — *Conciencia y posibilidad del mexicano,* 1952. — *América como conciencia,* 1953. — *La conciencia del hombre en la filosofía,* 1953. — *El Occidente y la conciencia de México,* 1953. — *La filosofía en México,* 1955. — *America en la conciencia de Europa,* 1955. —

Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana, 1956. — *Esquema para una historia de las ideas en Ibero-América,* 1956. — *América en la historia,* 1957.

Véase Luis Abad Carretero, "La obra de L. Z.", *Cuadernos Americanos,* Año XIV (1955), 84-102. — Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano,* 1960, págs. 147-52.

ZEISING (ADOLF) (1810-1876) nació en Ballenstedt y profesó durante algunos años en el Gimnasio de Bernburg. De tendencia hegeliana, Zeising se ocupó de cuestiones estéticas, considerando la belleza como "la perfección concebida como apareciendo" *(die als erscheinend aufgefasste Vollkommenheit).* Así, lo bello es lo absoluto en tanto que aparece (o transparece). El tema centrai de las investigaciones estéticas de Zeising fue su detallado estudio de la significación de la llamada "sección áurea" y de las múltiples manifestaciones de la "sección áurea" no solamente en las obras de arte, sino también en la Naturaleza y en el hombre. La "sección áurea" es expresada por la siguiente proporción: dada una línea, hay un punto que divide la línea en dos secciones desiguales tales que la sección más corta es a la más larga como la más larga es a la línea entera. Numéricamente, la "sección áurea" puede expresarse en la ecuación: 3 es a 5 como 5 es a 8 (suma de 3 y 5). La "sección áurea" aparece, según Zeising, en las obras bellas arquitectónicas (por ejemplo, en el Partenón), en la pintura, en la forma humana, en las plantas, en los animales, en los cristales, etc. En la proporción de la "sección áurea" radica el secreto de la belleza, la cual puede percibirse entonces sensiblemente y sobre todo visualmente. La proporción de la "sección áurea" puede extenderse según la serie 2 : 3; 3 : 5; 5 : 8; 8 : 13, etc. (puede también figurarse geométricamente, formándose, por ejemplo, una espiral). Según Zeising, la base de la "sección áurea" consiste en mediar entre los extremos de la igualdad absoluta (1 : 1) y de la diferencia absoluta (1 : 0), que es una mediación entre la simetría completa y la completa ausencia de simetría, o entre la completa regularidad y la completa libertad.

Las teorías estéticas de Zeising, y especialmente su doctrina de las proporciones y de la "sección áurea" influyeron en los estudios de la llamada "estética experimental" tal como fue desarrollada por Fechner y otros autores.

Obras: *Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers,* 1854 *(Nueva doctrina de las proporciones del cuerpo humano).* — *Ästhetische Forschungen,* 1855 *(Investigaciones estéticas*). — *Die Metamorphosen der menschlichen Gestalt,* 1859 (Las *metamorfosis de la figura humana).* — *Der goldene Schnitt,* 1884 *(La sección áurea).*

ZELLER (EDUARD) (1814-1908) nació en Kleinbottwar (Württemberg). Fue "Privatdozent" en la Universidad de Tübinga (1840-1847), profesor de teología en Berna (1847-1849), profesor en Marburgo (1849-1862), en Heidelberg (1862-1872) y en Berlin (de 1872 hasta 1894, fecha de su jubilación).

Siguiendo el impulso dado por el hegelianismo al estudio de la historia de la filosofía, Zeller se distinguió por su gran obra sobre la historia de la filosofía griega. En la elaboración de la misma se hace patente que aunque Zeller aprovechó muchas de las ideas histórico-filosóficas de Hegel, en particular la de concebir la historia de la filosofía como un desenvolvimiento espiritual y no como la incesante lucha entre diversas sectas, se apartó de su maestro en lo que toca a la relación entre el desarrollo histórico y el lògico-metafisico. Para Zeller, en efecto, se trata de dos distintos aspectos de la realidad. Además de su trabajo histórico-filosófico Zeller se destacó por su labor en la teoría del conocimiento, la cual llegó a considerar como la disciplina filosófica fundamental. Como otros hegelianos (por ejemplo, Kuno Fischer) se debe a Zeller el renovado interés por la filosofía kantiana que surgió en Alemania durante el último tercio del siglo pasado.

Obras: *Platonische Studien,* 1839. — *Die Philosophie der Griechen,* 3 vols., 1844, 1846, 1852 [reimp., 6 vols., ed. F. Lortzing, W. Nestle y E. Wellmann, 1962 y sigs.] (para título completo, títulos de sus partes y otras ediciones, V. bibliografía de FILOSOFÍA GRIEGA; en la misma bibliografía figura la trad. y reel, de Rodolfo Mondolfo). — Das *theologische System Zwinglis,* 1853. — *Vorträge und Abhandlungen,* 1865, 2a ed., 2 vols., 1875-1877 *(Conferencias y artículos;* entre ellos destacan "Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie , "Ueber ideologische und mechanische Naturerklärung in ihrer-Anwendung auf das Weltganze", "Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt"). — *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz,* 1872, 2» ed., 1875 *(Hist. de la filosofía alemana desde L.).* — Staat und *Kirche. Vorlesungen,* 1873 *(Estado e Iglesia. Lecciones).* — D. F. *Strauss,* 1874. — *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie,* 1883, 13» ed., por W. Nestle, 1928 *(Bosquejo de historia de la filosofía griega).* — *Friedrich der Grosse als Philosoph,* 1886. — *Kleine Schriften,* 3 vols., 1910-1911 (Escritos *menores).*

Véase Wilhelm Dilthey, "Aus Eduard Zellers Jugendjahren , *Deutsche Rundschau* (1897), 294-309, reimp. en *Gesammelte Schriften,* IV (1921), 433-50. — P. Rotta, *E. Z. e la storia della filosofia,* 1908. — Rodolfo Mondolfo, "E. Z. y la historia de la filosofía,", *Notas y* Estudios *de filosofia,* III (1952), 369-80.

ZEN. Véase BUDISMO.

ZENÓN DE CITIO, en Chipre (ca. 335-ca. 264 antes de J. C.), discípulo del cínico Crates, del megárico Estilpón y de los académicos Jenócrates y Polemón, fundó en el llamado "pórtico abigarrado" (Στοα\ ποικίλη) de Atenas la escuela estoica, cuyo carácter ecléctico resulta patente en sus comienzos por la variedad de las citadas influencias. Zenón pareció inclinarse más que sus discípulos, que sistematizaron la doctrina estoica, al cinismo. De los libros escritos por Zenón, cuyos títulos ha transcrito Diogenes Laercio —*De la República, De la vida según la naturaleza, De la naturaleza humana, Del amor, Exhortaciones,* etc.—, se han conservado solamente algunos fragmentos (Cfr. Arnim Stoicorum *vetera fragmenta,* vol. I, 1905).

Son considerados como discípulos de Zenón algunos de los primeros representantes del llamado estoicismo antiguo (véase ESTOICOS): Aristón de Quíos, Herilo de Cartago, Dionisio de Heraclia —que se apartó luego del estoicismo por considerar que el dolor no era indiferente—, Perseo de Citio y Cleantes de Assos; a la vida de todos se refiere Diogenes Laercio (VII, 160, 165, 166, 168) y del último de ellos se conservan fragmentos relativamente extensos si se considera el número de obras que se le atribuyen. Todos parecen

haber escrito sobre los temas característicos del antiguo estoicismo: acerca "del tiempo, del arte, de la opinión, de la voluntad, de la amistad, de los dioses, de la sensación, del amor, de los fines, de las virtudes, de los lugares 'comunes' ", etc. (Cfr. fragmentos en von Arnim, I, 73-137).

Para las fuentes del conocimiento del estoicismo antiguo, y, por lo tanto, de Zenón de Citio y sus discípulos, véase la bibliografía del artículo ESTOICOS; además, la edición de Zenón y Cleantes por A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes with Introduction and Notes* (Londres, 1891). — Véase G. P. Weygoldt, *Zenón von Kitíon und seine Lehre*, 1872. — E. Wellmann, *Die Philosophie des Stoikers Zenón*, 1873. — G. J. Diehl, *Zur Ethik des Stoikers Zenón von Kition*, 1877. — P. H. Poppelreuter, *Die Erkenntnislehre Zenons und Kleanthes*, 1891. — H. Th. Vollenoven, *Het Nominalismus van Zeno den Stoicus*, 1930. — M. Pohlenz, "Zenón und Chrysipp" en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil-hist. Klasse, 1908. — Armand Jagu, *Zenón de Citium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, 1946.

ZENÓN DE ELEA. *(ca.* 490-430 antes de J. C.), discípulo de Parménides y creador, según Aristóteles, de la dialéctica, combatió a los adversarios de la doctrina de su maestro mediante una serie de argumentos por los cuales se reducía al absurdo los conceptos de la multiplicidad del ser y del movimiento. Según Zenón, no existe más que un solo ser, porque de haber varios seres su número debería ser a la vez finito e infinito, pues, por una parte, no hay otro múltiple que el que es dado, y, por otra, cada parte es infinitamente divisible. El mismo argumento fue aplicado por él a la magnitud. En cuanto al movimiento, Zenón proporcionaba diversas pruebas para combatirlo: primero, el argumento de Aquiles, según el cual el más rápido de los hombres, Aquiles, no podrá alcanzar nunca al más lento de los animales, la tortuga, si se da a ésta en una carrera una ventaja inicial. Pues mientras Aquiles recorre el camino que la tortuga llevaba avanzado por la mencionada ventaja inicial, la tortuga habrá recorrido otra porción, aunque más pequeña, del espacio; cuando Aquiles haya llegado a recorrer esta última porción de camino, la tortuga habrá avanzado otra porción más pequeña, y así la tortuga irá llevando la ventaja hasta en espacios infinitamente pequeños, de tal forma que Aquiles no podrá alcanzarla nunca. Recorrer un número infinito de puntos parece suponer, por tanto, pasar un tiempo infinito. Luego hay la suposición de que la flecha que vuela se encuentra en reposo. En efecto, un cuerpo que "se mueve" necesita para desplazarse en cualquier espacio de una trayectoria haberse desplazado previamente a lo largo de la mitad de dicho espacio y a lo largo de la mitad de la mitad, y así sucesivamente hasta el infinito. Los argumentos de Zenón se refieren principalmente al problema de la composición del infinito (VÉASE) y en calidad de tales han sido examinados repetidamente en el curso de la historia de la filosofía. El método de Zenón consistía en hacer que el mismo adversario se viera obligado a reconocer la imposibilidad de admitir la tesis contradictoria con la antes establecida; de este modo se llevaba a cabo la prueba por medio de una reducción (VÉASE) al absurdo (v.) (Para una descripción y análisis de la aporía de Aquiles y la tortuga, véase APORÍA.)

Diels-Kranz, 29 (19). — Sobre los argumentos de Zenón, además de los autores contemporáneos a que nos hemos referido en el artículo APORÍA (p. ej.: Bergson, Russell, Whitehead, etc.), véase: C. H. E. Lohse, *De argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstraverit*, 1794. — Ch. L. Gerling, *De Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus*, 1825. — C. Dunan, *Zenonis Eleatici argumenta*, 1884 (tesis). — Paul Tannéry, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887, Cap. X, págs. 247-61. — G. Frontera, *Études sur les ar guments de Zenón d'Elèe contre le mouvement*, 1891. — Victor Brochard, "Les arguments de Zenón d'Elèe" publicado antes en la *Revue ces et travaux de l'Académie de Sciences Morales et Politiques)*, 1888 (Cfr. el mismo texto, con otro artículo: "Les prétendus sophismes de Zenón d'Elèe", publicado antes en la *Revue de Métaphysique et de Morale;* reco gido en el volumen: *Études de philo sophie ancienne et de philosophie moderne*, ed. V. Delbos, 1912). — H. D. P. Lee, *Zeno of Elea*, 1936. — Ivar Segelberg, *Zenons paradoxer. En fenomenologisk studie*, 1945. — M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegunslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie*, 1962.

ZIEGLER (LEOPOLD) nac. (1881) en Karlsruhe, estudió en Karlsruhe, en Heidelberg y en Jena, recibiendo, a través de Arthur Drews, la influencia de Eduard von Hartmann. Entusiasta schopenhaueriano y wagneriano durante un tiempo Leopold Ziegler elaboró primero una concepción pesimista del mundo que lo condujo a una "metafísica de lo trágico" y a una interpretación de la cultura desde el punto de vista de los elementos trágicos y dolorosos residentes en ella. Crecientemente interesado por los aspectos metafísico-religiosos de la cultura humana e influido en este respecto por algunas de las tesis de Nicolás de Cusa y de los idealistas alemanes postkantianos, Ziegler trazó un cuadro histórico-evolutivo de las "transformaciones de los dioses", que desembocó en el ateísmo, pero en un "ateísmo religioso", pues en el curso del mencionado proceso histórico-evolutivo se produce una divinización y mitificación del mundo humano. La religiosidad equivale de este modo al impulso de autosalvación del hombre cuando éste ha abandonado toda creencia trascendente y ha comprendido que la trascendencia se halla en sí mismo. Obras: *Zur Metaphysik des Tragischen*, 1902 *(Para la metafísica de lo trágico).* — *Das Wesen der Kunst*, 1904 *(La esencia del arte).* — *Der abendländische Rationalismus und der Eros*, 1905 *(El racionalismo occidental y el Eros).* — *Das Weltbild E. von Hartmanns*, 1910 *(La imagen del mundo, de E. von H.).* — *Florentinische Introduktion zu einer Philosophie der Architektur und der bildenden Künste*, 1912 *(Introducción florentina a una filosofía de la arquitectura y de las bellas artes).* — *Der deutsche Mensch*, 1915 (*El hombre alemán).* — *Volk, Staat und Persönlichkeit*, 1917 *(Pueblo, Estado y personalidad).* — *Gestaltwandel der Götter*, 2 vols., 1920, 3a ed., 1922. *(Transformaciones de los dioses).* — *Der ewige Buddho*, 1922 *(El Buda eterno).* — *Das Heilige Reich der Deutschen*, 2 vols., 1925 *(El Sacro Imperio de los alemanes).* — *Zwischen Mensch und Wirtschaft*, 1927 *(Entre el hombre y la economía).* — *Dienst an der Welt*, 1925 *(El deber ante el mundo).* — *Der europäische Geist*, 1930 *(El espíritu europeo).* —

Ueberlieferung, 1936 *(Tradición). — Apollons letzte Epiphanie,* 1937 (La *última epifanía de Apolo). — Menschwerdung,* 2 vols., 1949 *(Devenir humano).* — Das *Lehrgespräch von allgemeinen Menschen in sieben Abenden,* 1956 [diálogos]. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellungen,* IV, 1923.

ZIEGLER (THEOBALD) (1846-1918) nac. en Göppingen, profesor (1886-1911) en la Universidad de Estrasburgo, defendió una concepción relativista y evolucionista de la moral, cuyas normas hizo depender de los distintos momentos de la evolución, en particular de la evolución histórico-social. A ello se agrega la tendencia pragmatista consistente en definir el bien de acuerdo con la utilidad que podía reportar a la sociedad humana. Theobald Ziegler elaboró una teoría pedagógica basada en la citada moral evolucionista y una filosofía de la religión que, influida en parte por David Friedrich Strauss, tendía a considerar el sentimiento como la única base posible de toda actitud y creencia religiosas. El análisis de este sentimiento lo condujo, finalmente, a hacer de él el proceso psíquico básico, previo a todo pensamiento y a toda voluntad.

Obras: *In Sachen des Strauss'schen Buches: Der alte und der neue Glaube,* 1874 (A *propósito de lo que contiene el libro de Strauss: La antigua y la nueva fe). — Lehrbuch der Logik,* 1876, 2a ed., 1881 *(Manual de lógica). — Republik oder Monarchie?,* 1877. — *Die Ethik der Griecher und Römer,* 1881. — *Geschichte der christlichen Ethik,* 1886, 2* ed., 1892 *(Historia de la ética cristiana). — Sittliches Sein und sittliches Werden. Grundlinien eines Systems der Ethik,* 1890 *(Ser y devenir morales. Líneas fundamentales de un sistema de ética). — Die soziale Frage, eine sittliche Frage,* 1891, 6a ed., 1899 (La cuestión *social, cuestión moral). — Die Fragen der Schulreform,* 1891 (Los *problemas de la reforma escolar). — Religion und Religionen,* 1893. — Das *Gefühl,* 1893, 5a ed., 1912 (*El sentimiento). — Geschichte der Pädagogik,* 1895, 5a ed., 1923 *(Historia de la pedagogía). — Die geistigen und sozialen Strömungen* des 19. *Jahrhunderts,* 1899, 3a ed., 1921 (Las *corrientes espirituales y sociales del siglo XIX). — Glauben und Wissen,* 1899; 2a ed., 1900 *(Fe y saber). — F. Nietzsche,* 1900. — *Individualismus und Sozialismus,* 1899. — *Allgemeine Pädagogik,* 1901, 4a ed., 1913 *(Pedagogía general). — Schiller,* 1905. — D. F. Strauss, 1908. — *Kriegpädagogik und Zukunftpädagogik,* 1915 *(Pedagogía de guerra u pedagogía del futuro). — Menschen und Probleme,* 1914 *(Hombres y problemas).*

ZIEHEN (THEODOR) (1862-1950) nac. en Francfort del Main, profesor desde 1900 en Utrecht, de 1903 a 1904 en Halle, desde 1904 en Berlín y de 1917 a 1930 en Halle (esta vez en la cátedra de filosofía), se educó filosóficamente en el fichtianismo modificado de Martin Deutinger (1815-1864) y Georg Neudecker (nac. 1850), pero bien pronto se agregaron otras influencias que desterraron esas primeras bases. Ante todo, las tendencias sensacionistas y escépticas de Hume, que siguió en una línea sensiblemente parecida a la de la filosofía de la inmanencia de Schuppe y Schu-bert-Soldern, y luego el spinozismo. El problema capital de Ziehen es el problema gnoseológico de la trascendencia, que implica, a su entender, la eliminación tanto de las hipótesis de naturaleza exclusivamente corporalis-ta como de los supuestos unilateralmente idealistas y mentalistas. De ahí la formación de una teoría psicofisiològica del conocimiento, parecida a la de Mach, Avenarius y los dos pensadores inmanentistas citados, pero que Ziehen indica haber elaborado con completa independencia de tales direcciones. En efecto, no sólo niega Ziehen la influencia directa de Avenarius y de su escuela, sino que afirma haber llegado a sus propias tesis a través de sus investigaciones psicológicas y del estudio de los grandes filósofos modernos, en particular Spinoza (Cfr. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, pág. 230). Sólo a partir de esta base puede comprenderse, a su entender, su doctrina "neutralista", en la cual las partes componentes del acto del conocimiento aparecen como "reducidas", así como su concepto de lo dado o *gignomene.* Según Ziehen, lo dado se descompone en dos tipos de legalidad: la causal y la paralela. La legalidad causal es la que corresponde al proceso de excitación fisiológico-química en el sistema nervioso. La legalidad paralela es la sensación cualitativa en ciertas excitaciones corticales fisiológicas, en el sentido de la energía específica de los sentidos. Por eso lo que llama "las partes integrantes de la reducción" (*Reduktionsbestandteile),* que todavía en los comienzos eran comparadas con las *Dinge an sich* (Kant) y con los o*bjects themselves* (Locke), quedaron situadas luego más allá, o más acá, de la oposición psíquico-material estimada como falsa desde el punto de vista del neutralismo. También a este supuesto se debe la idea que Ziehen se forma de la lógica. En efecto, las leyes lógicas formales no son para Ziehen ni leyes específicas de nuestro pensar, ni tampoco leyes derivadas de un tercer reino especial perteneciente a lo lógico o a la validez pura; son las leyes más generales de todo lo dado, de las partes constitutivas de la reducción, así como de los componentes en el sentido de la causalidad paralela. En otros términos, las leyes lógicas son, en último término, leyes "gignomenológicas", que rigen no solamente todo pensamiento, sino todo lo dado. Ziehen supone que esta concepción gignomenológica neutralista de la lógica y de lo real permitirá superar tanto el psicologismo como el logicismo, así como tanto el inmanentismo puro de la conciencia como la sumisión al objeto y a la cosa en sí.

Obras: *Leitfaden der physiologischen Psychologie,* 1891, 12a ed., 1924 *(Manual de psicología fisiológica). — Psychiatrik,* 1894. — *Psychophysiologische Erkenntnistheorie,* 1898 *(Teoría psicofisiològica del conocimiento). — Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn- und Seelenleen,* 1902 *(Sobre las relaciones generales entre la vida cerebral y la vida anímica). — Die Geisteskrankheiten des Kindesalters,* 1902-1906 (Las *enfermedades psíquicas de la edad infantil).* — Das *Gedächtnis,* 1908 (La *memoria). — Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage,* 1913 *(Teoría del conocimiento formulada psicofisiològica y físicamente). — Die Grundlagen der Psychologie,* 1915 (Los *fundamentos de la psicología). — Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage, mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik,* 1920 *(Manual de lógica sobre fundamentos positivistas, con consideración de la historia de la lògica). — Grundlage der Naturphilosophie,* 1922 *(Fundamento de filosofía natural). — Vorlesungen über Aesthetik,* 1923-1925 *(Lecciones sobre estética). — Die Grundlagen der Charakterologie,* 1930 (Los *fun-*

damentos de la caracterología). — *Erkenntnislehre,* 2a ed., I Parte, 1934; II Parte, 1939 *(Teoría del conocimiento).*—Trad. esp. de: *Compendio de psicología fisiológica,* 2a edición, 1920. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. II, 1924. — Véase O. Flügel, Th. *Ziehen und die Metaphysik,* 1913.

ZIGLIARA (TOMMASO MARIA, nacido Francisco) (1833-1893) nació en Bonifacio (Córcega). Miembro de la Orden de los Predicadores, Zigliara profesó en Viterbo, Corbara (Córcega) y Roma. En 1879 fue nombrado Cardenal por el Papa León XIII. Presidente de la "Academia de Santo Tomás" y de la "Comisión editora de las obras de Santo Tomás", encargada de preparar la gran edición de obras del Aquinate llamada *editto Leonina,* Zigliara ha ejercido influencia en los medios tomistas por su exposición e interpretación de las doctrinas de Santo Tomás, y por su crítica de lo que consideró como interpretaciones erróneas, tanto del "tradicionalismo" como del ontologismo. Según Zigliara, la fidelidad a Santo Tomás puede evitar caer en posiciones o demasiado racionalistas o excesivamente irracionalistas o intuicionistas.

Obras: *Saggio sui principii del tradizionalismo, 1865.* — *Osservazioni sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di* S. *Tommaso d'Aquino, dal professore G. C. Ubaghs,* 1870 [se refiere al Padre Gerhard Casimir Ubaghs (1800-1875), que manifestó tendencias ontologistas en varias obras; por ejemplo: *Essai d'idéologie ontologique,* 1860]. — *Della luce intellettuale e dell'ontologismo, secondo le dottrine dei ss. Agostino, Bonaventura e Tommaso, 2* vols., 1871. — *Summa philosophica in usum scholarum, 3* vols., 1876 [numerosas ediciones]. — *De mente Concilii Viennensis in definitione unionis animae cum corpore* 1878.

ZOCHER (RUDOLF) nac. (1887) en Grossenhain (Sajonia), estudió en Heidelberg y en Erlangen. Desde 1925 a 1934 fue "profesor extraordinario" y desde 1934 profesor titular en Erlangen.

Zocher ha desarrollado lo que ha llamado una "filosofía fundamental" o "doctrina filosófica fundamental", que considera previa a cualquier investigación filosófica, incluyendo las de carácter ontológico. En su examen crítico de la fenomenología de Husserl en relación con la lógica de Schuppe (VÉASE), Zocher había ya indicado que toda filosofía tiene que partir de un punto de vista enteramente "inmanente", único modo de evitar supuestos en los que recae el propio Husserl. En la "doctrina filosófica fundamental" Zocher trata de trazar el esquema de todas las posibilidades de constitución de las capas ontológicas. La ontología trata del "ser" y de los "entes", pero previos a ellos son para Zocher las regiones del "sentido" y de la "validez", objeto de la "filosofía fundamental".

Obras: *Die objektive Geltungslogik und der Immanenzgedanke,* 1925 *[Heidelberger Abhandlungen,* ed. H. Rickert y E. Hoffmann] *(La lógica objetiva de la validez y la idea de inmanencia).* — *Husserls Phënomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee,* 1932 *(La fenomenología de H. y la lógica de S. Contribución a la crítica del ontologismo intuicionista en la idea de la inmanencia).* — *Geschichtsphilosophische Skizzen, 2* vols., 1933-1934 *(Esbozos histórico-filosóficos).* — *Die philosophische Grundlehre,* 1939 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 6] *(La doctrina filosófica fundamental).* — *Tatwelt und Erfahrungswissen,* 1948 *(Mundo de hecho y saber de experiencia).* — *Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft,* 1955 [Glauben und Wissen, 15] *(La filosofía en encuentro con la religión y la ciencia).* — Para aclaraciones a su "doctrina filosófica fundamental" véase su artículo: "Zum Problem der philosophischen Grundlehre", *Philosophische Forschung,* I (1946).

ZUBIRI (XAVIER) nació (1898) en San Sebastián. Hasta 1936 fue profesor en ejercicio en la Universidad Central (Madrid). En 1941 profesó por breve tiempo en la Universidad de Barcelona, pero se retiró de la cátedra oficial y pronto comenzó a exponer su pensamiento, año tras año, en cursos privados dados en Madrid.

Hasta hace relativamente poco tiempo los que no estaban familiarizados con los cursos arriba indicados podían conocer de Zubiri únicamente los diversos trabajos publicados en revistas desde 1934 a 1942 y recogidos en libro en 1944, más algunos trabajos publicados en revista, pero no incluidos en dicho libro. Especialmente importantes, e influyentes, fueron en este respecto los trabajos de Zubiri acerca del problema de Dios y acerca de la historia o "el pasado humano". Zubiri había examinado la dimensión en la que se plantea el problema de Dios, dimensión dada por "la religación como posibilitación de la existencia en cuanto tal". En cuanto a la historia, había mostrado que no es simple hecho pasado, ni tampoco producción actual de realidades, sino, como hemos visto en el artículo Potencia, el "hacer un poder", que convierte la historia en una "cuasi-creación".

En algunos de los trabajos de referencia se hacía patente el interés de Zubiri por una "filosofía primera". Así, por ejemplo, cuando trataba de mostrar la necesidad de descubrir una nueva *ratio entis* — una ratio previa al concepto y dentro de la cual el propio concepto adquiriese sentido. A este efecto escribía Zubiri que "no sólo el ser, en el sentido de concepto, se dice de muchas maneras, sino que, ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma del ente". Se trataba, al parecer, de una progresiva constitución del ámbito mismo del ser en el curso de una dialéctica de las *rationes* del ente.

Las publicaciones de Zubiri, largamente esperadas desde su volumen de 1944, y especialmente el primer volumen, titulado *Sobre la esencia,* de una serie de *Estudios filosóficos,* han permitido hacerse una mejor idea tanto de la "filosofía primera" de Zubiri como de varias de las rutas recorridas en su "filosofía segunda", la cual había sido en parte expuesta en los cursos a que antes nos referimos.

El artículo presente es más breve de lo que estimamos corresponde para la exposición, siquiera muy sumaria, del pensamiento hasta ahora publicado de Zubiri, porque nos hemos ocupado de este pensamiento en un número relativamente crecido de artículos de la presente obra. Además del artículo POTENCIA ya referido, pueden consultarse a este respecto los artículos CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO; ESENCIA; FÓRMALIZACIÓN; HÁBITO; INDIVIDUO; INTELIGENCIA; REAL Y REALIDAD; SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO; SUBSTANCIA; TAL, TALIDAD; TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. Especialmente importante en lo que nos concierne es el artículo ESENCIA; menos importantes, pero fundamentales, son los artículos INTELIGENCIA; SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO; y TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

El final del artículo ESENCIA puede considerarse como un resumen de ciertos rasgos capitales de la "filosofía primera" de Zubiri; los otros dos artículos mencionados últimamente pueden considerarse, en las partes correspondientes, como complementos de dicho resumen.

Indicaremos aquí únicamente que Zubiri lleva a cabo un esfuerzo con el fin de dilucidar y aprehender lo que constituye formalmente la realidad, tanto en su ser real en cuanto real como en su ser "tal". Para Zubiri la realidad es previa al ser; lejos de ser la realidad un tipo de ser, por fundamental que se suponga, el ser se funda en la realidad. Lo que se llama "ser" es más bien "el momento de actualidad de lo real en esa respectividad que constituye trascendentalmente el mundo"; el ser, en suma, está dado "como actualidad respectiva". La realidad es, por lo tanto y primariamente, algo "de suyo"; este ser "de suyo" es lo trascendental simple. Sólo "posteriormente" puede hablarse del mundo (de la respectividad) como un segundo momento trascendental. En suma: la realidad como realidad es lo fundamental y primario; sólo secundariamente, y como momento suyo, puede hablarse del ser.

Ello significa —o, mejor dicho, presupone— que la realidad es el primer inteligible. La realidad se da como "realidad sentida" en "impresión de realidad". Y puesto que el inteligir presenta las cosas reales como reales, el hombre puede ser definido, o presentado, como "animal de realidades". Como tal "animal de realidades", o inteligencia sentiente, el hombre es capaz de sentir la realidad misma en su formal carácter de realidad. La función primaria del hombre, dice Zubiri, es la de "enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas".

La "filosofía primera" de Zubiri es el fundamento de toda "filosofía segunda", pero a la vez la "filosofía segunda" apoya y complementa la "filosofía primera". En efecto, y para citar un solo ejemplo, la caracterización del hombre por medio del hábito de la "inteligencia sentiente", que hace posible comprender el sentir la realidad en su formal carácter de realidad, es posible gracias a un largo examen del comportamiento de diversos niveles de "realidad". Fundamentales en este examen son nociones como las de "habitud" —a que nos hemos referido en HÁBITO— y "formalización" (VÉASE). (Véase también SENTIDO.) A la vez, porciones considerables de la "filosofía segunda" —tales, las que tratan de la cuestión de la "relación cuerpo-alma", los problemas de la personalidad (y "personeidad"), voluntad, libertad, etc.—, están estrechamente ligadas a las cuestiones centrales de la filosofía primera. En rigor, la cuestión de la relación posible entre filosofía primera y "filosofías segundas" constituye uno de los problemas que se plantean dentro del pensamiento de Zubiri, para cuya solución hay que aguardar a más dilatados desarrollos de este pensamiento. Fundamental es asimismo dentro de este pensamiento la relación posible entre una "filosofía intermundana", que es la que Zubiri ha desenvuelto con más detalle y una "filosofía trasmundana", a la cual parece con frecuencia apuntar.

Obras: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio,* 1923 (tesis). — *Naturaleza, Historia, Dios,* 1944 [incluye, entre otros trabajos: "La idea de Naturaleza: la nueva física" (1934); "Dios y la deificación en la teología paulina" (notas procedentes de un curso dado en 1934-1935); "¿Qué es saber?" (1935); "En torno al problema de Dios" (1935-1936); "Sócrates y la filosofía griega" (1940) ; "Ciencia y realidad" (1941) ; "El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico (1942); "Nuestra situación intelectual" (1942)]. — *Sobre la esencia,* 1962. — *Cinco lecciones de filosofía,* 1963 [sobre la idea de la filosofía en Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl, con apéndices sobre Dilthey y Heidegger].

Zubiri trabaja en la preparación de los *Estudios filosóficos* que deben seguir a *Sobre la esencia,* a base de los cursos dados sobre "Cuerpo y alma", "El problema de Dios", "La libertad" v otros, así como a base de ciclos de conferencias sobre "La persona" y "El problema del mal". Del ciclo de conferencias sobre la persona (dado en 1959) se ha publicado "El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente,* Año I, 2a época, N° l (Abril, 1963), 5-29.

Véase Julián Marías, *Filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri,* 1948, págs. 133-47. — T. L. L. Aranguren, A. del Campo, Francisco Javier Conde, D. Ridruejo *et al, Homenaje a X. Zubiri,* 1953. — Vicente Fatone, *La existencia humana y sus filósofos,* 1953, Cap. VI.

ZUMEL (FRANCISCO) (1540/1541-1607) nac. en Palencia, ingresó en 1556 en la Religión de la Merced, llegando a ser elegido en 1593 general de la Orden. Desde 1570 enseñó en diversas cátedras de la Universidad de Salamanca (física, desde 1576; filosofía moral, desde 1579). La orientación general de Zumel es la tomista, con algunas ideas propias especialmente en metafísica, en la cual dicho pensador negó que la acción fuese la causalidad propia de la causa eficiente. Más conocido que por sus ideas metafísicas, empero, Zumel lo es por la posición adoptada en la controversia *de auxiliis;* contra el molinismo y doctrinas afines, Zumel defendió el sistema de la premoción (VÉASE) física, con algunas variantes con respecto a Báñez, quien, según Zumel, había ido demasiado lejos en el proceso de fundamentación en la voluntad divina de los actos voluntarios humanos.

Entre las obras de Zumel mencionamos: *De Deo, eiusque operibus,* 2 tomos, 1585-1587. — *In Primam Secundae S. Thomae Commentaria,* 2 tomos, 1594. — Opúsculos teológicos recogidos en 3 tomos: *Opuscula, Libros tres ad primam partem et ad primam secundae duos variarumque quaestionum alium continentia,* 1607. Hay varios manuscritos de Zumel sin publicar. — Véase V. Muñoz, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel, mercedario (1540-1607),* 1950. — Id., id., *Zumel y el molinismo,* 1953 (edición del informe del P. Francisco Zumel sobre la doctrina del P. Luis de Molina, de julio de 1595). — Domingo Acquaro, *Concepto y trascendencia del sobrenatural en Zumel,* 1962 [Publicaciones del Monasterio de Poyo, 5],

ZUÑIGA (DIEGO DE), nombre por el cual fue sustituido el originario de Diego Arias (1536-1597/1598), nac. en Salamanca, ingresó en el Convento agustiniano de Salamanca en 1568 y profesó en la Universidad de Osuma. Aunque atenido en lo fundamental a la tradición aristotélico-escolástica, hay en Diego de Zúñiga con frecuencia tendencias platonizantes que se contraponen a las estrictamente aristotélicas. Hay también inclinaciones de carácter humanista, las cuales se manifiestan no solamente en el rechazo de ciertas doctrinas aristotélico-escolásticas que muchos humanistas habían considerado

inadmisibles a causa de su proclamada oscuridad o falsa sutileza (por ejemplo, la doctrina de las especies sensibles, la doctrina de que la física se ocupa del ente móvil, etc.), sino también, y muy especialmente, en el estilo adoptado para la exposición filosófica.

Obra filosófica principal: *Philosophia prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica et Physica declarantur,* 1597. — Entre otras obras mencionamos: *De vera religione in omnes sui temporis haereticos libri tres,* 1577. — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Època del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1941, págs. 221-60.

ZÜRICH (ESCUELA DE). En dos sentidos puede hablarse de una "Escuela de Zürich": l. Corno designación de la escuela psicoanalítica inspirada por C. G. Jung, escuela que, en virtud de las doctrinas de su inspirador, ha salido muy pronto del marco del psicoanálisis (v.) clásico. 2. Como designación de una escuela filosófica inspirada por Ferdinand Gonseth y en la que colaboran, entre otros, Paul Bernays, Gaston Bachelard, P. Devaux, sin por ello estar sometidos ni muchos menos a una "ortodoxia" rígida, antes bien interpretando la escuela como adopción de un método y no como aceptación de un determinado contenido filosófico. La Escuela filosófica de Zürich es presentada *a veces* como un intento de unión o conciliación de algunas tesis del marxismo con otras del positivismo lógico aun cuando, en rigor, cabría más bien interpretarla, según sus mismos representantes señalan (Cfr. *Dialéctica,* Zürich, vol. I, N° 1947. Editorial), como una filosofía del trascender *(dépassement)* que, a la vez que contradice, conserva, ocupando una posición mediadora —la de la ciencia moderna— entre las dos "místicas" opuestas del puro empirismo y del puro racionalismo. En todo caso, se trata de un intento de revalorización de la dialéctica (VÉASE), entendida en el más amplio sentido, como un modo de enfrentar todos los aspectos complementarios y aun opuestos de la realidad. La dialéctica de la escuela de Zürich intenta, por lo tanto, mediar entre las exigencias de la ontología de las esencias y las planteadas por el análisis de las existencias, entre la concepción humanista y la concepción operativa del hombre, entre los postulados de la formalización y las evidencias de los principios. Cada una de estas tesis es considerada como un "momento" en un proceso dialéctico en principio interminable, pues la dialéctica es, en el fondo, el reconocimiento del carácter esencialmente inacabado del saber y la sustitución de todo principio normativo absoluto por una continua "revisibilidad" de los principios, incluyendo los formales. La revista *Dialéctica* (publicada en Neuchâtel desde 1947) expone los puntos de vista de esta "filosofía del conocimiento" de la citada Escuela.

ZWINGLIO (ULRICO) [HULDRYCH o ULRICH ZWINGLI] (1484-1531) nació en Wildhaus (dominio abacial de St. Gallen, en Suiza). Siguió la carrera eclesiástica y estudió en las Universidades de Basilea y Viena. y de nuevo en Basilea, donde recibió la influencia del humanismo liberal a la sazón muy influyente en Suiza. De 1506 a 1516 fue cura párroco en Glarus y capellán de tropas mercenarias en Italia, así como párroco en Einsiedeln. La traducción del Nuevo Testamento griego por Erasmo, de la que tuvo conocimiento en 1516, ejerció gran influencia en Zwinglio, que se inclinó hacia la afirmación de la autoridad escripturaria y de la "simplicidad cristiana" contra las prácticas eclesiásticas. En 1519 fue nombrado párroco en Grossemunder, la Gran Catedral de Zürich, y empezó a traducir oralmente y exponer los textos hebreo y griego de las Escrituras en oposición a los que basaban sus sermones en la traducción de la Vulgata. En 1519 Zwinglio leyó algunos de los escritos de Lutero, pero aunque coincidió con él en la importancia primordial dada a las Escrituras, *se* separó de él considerando que las enseñanzas de Lutero estaban muy lejos del reformismo erasmiano, y hasta se oponían a él radicalmente. En 1524 Zwinglio rompió definitivamente con Roma, instaurando en Zürich la reforma protestante con el apoyo del Gran Consejo de Zürich. Zwinglio se opuso tanto a los católicos como a los anabaptistas y formuló, en 1525, en su *Commentarius* (Cfr. bibliografía), su sistema teológico. Un intento de conciliar las doctrinas de Lutero y Zwinglio fracasó en 1529, en el llamado "Coloquio de Marburgo", especialmente en lo que toca a la interpretación de la Eucaristía: mientras Lutero defendía la "consubstanciación" (véase TRANSUBSTANCIACIÓN), Zwinglio defendía la concepción "simbólica" o "representativa" de la Eucaristía. Zwinglio falleció durante la guerra entre los cantones católicos y los protestantes como capellán de las fuerzas protestantes.

Hemos introducido estos datos, en parte biográficos y en parte doctrinales, sobre Zwinglio con el fin de completar la información proporcionada en el artículo CRISTIANISMO. Agregaremos aquí que lo característico de Zwinglio desde el punto de vista filosófico, o filosófico-teológico, fue su intento de integrar el humanismo llamado "liberal" con la fe cristiana. Se encuentran en las doctrinas de Zwinglio huellas no sólo de Erasmo, sino también de Ficino y Pico della Mirandola, especialmente en la que se refiere a la idea de considerar las enseñanzas cristianas como enseñanzas universales de carácter primordialmente ético y a la tesis de que las verdades reveladas son al mismo tiempo verdades racionales y universales — lo que influyó sobre el socinianismo (VÉASE). En la formación de la teología de Zwinglio fueron también importantes las influencias escolásticas, en particular las occamistas — aunque se hallan asimismo en Zwinglio huellas de escotis-mo y tomismo. Es un error presentar la teología de Zwinglio como una teología completamente "racionalista" y "optimista", pues aunque Zwinglio rechazaba la insistencia luterana en la - corrupción radical del hombre, no consideraba posible escapar del hecho de una básica "miseria" humana. Pero el "talante" teológico de Zwinglio difiere del de Lutero, así como del del catolicismo, en que se inclina siempre hacia una actitud "humanista" y a la vez "reformadora", tratando de conciliarias.

La obra teológica principal de Zwinglio es su *Commentarius de vera et falsa religione* (1525). Pero hay que mencionar también el escrito anterior *Expositio christianae fidei* (1521), dirigida al rey Francisco I y el escrito posterior *Confessio tetrapolitana* (1530). Edición de obras por Schuler-Schulthess en 8 vols., 1828-1841. Edición en *Corpus Reformatorum,* LXXXVIII-XCVIII, 1905-1928.

Para bibliografía véase G. Finsler,

Zwingli-Bibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften von und über U. Z., 1897, reimp., 1963. — Biografía: O. Farner, *Uldrych Zwingli,* 3 vols., 1943-1954 *(I. Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre [1484-1506];* II. *Seine Entwicklung zum Reformator [1506-1520];* III. *Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte [1520-1525].* Una obra clásica sobre Z. es: R. Stählin, H. *Z., sein Leben und seine Werke nach den Quellen,* 2 vols., 1895-1897. — De las numerosas obras sobre Z. destacamos: W. Köhler, *Die Geisteswelt U. Zwingiis,* 1920. — A. Waldburger, *Der falsche und der wahre Z.,* 1932, 2a ed., 1933. — Fritz Blanke, *U. Z.,* 1940.